



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

AGUINALDO GOMES DE SOUZA

**A MEMÓRIA-ACONTECIMENTO NAS MATERIALIDADES DIGITAIS: uma
abordagem onto-fenomenológica-discursiva**

Recife
2020

AGUINALDO GOMES DE SOUZA

**A MEMÓRIA-ACONTECIMENTO NAS MATERIALIDADES DIGITAIS: uma
abordagem onto-fenomenológica-discursiva**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Linguística

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Cristina
Hennes Sampaio

Recife
2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Andréa Carla Melo Marinho, CRB-4/1667

S729m Souza, Aguinaldo Gomes de
A memória- acontecimento nas materialidades digitais: uma abordagem
onto-fenomenológica-discursiva / Aguinaldo Gomes de Souza. – Recife,
2020.
231f.: il.

Orientadora: Maria Cristina Hennes Sampaio.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de
Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2020.

Inclui referências e glossário.

1. Memória. 2. Software. 3. Digital. 4. Linguagem e discurso.
I. Sampaio, Maria Cristina Hennes (Orientadora). II. Título.

410 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2020-71)

AGUINALDO GOMES DE SOUZA

**A MEMÓRIA-ACONTECIMENTO NAS MATERIALIDADES DIGITAIS: uma
abordagem onto-fenomenológica-discursiva**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovada em: 28/02/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Maria Cristina hennes Sampaio (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª. Dr^ª. Evandra Grigoletto (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Flavio Henrique Albert Brayner (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Júlio César Rosa de Araújo (Examinador Externo)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Vicente de Lima Neto (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural do Semi-Árido

AGRADECIMENTOS

Em todo e qualquer processo em que o ser humano esteja inserido, indubitavelmente há nesse a presença de outro ser humano. Se em tudo que existe, existe na relação entre os seres, o ato de desenvolver uma tese parece que também não escapa a isto, embora, digam, e eu discordo, que esse ato seja solitário, foi no encontro da alteridade constitutiva que pude ter as melhores intuições a respeito do fenômeno que é objeto desse estudo.

As aulas de filosofia aplicadas para a linguagem, ministradas pela Doutora Maria Cristina Hennes Sampaio e as discussões com os colegas de classe, por muito trouxeram algo de substancial que me acompanhou durante o longo caminho de escrita. Tentei deixar aqui minha contribuição ao grupo que assistia com assiduidade as aulas de filosofia e tentei de alguma forma colaborar aqui com as discussões que construímos ao longo desse processo formador. Se não cito nominalmente cada um de vocês é para que não caia nas armadilhas da memória, e por deslize, acabe por esquecer alguns. Represento todos na figura da nossa professora, minha orientadora, Cristina Sampaio, meus agradecimentos. Mas o processo de criação de uma tese não se resume aos muros da Universidade, para que possa haver um florescer, é preciso, como em uma plantação, o cuidado necessário com o solo que está sendo preparado para o arado. Por isso, aqui sinto a necessidade de agradecer aos que estiveram comigo, cuidando do solo da minha existência, deixando mais leve o processo. Começo os agradecimentos à minha família, Maria Helena, Elaine, Marco Aurélio. Pessoas que comigo estavam e estão desde o princípio. Por me fazerem ser o melhor que eu posso ser, na justa medida, meus sinceros agradecimentos.

Agradeço também aos meus colegas de trabalho, cada um ao seu modo, contribuíram para deixar a rotina mais suave. Wilma, Patrícia, Uiara, André, Geimson, Silvio, Jurandir, Jadersom, Flávia, Isabela, Rosely, Arnaldo: obrigado por tornar os dias na ETE mais leves, com vocês aprendi a ter humor e rir do que não podia ser mudado. Eu não poderia deixar de agradecer também aos professores que contribuíram com o processo de escrita dessa tese: ao professor Flávio Brayner por suas contribuições valorosas, quando a tese ainda estava em fase inicial, meu muito obrigado por toda a contribuição e pela leitura crítica. À professora Evandra Grigoletto, pelas observações durante o processo de qualificação que muito contribuíram com o meu trabalho, meus agradecimentos. Ao professor Vicente Lima-Neto, pela gentileza e pelas contribuições feitas também durante o processo de qualificação. Ao professor Júlio Araújo, por aceitar de pronto participar da minha banca de defesa e pelas contribuições dadas ao meu percurso formativo desde a época da graduação, quando eu ainda ensaiava as primeiras ideias no campo da linguística, só tenho a agradecer.

A linguagem encontra-se por toda parte. Não é, portanto, de admirar que, tão logo o homem faça uma ideia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra. (HEIDEGGER, 2003, p.07)

RESUMO

O objetivo desse estudo foi compreender a memória-acontecimento nas materialidades digitais e suas formas de manifestação verbo-visuais, em ambiente digital, nos *softwares*, através da linguagem expressa em forma de enunciados/ discursos. Para tanto partimos da intuição, *a priori*, de que a natureza primária de tudo que existe, no digital, guarda estreita ligação com o ser humano e sua historicidade. Desde o século XX que a memória vem sendo objeto de interesse dos estudiosos da linguagem, especialmente nas abordagens de análise do discurso francesa e dialógica quando se passou a correlacionar o fenômeno da memória com o discurso. Na atualidade, com a ampla disseminação da tecnologia informática, em um mundo cada vez mais conectado por redes sociais, um novo modo de manifestação da memória parece ter ocupado o interesse dos analistas de discurso: as memórias que se manifestam nas materialidades digitais, cujos resultados podem ser assim resumidos: (1) a memória que se manifesta nas máquinas digitais é uma memória sem sujeito e sem história; (2) a memória é comparada a dados amontoados por adição e acúmulo e, por isso mesmo, pode ser tratada como dados desprovidos de um ser-sujeito de linguagem. Nesse sentido, propomo-nos a demonstrar que, ao contrário, essa memória, nas materialidades digitais, guarda em si um caráter necessariamente ontológico, razão pela qual foi denominada, nesse trabalho, de memória-acontecimento. Os indícios formais, que permitiram tal compreensão, encontram seus fundamentos na ideia de que o que garante a existência do *mundo digital* é o aparecimento de um fenômeno conhecido como *software*: um objeto histórico que possibilita a existência de uma sociedade digital. Isso implica assumir que a memória-acontecimento, para existir, no digital, depende da existência da linguagem. Uma vez posto em evidência o fenômeno estudado, assinalamos que, para compreendermos o indício formal, fez-se necessário construir um caminho metodológico que possibilitasse a verificação da existência de tal indício. O percurso metodológico seguido em relação ao fenômeno estudado foi: 1) descrição e interpretação do aparecimento do *software*, na sociedade moderna, cujo movimento inicial teve, por base, a compreensão prévia de que, sem esse fenômeno, o que chamamos hoje de *mundo digital*, não existiria; 2) desvelamento e interpretação da linguagem, enquanto um acontecimento, no próprio fazer da técnica e nas interações através de *softwares*; 3) desvelamento e descrição do papel da historicidade na manifestação enunciativa-discursiva da memória-acontecimento, nas materialidades digitais. Os resultados, proporcionados pelo método fenomenológico e dialógico-discursivo, permitiu-nos colocar em evidência o fenômeno *memória* que se ocultava ao observarmos o *software*,

indicando que a memória-acontecimento manifesta-se através da linguagem que o ser-aí enuncia, e também, através de atos linguageiros realizados pela própria máquina durante o momento em que o ser-aí interage nas materialidades digitais. Os resultados encontrados permitem-nos concluir que a memória-acontecimento guarda traços de um ser-sujeito-de-linguagem e, por isso mesmo, possui uma força aglutinante, o que pode ser verificado quando da manifestação dos discursos, nos modos de construção discursiva ou de retomadas discursivas no digital. Assim, é possível afirmar que a memória-acontecimento, no digital, guarda a memória do ser-humano e de sua historicidade.

Palavras-chave: Memória. Software. Digital. Linguagem e discurso.

ABSTRACT

The aim of this study was to understand the event-memory in digital materialities and their forms of verb-visual manifestation, in digital environment, through the language expressed in the form of utterances/discourses. Nowadays, with the widespread spread of computer technology, in a world increasingly connected by social networks, a new mode of memory manifestation seems to have taken the interest of discourse analysts: the memories that manifest themselves in digital materialities, whose results can be summarized as follows: (1) the memory manifested in digital machines is a memory with no subject and no history; (2) memory is compared to data piled up by addition and accumulation and, for this reason, can be treated as data devoid of a being-subject of language. In this sense, we propose to demonstrate that, on the contrary, this memory, in digital materialities, keeps in itself a necessarily ontological character, which is why it was called memory-event. The formal evidence, which allowed such an understanding, is based on the idea that what guarantees the existence of the digital world is the appearance of a phenomenon known as software: a historical object that enables the existence of a digital society. Such society, when using computer technology, establishes language relations in the digital world, which are manifested in the material form of the software. This implies assuming that event-memory, in order to exist, in digital, depends on the existence of language and, therefore, on a human being who manifests himself through software, as a product of computer technology. Once the phenomenon studied was highlighted, we point out that, in order to understand the formal evidence, it was necessary to build a methodological path that would enable the verification of the existence of such evidence. Thus, the methodological path followed in relation to the phenomenon studied were: 1) description and interpretation of the appearance of software in modern society, whose initial movement was based on the previous understanding that, without this phenomenon, what we call today digital world, it would not exist; 2) unveiling and interpreting the language, as an event, in the making of the technique and in the interactions through software; 3) unveiling and description of the role of historicity in the enunciative-discursive manifestation of event-memory, in digital materialities. The results, provided by the phenomenological and dialogical-discursive method, allowed us to highlight the phenomenon of memory that was hidden when we observed the software, indicating that this event-memory, in digital, manifests itself through the language that the being-there it enunciates, and also, through language acts performed by the machine itself (the software)

during the moment when the being-there interacts in digital materialities. The results found allow us to conclude that the event-memory, in the digital, keeps traces of a being-subject-of-language and, therefore, it has an agglutinating force, which can be verified when the discourses manifest, in the modes of discursive construction or discursive resumes in digital. Thus, it is possible to affirm that the event-memory, in the digital, keeps the memory of the human being and his historicity.

Keywords: Memory. Software. Digital. Language and discourses.

RESUMEN

Nuestro objetivo, en este estudio, fue comprender la memoria-acontecimiento en las materialidades digitales y sus formas de manifestación en el software, a través del lenguaje en forma de enunciados /discursos. Desde el siglo XX, la memoria ha sido objeto de interés en los estudios lingüísticos, especialmente en los enfoques del análisis del discurso de línea francesa y dialógica cuando el fenómeno de la memoria se ha correlacionado con el discurso. Hoy, con la difusión generalizada de la tecnología informática, en un mundo cada vez más conectado por las redes sociales, un nuevo modo de manifestación de la memoria parece haber captado el interés de los analistas del discurso: las memorias que se manifiestan en materialidades digitales, cuyos resultados se puede resumir de la siguiente manera: (1) la memoria que se manifiesta en máquinas digitales es una memoria sin sujeto y sin historia, (2) dicha memoria se compara con los datos agrupados por adición y acumulación y, por lo tanto, pueden tratarse como datos carentes de un sujeto del lenguaje. Demostramos que esta memoria, en las materialidades digitales, conserva en sí misma un carácter necesariamente ontológico, por lo que lo llamamos de memoria-acontecimiento. La evidencia formal que permitió tal comprensión encuentra su fundamento en la idea de que lo que garantiza la existencia del mundo digital es el surgimiento de un fenómeno conocido como software. Una vez que destacado el fenómeno estudiado, señalamos que, para comprender la evidencia formal, era necesario construir una ruta metodológica que permitiera verificar la existencia de dicha evidencia. Tal camino se encuentra en las fronteras de la filosofía fenomenológica de Heidegger y el dialogismo de Bajtín, lo que nos permitió comprender el carácter ontológico, histórico y dialógico del fenómeno del software. El movimiento metodológico fue: 1) descripción e interpretación del surgimiento del software en la sociedad moderna, cuyo movimiento inicial se basó en la comprensión previa de que sin este fenómeno, lo que llamamos hoy el mundo digital, no existiría; 2) mostrar e interpretar el lenguaje como un acontecimiento, en la técnica misma y en las interacciones a través del software; 3) presentación y descripción del papel de la historicidad en la manifestación enunciativa-discursiva de la memoria-acontecimiento en las materialidades digitales. Los resultados, proporcionados por el método fenomenológico y dialógico-discursivo, nos permitieron mostrar el fenómeno de la memoria que estaba oculto en el software, lo que indica que esta memoria-acontecimiento, en el mundo digital, se manifiesta a través del lenguaje que enuncia el ser y, también, a través de actos de lenguaje realizados por la propia máquina durante el

momento en que el ser-ahí interactúa en las materialidades digitales. Los resultados nos permiten concluir que la memoria-acontecimiento, en lo digital, mantiene rastros de un ser-sujeto-de-lenguaje y, tiene una fuerza vinculante, que puede verificarse cuando el discurso se manifiesta, en los modos de construcción discursiva en lo digital. Por lo tanto, es posible afirmar que la memoria-acontecimiento, en digital, conserva la memoria del ser humano y su historicidad.

Palabras-clave: Memoria. Software. Digital. Lenguaje y discurso.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - ENIAC (Eletronic Numerical Integrator and Computer).....	160
Imagem 2 - Computador de segunda geração.....	161
Imagem 3 - Intel 4004 primeiro chip criado.....	162
Imagem 4 - Computador de terceira geração.....	162
Imagem 5 - Computador de quarta geração com <i>Software</i> embarcado.....	163
Imagem 6 - Smalltalk, computador com interface homem-máquina.....	166
Imagem 7 - Primeira interface do <i>Software</i> Facebook datada de 2005.....	171
Imagem 8 - Interface do <i>Software</i> Facebook em 2019.....	173
Imagem 9 - Interface do <i>Software</i> Facebook em hebraico.....	175
Imagem 10 - Mensagem de erro na interface homem-máquina do Facebook.....	177
Imagem 11 - Interface homem-máquina do Facebook. Módulo pesquisa.....	180
Imagem 12 - Aviso dado na interface homem-máquina do Facebook.....	183
Imagem 13 - Interface homem-máquina do gmail. Módulo spam.....	184
Imagem 14 - Interface homem-máquina da página da SEDUC/PE.....	185
Imagem 15 - Memórias materializadas na interface do Facebook.....	189
Imagem 16 - Memórias na interface do Facebook.....	190
Imagem 17 - Memórias guardadas na mecânica do <i>Software</i> Facebook.....	197
Imagem 18 - Memórias guardadas na mecânica do <i>Software</i> Google.....	198
Imagem 19 - Memórias guardadas na mecânica do <i>Software Google Maps</i>	199
Imagem 20 - Memórias resgatadas por ser-aí no <i>Software</i> Facebook.....	201
Imagem 21 - Memórias guardadas e resgatadas no Facebook.....	204
Imagem 22 - Notícia: revista Veja em 14 de abril de 2015.....	205
Imagem 23 - Comentários avaliativos.....	206

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
1.1	OS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DO ESTUDO.....	33
1.2	DIALOGISMO.....	33
1.3	A QUESTÃO HERMENÊUTICA.....	62
1.4	FRIEDRICH SCHLEIERMACHER.....	62
1.5	WILHELM DILTHEY.....	67
1.6	MARTIN HEIDEGGER E HANS-GEORG GADAMER.....	73
1.7	SOBRE A FENOMENOLOGIA.....	86
1.8	OS PRIMEIROS A PENSAR NA FENOMENOLOGIA ENQUANTO MÉTODO.....	86
2	A MEMÓRIA.....	94
2.1	O CONCEITO DE MEMÓRIA NA FILOSOFIA.....	94
2.2	A MEMÓRIA NAS CIÊNCIAS DA BIOLOGIA DO HOMEM.....	102
2.3	A MEMÓRIA (METÁLICA) NA ANÁLISE DE DISCURSO FRANCESA.....	111
2.4	A MEMÓRIA NA DIALOGIA DE BAKHTIN.....	120
3	INDICAÇÃO PRELIMINAR SOBRE A MEMÓRIA NAS MATERIALIDADES DIGITAIS.....	129
3.1	SOBRE A MATÉRIA E A FORMA NO DIGITAL.....	129
3.2	A EXISTÊNCIA DA MEMÓRIA-ACONTECIMENTO NAS MATERIALIDADES DIGITAIS.....	130
4	ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO FENÔMENO.....	158
4.1	O FENÔMENO <i>SOFTWARE</i>	158
4.2	A LINGUAGEM COMO AQUILO QUE SE MANIFESTA NO <i>SOFTWARE</i>	168
4.3	A MEMÓRIA NAS MATERIALIDADES DIGITAIS.....	187
5	AO MODO DE UMA CONCLUSÃO.....	209
	REFERÊNCIAS.....	219
	GLOSSÁRIO.....	230

1 INTRODUÇÃO

É possível dizer que nosso estudo está situado nas fronteiras em que a filosofia fenomenológica de Heidegger (2012) e a dialogia de Bakhtin (1981) se encontram. Nessa perspectiva movemo-nos em direção a um tema ainda pouco explorado na literatura linguística: a questão da memória nas materialidades digitais.

Desde que os estudiosos da linguagem passaram a considerar e a teorizar sobre a existência do discurso, a temática da memória ganhou um lugar significativo na Ciência Linguística. Isso pode ser percebido quando direcionamos a atenção sobre a noção de memória, que vem sendo, desde o século XX, desenvolvida no campo do discurso. E aqui, cito apenas como título de exemplificação inicial, na chamada vertente francesa da Análise de Discurso¹, os trabalhos de Courtine (1981) que versam sobre a noção de memória discursiva, ou mesmo, os trabalhos de Pêcheux (1999), as reformulações feitas por Moirand (2000) sobre a noção de memória interdiscursiva, ou ainda, os trabalhos de Paveau (2006; 2013) sobre como as palavras, os significados e os discursos são transmitidos, tendo, por base, a memória e a cognição.

Não obstante, a memória parece também ter sido objeto de interesse no campo dos estudos da linguagem, como é o caso da *Teoria dialógica de discurso*, o que é perceptível quando revisitamos alguns dos escritos de Mikhail Bakhtin sobre o tema, especialmente as obras *A Cultura Popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais* (BAKHTIN, 1993), *Estética da Criação Verbal* (BAKHTIN, 1997) e, *Problemas da Poética de Dostoiévski* (BAKHTIN, 1981), quando o autor vai se referir à constituição de um gênero em declínio: a sátira menipéia. Assim sendo, a percepção acerca da noção de memória, como podemos observar, parece não ser estranha ao campo dos estudos da linguagem e do Discurso, seja em sua vertente francesa ou russa.

Mas podemos dizer que foi a partir do século XX que a humanidade entrou na chamada era digital², o que trouxe, como consequência, o surgimento de outra concepção de

¹ Chamamos ‘Análise de Discurso francesa’ àqueles trabalhos que partem da perspectiva pensada por Pêcheux e seus colaboradores a partir de meados dos anos 1960.

² Foi no Século XX que se deu a construção do primeiro computador para uso geral.

memória: aquela encontrada nas materialidades digitais. As primeiras investigações a respeito do tema começaram a ser tratadas no quadro teórico e metodológico dos estudos da Análise de Discurso francesa, no Brasil, com a linguista e analista de discurso Eni Orlandi (1996; 2001), que passa a fazer uma série de reflexões sobre a relação entre a memória e a televisão. Para Orlandi (2001), a tevê (a máquina) anularia a memória, reduzindo-a a uma sucessão de fatos com sentidos (ou dados), o que pode ser descrito como uma repetição sem memória que apaga a memória histórica e, ao mesmo tempo, substitui essa memória por uma metálica. Assim sendo, a memória metálica, conceito cunhado por Orlandi (1996; 2001) para descrever esse fenômeno, é evidenciada como portadora de outra materialidade formal bem distinta da memória histórica e da memória discursiva. A memória metálica, a memória da máquina, não se produz pela historicidade, mas por um constructo técnico, sendo marcada pela quantidade e não pela historicidade (ORLANDI, 1996, 2001, 2010).

Nessa perspectiva empreendida (ORLANDI, 2001), a memória metálica seria, então, um simulacro em que tudo se passa no nível do dizer acumulado, em que a constituição dos sentidos se perde e, além disso, essa memória possuiria a especificidade de ser horizontal (e não vertical), não havendo, desse modo, estratificação em seu processo, mas distribuição em série. É a partir desse entendimento que Orlandi (2001, p.181), afirma que: “a memória metálica trabalharia para que nossa memória discursiva não trabalhasse, para que, quando titubearmos, à beira do sem-sentido, discursos disponíveis com seus 'conteúdos' já lá, nos estejam à mão”. Trata-se, conforme a autora (ORLANDI, 1996, p.15-16), de uma memória formada por adição e acúmulo “que ‘lineariza’, por assim dizer, o interdiscurso, reduzindo o saber discursivo a um pacote de informações, ideologicamente equivalentes, sem distinguir posições”³.

Entre os que pensam sobre a existência da memória metálica (técnica), estão: Dias (2004), para quem a memória metálica é uma memória já-dada; Schmitt (2003; 2005) que considera o ciberespaço como um contexto de produção da linguagem em que a memória metálica surge como oposição à memória discursiva, e Mendonça (2004) que estabelece uma diferenciação entre memória metálica (a que produz sempre o mesmo) e a memória histórica (a que é sujeita a falha). Comum a todos os que estão dedicando-se a pensar o conceito de

³ É bem verdade que a teorização inicial, que antecede nosso trabalho, foi feita em uma época em que as interações online ainda estavam chegando ao mundo. Este fato talvez justifique o modo como a autora compreendeu inicialmente o fenômeno da memória metálica.

memória metálica, é a noção de que essa memória é composta apenas por adição e acúmulo, que ela produz sempre o mesmo e que ela não possui o elemento histórico, sendo tratada como a-histórica⁴.

Não obstante, esse modo de pensar o conceito de memória metálica, através da exclusão da historicidade, parece-nos problemático, uma vez que, ao assumi-lo como válido, o analista de discurso é forçado a excluir a historicidade da memória e, sem ela, acaba-se por excluir a possibilidade de criação de metáforas, tornando-se impossível a transferência e/ou os deslizamentos dos sentidos nos discursos proferidos pelo homem acerca da memória. Dito isso, é possível sugerir também que, na medida em que os estudiosos da linguagem/discurso assumem a existência de uma memória metálica, parecem negligenciar algo essencial: a ideia de que a memória depende da linguagem para existir e, por esta razão, não é possível separá-la do homem e da história.

Reconhecemos que embora tenham lançado luzes sobre a noção de memória metálica, durante o desenvolvimento inicial do conceito pelos analistas de discurso, a memória acabou sendo separada do homem e da história. Tal fato, intuímos, acaba por levar os estudos enunciativos-discursivos ao domínio dos objetos ônticos no qual toda e qualquer forma de presença de ser é relegada ao segundo plano.

Não obstante, consideramos a memória como um atributo de um ser de linguagem que depende dela para existir, diferentemente da ideia de memória metálica que é tomada enquanto algo desprovido de um ser-sujeito-de-linguagem. Podemos afirmar que a intuição primeira que guia o presente estudo tem, como posição prévia, a memória enquanto uma *coisa* que existe na linguagem, o que, necessariamente inclui o homem que a produz.

Por conseguinte, entendemos que o adjetivo *metálica*, do grego μεταλλικά [*metalliká*], posposto ao substantivo memória, remeta a uma *objetualidade mecânica*, muito distante, portanto, do fenômeno que nos ocupa no presente estudo: *a memória deixada pelo ser humano nos meios digitais*⁵.

⁴ Essa posição inicial, dentro da própria Análise de Discurso de orientação francesa, parece não ser consenso. Há autores (Grigoletto e Gallo, 2015) que pensam a memória metálica como portadora de uma certa historicidade, que compreendem que não se pode separar a memória da máquina da memória discursiva. Essa perspectiva será tratada por nós no capítulo sobre a retomada teórica.

⁵ Ou dito de outro modo: o uso do termo ‘memória metálica’ acaba levando o analista a considerar que tais memórias não possuem o elemento histórico, são dados. Ao optarmos por renomear esse fenômeno por

Por esta razão partimos do pressuposto de que esta memória, sendo inseparável do homem e de sua historicidade, guarda, em si, um caráter necessariamente ontológico, de *acontecimento do ser*. Daí a considera-la, em nosso estudo, como uma memória-acontecimento⁶ nas materialidades digitais, para fazer referência ao fenômeno das memórias humanas que são percebidas nas máquinas digitais. Isso implica assumir, de imediato, que tais memórias são produzidas e deixadas nas máquinas, em forma de linguagem, pelo homem, enquanto um ser humano histórico.

Para argumentarmos em prol de nossa hipótese, da existência de uma memória-acontecimento nas materialidades digitais, abordaremos o tema da memória nas *perspectivas onto-fenomenológica e dialógica*.

Isso nos leva, de imediato, a assumirmos uma intuição *a priori* acerca do fenômeno da memória-acontecimento, guiada pela observação desse fenômeno nas materialidades digitais a qual nos permite pressupor, como um *indício formal*, que: 1) o *software* seja um fenômeno histórico que possibilita a existência de uma sociedade que tem, na experiência digital, seu modo de acontecimento de ser; 2) a linguagem, que é produzida por uma comunidade digital, manifesta-se na forma do *software*; 3) a memória-acontecimento, para existir, no digital, depende da existência da linguagem e, por conseguinte, de um ser humano que se manifesta pelo *software*, enquanto um produto da técnica informática.

memória-acontecimento, estamos trazendo o homem e o histórico como domínios de análise. Estamos dizendo, em suma, que, as memórias encontradas nas materialidades digitais, são memórias de ser-aí enquanto ser histórico.

⁶ Acontecimento é aqui entendido com Heidegger (2005). Segundo Inwood (2002, p.02), em seu dicionário Heidegger: “o termo mais geral para um acontecimento é Ereignis, de sich ereignen, “acontecer, ocorrer”. As palavras vêm de Auge, “olho”, e até o século XVIII eram grafadas Eraugnis, ediugnen, lil. “colocação/colocar diante do olho, vir-a-ser/ tornar-se visível” - o que Heidegger sabia (ACL, 2<S0/129). Heidegger também usa Ereignung (Eraugnullg), “acontecimento-apropriador”, que é similar a Ereignis, porém mais verbal”. O termo ‘acontecimento’ está presente em toda a obra de Heidegger e é desse termo que derivamos o entendimento da expressão ‘memória-acontecimento’, a qual deve ser entendida aqui como a memória da vivência que ser-aí carrega. Essa vivência tem uma dimensão necessariamente onto-fenomenológica. Heidegger (1999, p.75) vai mostrar que “as vivências são acontecimentos, na medida em que elas vivem a partir do próprio (Eigenen) e a vida vive apenas assim”. Por serem acontecimentos que marcam a experiência de ser-aí na vida de fato vivida, a memória enquanto acontecimento, é anterior ao estado da técnica. Por essa razão, decidimos no presente estudo marcar com o termo ‘materialidades digitais’ as memórias que acontecem por intermédio do aparecimento da técnica informática. A questão do acontecimento (Ereignis), no presente estudo, está ligada também ao modo de proceder a análise referencial do nosso fenômeno, está ligada com a estrutura fenomenológica.

A noção de *indício formal*, segundo Heidegger (2010; 1994), é aquilo que deve anteceder a explicação fenomenológica. Ao mesmo tempo que o indício formal indica a possibilidade de existência de um fenômeno, ele é o aparato que o analista utiliza para evitar as generalizações ou as formalizações positivistas.

Desse modo, é possível afirmar que o indício formal, enquanto uma etapa que deve anteceder a descrição fenomenológica, é aquilo que vem antes de qualquer orientação teórica prévia. Essa forma de compreender o que será percebido, difere radicalmente da postura científica positivista, na qual a orientação teórica precede a observação do fenômeno. Nas palavras de Hebeche (2001, p.07), “os ‘indícios formais’ dizem respeito a um paradoxo: mostrar os fenômenos da vida fática sem encobri-los pela explicação teórica”. O indício formal parece pertencer, pois, à própria constituição do método fenomenológico. Ele antecede o que é teórico e é constitutivo do próprio método fenomenológico.

Assim sendo, a apreensão do indício formal, no fenômeno em estudo, só será possível se abordada numa perspectiva temporal, tomando-se a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, como um fenômeno cujo aparecimento acontece no próprio curso histórico de produção da técnica informática. Essa questão já havia sido evidenciada na nossa dissertação, (SOUZA, 2010), intitulada ‘*Software: esboço de um estudo para as ciências da linguagem*’, na qual foi feita uma análise e descrição da natureza do *software*, constatando-se que ele é uma máquina, um produto elaborado pela técnica informática, complexamente hierarquizado, que possui uma estrutura gráfica de natureza histórica e linguística a qual interage com uma estrutura mecânica.

Assim, quando pensamos na manifestação da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, não estamos nos remetendo a um objeto e sua objetualidade (a *tevé*), a um dado formado por adição e acúmulo, mas sim, a um indício formal, o *software*, que indica a existência do digital. Esse indício é um fenômeno que tem seu acontecimento em um dado tempo histórico. Ele é o ente que, na era da técnica informática, permite a manifestação da memória-acontecimento no digital.

Por conseguinte, ao pensarmos sobre esse fenômeno, o *software*, buscamos compreender como se manifesta a memória-acontecimento nas materialidades digitais. Nesse sentido, o *fundamentum absolutum* para a manifestação desse fenômeno, o histórico, é o movimento que nos remete para a questão mesma do pensar este fenômeno. Ele nos fornece a abertura e a possibilidade de interpretação, sem levar o fenômeno para uma redução formal e,

ao mesmo tempo, servindo como elemento que nos permite trazer o homem, o ser-aí, humano, para o centro da compreensão da memória.

Conforme já discutimos anteriormente, a problemática da memória (metálica), nas materialidades digitais, havia sido inicialmente concebida, no âmbito dos estudos discursivos, numa perspectiva analítica na qual o ôntico⁷, o ontológico⁸, o fazer da técnica e o histórico não haviam sido tomados em consideração. Ora, como estamos tentando demonstrar, a desconsideração de tais elementos significa também desconsiderar as (inter)subjetividades e as manifestações de linguagem que acontecem no digital. Nessa direção intuímos que “o problema do histórico não corresponde a uma aporia conceptual ou a uma indeterminação teórica. Se assim fosse, a sua resolução dependeria exclusivamente de um levantamento sucessivo de incógnitas, alimentado pela miragem científica de um significado total”, como já demonstrado por Dias (2011, p.40).

Daí a pleitearmos que, para compreender o histórico, faz-se necessária uma explicação hermenêutica⁹, a qual, segundo Heidegger (2005), não deve ser tomada em seu sentido limitado e restrito¹⁰. Ao contrário, ela é a chave para que possamos aproximar-nos da facticidade¹¹ do ser-aí¹² e o caráter ontológico da *presença*. Por conseguinte, ao considerarmos a facticidade heideggeriana (HEIDEGGER, 2005), pretendemos, com isso, compreender a memória-acontecimento em sua historicidade, não nos limitando a descrever, apenas, a sua objetualidade.

Por conseguinte, cabe esclarecer ainda que esse estudo tem como finalidade indicar a possibilidade de manifestação da linguagem e da memória-acontecimento no digital, ou seja, como percebemos esse acontecimento na técnica informática. Nesta perspectiva, partimos de dois pressupostos que guiam nosso trabalho: 1) de que a existência da memória, no digital, é dependente da existência de um artefato tecnológico (o *software*), elemento no qual a linguagem pode se revelar e no qual todos os textos e discursos, no digital, podem estar

⁷ O ôntico, na concepção filosófica heideggeriana (2009), diz respeito ao ente, ao fenômeno (aquilo que se deixa mostrar) ao imanente; equivalente a empírico.

⁸ O ontológico, na concepção filosófica de Heidegger (2009), diz respeito ao ser, é o que está por detrás e vai além do fenômeno que se manifesta.

⁹ Segundo o dicionário Heidegger, escrito por Inwood (1999, p.79) Hermeneutik significa "interpretação, interpretação da facticidade, isto é, de nosso próprio Dasein"

¹⁰ Como técnica de interpretar textos.

¹¹ situação própria do ser-aí, o ser humano que foi lançado ao mundo. É o fato que somos forçados a nos confrontar, a existência humana. Vide Heidegger (2005).

¹² Também chamado de Dasein por Heidegger (2005) diz respeito ao homem como ser existente, ser-no-mundo.

alocados (SOUZA, 2010); 2) que a *técnica*, que permitiu o aparecimento desses artefatos, dessas máquinas digitais, não é a mesma coisa que a *essência da técnica* referida por Heidegger (1995).

Nessa perspectiva definimos, como objetivo geral, compreender a memória-acontecimento nas materialidades digitais e suas formas de manifestação, em ambiente digital, através da linguagem expressa em forma de enunciados e discursos que se manifestam na forma verbo-visual dos *softwares*.

Quanto aos objetivos específicos, propomo-nos a:

- 1) desvelar e interpretar o *software* como um fenômeno digital no qual a linguagem, em forma de enunciados e discursos pode se manifestar¹³;
- 2) desvelar e descrever, através da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, a dinâmica enunciativa/discursiva da manifestação da linguagem no *software*;
- 3) desvelar e descrever o papel da historicidade na manifestação enunciativa-discursiva da memória-acontecimento, nas materialidades digitais.

Por conseguinte, embora reconheçamos que as formulações teóricas, desenvolvidas pelos cientistas da linguagem, tenham permitido o desvelamento da manifestação ôntica da memória, no digital, estas ainda não nos remetem ao desvelamento da natureza dessa manifestação, nem tão pouco ao discurso, ao sujeito e ao sentido.

Por esta razão pretende-se explorar justamente o caráter ontológico e histórico dessa manifestação, expressa em forma de enunciados/discursos da/sobre a técnica informática, considerando-se que estes discursos circulam necessariamente na facticidade da vida, estando, portanto, sujeitos ao processo de mudanças e de transformações temporais inerentes à historicidade.

Para que possamos abordar a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, enquanto fenômeno a ser estudado, tomaremos, como ponto de partida, o método

¹³ Lê-se, na página 60, de *Ser e Tempo*, que “um fenômeno é constitutivo da manifestação” na medida em que ele se manifesta no “sentido de um anúncio através de algo que se mostra”. É nesse sentido que utilizamos nesse estudo a expressão “manifestar”, aquilo que aparece.

fenomenológico¹⁴. Para esse fim faz-se necessário que voltemos, primeiramente, para a própria explicação do que venha a ser um fenômeno, ou seja, o que constitui *o que da pesquisa em curso*.

Na perspectiva de Heidegger (2005, p.58), “os *phainomena* (os fenômenos) são o conjunto daquilo que está ao claro ou pode ser conduzido à luz, e que os gregos identificavam, às vezes, simplesmente como *ta onta* (os entes, o ente)”. E prossegue (p.35): “a fenomenologia é o modo de acesso ao que deve tornar-se o tema da ontologia; ela é o método que permite determinar o objeto da ontologia, legitimando-o. A ontologia somente é possível como fenomenologia”.

Assim, uma vez posto em evidência o conceito preliminar de fenômeno, e considerando que estamos tomando o fenômeno como fenomenológico, o que implica dizer que há, nessa posição, um caminhar para o ontológico, iremos nos voltar, agora, para a fenomenologia. Falar em fenomenologia, é falar, como afirma Waelhens (1955), antes de tudo, em um princípio metodológico.

Assim sendo, ao tomar a fenomenologia como princípio metodológico, passamos a ter a compreensão prévia de quatro questões essenciais para a análise desse fenômeno. O primeiro, dessa quadratura, parece indicar que a existência do digital é uma realidade. O segundo remete a intuição de que o *software* é um fenômeno que, em ambiente digital, possibilita a manifestação de outros fenômenos. O terceiro, sugere que a memória, nas materialidades digitais, manifesta-se na forma material dos *softwares*. E o quarto, para que haja essa manifestação, faz-se necessário a existência da linguagem.

Quanto à fenomenologia, enquanto método de pesquisa, que permite o acesso ao que está encoberto, esta foi inicialmente formulada pelo filósofo e matemático alemão Edmund Husserl (1986). O método fenomenológico de Husserl parte da suspensão do juízo em relação ao mundo dado, ao mundo transcendente, na *epoché*, na suspensão da consciência. Trata-se, pois, de um método em que a redução do fenômeno é posta como forma de se chegar a uma essência.

¹⁴ A discussão sobre o que vem a ser fenômeno e fenomenologia será detalhada no capítulo I deste trabalho. Acreditamos que a antecipação do método escolhido para analisar o caso da memória, possa corroborar para compreensão prévia por parte do leitor a respeito do próprio método.

Dito isto, e considerando o pioneirismo de Husserl (1986) a respeito da construção do método fenomenológico, é preciso assinalar que, na formulação desse trabalho, afastamo-nos da fenomenologia, tal como pensada por Husserl (1965, 1986, 2008), por entendermos que essa redução transcendental da investigação fenomenológica não nos possibilita pensarmos o fenômeno em sua historicidade e fundamentado na *presença*. Ao contrário, na concepção fenomenológica de Husserl (2008) sugere-se a intencionalidade de um estado de consciência a qual pressupõe sempre a consciência de algo. Trata-se, pois, de uma visão cartesiana fundada na experiência do sujeito cognoscente que apreende, quase que de uma vez, a representação interna de um dado, de um objeto exterior a si.

O método fenomenológico, diferentemente de outros métodos, não parte de hipóteses casuais, não elege nenhum objeto particular como correlato. Tais objetos, são entes, coisas que se assemelham mais a um objeto mudo, do qual nada se pode buscar ou receber. O método fenomenológico consiste não em colocar esses objetos, esses entes, como ponto de partida, mas como já assinalado por Heidegger (2005): “deixar vir à presença”. Nesse sentido, concordamos com Gadamer (1997, p. 386) quando o filósofo alemão observa que “Heidegger opõe, à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre fato e essência, sobre a qual ela repousa, uma exigência paradoxal”.

A experiência mental, proposta por Husserl (2008) é, em última análise, o que vai permitir, a Heidegger (2005), fazer a passagem da consciência para a pre-sença. Para ele (HEIDEGGER, 2005), a experiência mental é transcendente. Ela não é encontrada na consciência, mas no *aí*. Assim sendo, a passagem da consciência fenomenológica para o ser-aí (*Dasein*), feita por Heidegger (2005), fundamenta-se justamente na razão de ser da transcendência.

Parece-nos que Heidegger (2005, p. 66) ao tratar da fenomenologia tentou demonstrar que “(...) num sentido extraordinário, o que se mantinha “velado” ou voltara “novamente a encobrir-se”, ou ainda, só se mostra ‘desfigurado’, não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes”. O aceno a este *gesto* de Heidegger (2005) significa admitir que a fenomenologia é, pois, ontologia, e o oposto também é verdadeiro. A passagem acima citada, extraída da obra *Ser e Tempo*, conduz-nos a pensar que a fenomenologia também é a ciência do ser, no sentido que Aristóteles empregara originalmente na metafísica. Assim sendo, faz-se necessário assinalar que, nesse estudo, pensamos, pois, o conceito de fenômeno com Heidegger (2005),

ou seja, o fenômeno aqui tratado é visto por um prisma fenomenológico e é a via de acesso ao modo de verificar o que está velado.

Por conseguinte, iremos nos deter, no presente estudo – sem perder de vista a possibilidade fenomenológica de averiguar o *software* como o *locus* de manifestação da memória-acontecimento nas materialidades digitais –, na própria manifestação da linguagem no *software*. Essa é uma questão que se manifesta também como um *indício formal*¹⁵ e que vai remeter diretamente para os modos de atualização discursiva da memória nas materialidades digitais. Tal questão será pensada aqui sob a ótica da teoria dialógica¹⁶.

Conforme já sugerido por vários estudiosos (SAMPAIO, 2019; 2016; 2012; SAMPAIO, ARAÚJO e MACEDO, 2015; BERTORELLO, 2009; SHCHYTTSOVA, 2002), Bakhtin e Heidegger parecem ter compartilhado preocupações filosóficas comuns, sendo possível reconhecer, no pensamento de ambos os filósofos, os fundamentos de uma hermenêutica fenomenológica e ontológica.

Quanto à fenomenologia, Poole (2001, p.112) sugere que Bakhtin tenha mantido uma atitude crítica em relação ao transcendentalismo de Husserl, não compartilhando de sua intersubjetividade egológica. Além disso, Poole (2001) parece também ter observado outras correspondências do pensamento de Bakhtin (2003) com o filósofo alemão Max Scheller (1980), entre elas destacando-se a ideia de interação, entendida como decorrente da reciprocidade entre o *eu* e o *outro*, na medida em que carrega, em si, um problema filosófico que se reflete no problema fenomenológico da consciência do mundo externo. Não obstante, na obra *Para uma filosofia do Ato*, quando o filósofo (BAKHTIN, 2003) vai tratar das questões do inteligível (plano das categorias), e do sensível, (plano da percepção), ele parece aproximar-se da redução fenomenológica de Husserl (1986) e de Merleau-Ponty (1999), ao sugerir o retorno às *coisas mesmas* e ao mundo vivido e percebido.

O que é possível sugerir, até o momento, ao assumirmos a fenomenologia como método de análise, é que o caminho metodológico, escolhido por nós, para a interpretação do

¹⁵ O indicio formal foi elaborado por Heidegger durante o semestre de inverno de 1921/1922 e pode ser compreendido como uma sinalização sobre algum fenômeno. Como indicio formal, o fenômeno é pensado em sua totalidade.

¹⁶ Sobre essa questão sugerimos a leitura de Sampaio (2013), que no texto “Dimensão ontológico-hermenêutica no pensamento ético bakhtiniano e heideggeriano e construção do sentido”, demonstra a relação entre a filiação fenomenológica onto-hermenêutica e os temas tratados por Bakhtin.

fenômeno da memória, nas materialidades digitais, permite-nos uma abordagem diferente daquela dos métodos científicos tradicionais¹⁷. Interpretar este movimento, mesmo que de forma provisória, é essencial e surge como possibilidade de compreensão do fenômeno *memória nas materialidades digitais*; isto poderá ser melhor percebido se colocarmos em evidência a manifestação de outro fenômeno, a linguagem na facticidade da vida. Fazer esse movimento, trazer outro fenômeno para verificar seu funcionamento no primeiro fenômeno que possibilita a existência do digital (o *software*), em sua concretude, não nos desvia o olhar da manifestação fenomenal. Ao contrário, traz o fenômeno (a linguagem) para o centro da interpretação hermenêutica.

Assim sendo, o caminho que escolhemos percorrer para analisar a memória, nas materialidades digitais, passa pela manifestação da linguagem e do acontecimento do ser¹⁸. Nesta perspectiva, a intuição que nos leva a direcionar a nossa atenção para a linguagem, é respaldada pela assertiva da verdade apodítica, segundo a qual sem linguagem não existe memória. Aqui cabe destacar que a noção de memória tem sua origem na linguagem e, na medida em que se afasta de sua expressão originária, ela passa a assumir, enquanto um ente da existência, propriedades de natureza mais objetiva. Ou seja, ela torna-se coisa e, como tal, é possível determinar sua coisidade. Disso decorre o fato de a memória servir aos estudos da biologia, da psicologia, da filosofia, da ciência da computação, etc. No entanto, é no fluxo do acontecimento que ela sempre retorna ao seu sentido original, mesmo não continuando a ser aquilo que era antes. Dessa forma, podemos afirmar que a memória tem seu início na linguagem, voltando-se para ela, tendo em vista ser esse o seu modo peculiar de existência. O fundamento dessa observação será desenvolvido ao longo deste trabalho tendo, por base, respectivamente, o dialogismo¹⁹ bem como a hermenêutica da facticidade de Heidegger (2012).

Dessa forma, ao fazermos a opção por uma hermenêutica onto-fenomenológica enquanto método, para descobrir aquilo que se encontra velado, estamos optando pelo direcionamento filosófico de abordagem dos fenômenos de linguagem, na vida de fato vivida, a qual se diferencia dos métodos tradicionalmente utilizados nas ciências positivas.

¹⁷ E assim tem que ser, pois, ao contrário do ‘fazer ciência tradicional’, nosso objeto de estudo não nos é dado previamente, é preciso utilizar um método que permita vir à luz o fenômeno que será objeto de reflexão, esse método é a fenomenologia.

¹⁸ O que aparece e o que se revela.

¹⁹ De Buber (2002) e Bakhtin (1981).

Em relação a esta última, seu modo natural de ver o mundo ofereceria apenas um acesso primário de conhecimento desse mesmo mundo. Como já criticara Bakhtin (2015), a ciência aborda o sujeito como uma coisa, um objeto mudo, que é falado por um outro sujeito cognoscente. Deste ponto de vista, portanto, as ciências positivas seriam apenas *uma forma monológica* de conhecimento a qual seria incapaz de abarcar aquilo que se auto-revela. Ao contrário, na perspectiva bakhtiniana (BAKHTIN, 2015), o sujeito só pode ser devidamente “percebido e estudado” de forma dialógica:

as ciências exatas são uma forma monológica de saber: o intelecto contempla uma coisa e emite um enunciado sobre ela. Ai só há um sujeito: o cognoscente (contemplador) e falante (enunciador). A ele só se contrapõe a coisa muda. Qualquer objeto do saber (incluindo o homem) pode ser percebido e conhecido como coisa. Mas o sujeito como tal não pode ser percebido e estudado como coisa porque, como sujeito e permanecendo sujeito, não pode tornar-se mudo; consequentemente, o conhecimento que se tem dele só pode ser dialógico (BAKHTIN, 2015, p.400)

Por conseguinte, propomo-nos a fazer uma interpelação que se afaste do método científico positivista em relação às formas de abordagem do sujeito e de sua compreensão. Este caminho, que sinaliza em direção a uma compreensão hermenêutica do sujeito, já foi sinalizado pelas filosofias de Bakhtin (2015) e Heidegger (2005). Trata-se, pois, de uma abordagem que não pode ser pautada por hipóteses causais, que sugerem uma verdade absoluta que se pretenda demonstrar, como o faz a ciência tradicional, mas orientada pelo pensamento de um sujeito que, na metáfora heideggeriana (HEIDEGGER, 2005) da *clareira*, em seu jogo de luz e sombra, permite iluminar a percepção/compreensão da *presença* daquilo que se desvela/revela na facticidade do mundo. Desta forma, o fenômeno é, ele próprio, o *dado*, visto que ele já está desde sempre *aí*.

Assim sendo, a hermenêutica, na perspectiva onto-fenomenológica de Heidegger (2005) possibilita, pois, a compreensão e a interpretação de um fenômeno na medida em que ele nos remete ao *Dasein*²⁰. Trata-se, pois, de uma hermenêutica da facticidade, uma hermenêutica que não está preocupada com a estrutura de uma consciência subjetiva, mas com a verdade como *aletheia* cujo acesso, à compreensão, acontece através de “um modo de conhecer existencial” (HEIDEGGER, 2012, p. 24).

²⁰ O ser-no-mundo, o ser-aí

De nosso ponto de vista, acreditamos que a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, enquanto fenômeno privilegiado, em nossa investigação, careça de uma compreensão onto-hermenêutica. Ao fazermos a opção pela abordagem de uma hermenêutica da facticidade, o fazemos com o claro propósito de investigar o fenômeno e suas propriedades fenomenais. Como sugerido por Heidegger (2012), a hermenêutica indica um ser capacitado para a interpretação e necessitado dela. Assim, a hermenêutica não será tomada, neste estudo, no seu sentido limitado e restrito, como sinônimo de técnica de interpretação de textos, mas como um método de interpretação da facticidade. Ela é o caminho para que possamos aproximar-nos da facticidade do *ser-aí* e o caráter histórico e ontológico da *presença* na técnica informática.

Portanto, a abordagem hermenêutica acerca de como se manifesta a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, é desse modo conduzida pelo fenômeno (o nascimento do primeiro *software*), e o histórico, enquanto domínio fenomenal do acontecimento do fenômeno. É, pois, ao tomar o histórico como domínio fenomenal que poderemos nos direcionar para o caráter ontológico da técnica cuja intuição provisória, (posição prévia), nos possibilitará o distanciamento necessário para que não tratemos a questão da memória como uma questão ôntica, ou seja, como uma mera objetualidade, desprovida de um ser-sujeito e desprovida de historicidade.

Para verificarmos a possibilidade de o *software* ser o *locus* de manifestação da memória-acontecimento, no digital, iremos nos voltar para a questão da técnica a fim de entendermos como o *software* surge na sociedade humana.

Nesse sentido, entendemos o vocábulo técnica de acordo com Heidegger (2007, p.11), segundo o qual “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica [...] e a essência da técnica não é de modo algum algo técnico” e que, no acontecimento apropriador²¹, a essência da técnica é um modo de desvelar os entes. A técnica é um fazer humano, ela é o modo como o homem se apropria e produz algo a partir de algo.

As questões relativas à técnica são pensadas, pois, por Heidegger (2007), como um marco na história do esquecimento do ser. Fazendo alusão à metafísica, Heidegger (2007)

²¹ O modo como se apropria, seer, a linguagem

esclarece que o *metá*, da palavra metafísica, significava *depois*; mas adiante passou a significar *através de*, *ultra*. Por esse motivo, atribui-se, à metafísica, a capacidade de significar “além das coisas físicas, naturais dos entes” (HEIDEGGER, 2007). Como enfatiza Cocco (2006, p.48), Heidegger, parece acreditar que “a metafísica produtivista, a partir de Platão, reduziu o Ser ao estatuto de uma espécie superior de ente²² que, na era tecnológica, deveria ser observável publicamente ao ser suscetível de quantificação, ou seja, observável aos olhos de um sujeito observador”.

A abertura, o modo fundamental da presença, fundamenta-se, pois, no caráter próprio da hermenêutica da facticidade. Por conseguinte, o caminho a ser trilhado, neste trabalho, é o da *percepção do fenômeno*. A linguagem é modo como ele se abre, o modo como o fenômeno deixa-se mostrar. É somente a partir da linguagem que podemos compreender e interpretar o fenômeno da memória no digital.

Na conferência “Ciência e pensamento do sentido”, proferida por Heidegger (1997, p. 49), ao tratar do fenômeno, o filósofo pondera que “todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria. Trata-se, assim, de um domínio que, às vezes, transforma-se, enquanto a objetualidade e, como tal, permanece imutável em suas características básicas”. Essa ponderação, a respeito de um novo fenômeno, leva-nos a refletir acerca da essência: “numa concepção rigorosa, a essência do ‘objeto’ propicia o fundamento para se predeterminar comportamento e procedimento” (HEIDEGGER, 1997, p.49).

Outra posição prévia, que assumimos aqui, é de que a linguagem, ela mesma, é um fenômeno que, no curso do uso da técnica informática, manifesta-se em outro fenômeno: no *software*, objeto produzido a partir da técnica. Além disso, pressupomos que a existência da memória-acontecimento, no digital, só seja possível na linguagem que se manifesta na forma material do software.

Assim sendo, o percurso metodológico a ser seguido, na descrição fenomenológica, será o seguinte: inicialmente iremos desvelar o fenômeno *software*, por termos a compreensão

²² O ente, ou para os gregos "to on" pode ser traduzido como o que existe, o concreto. É diferente de Ser, o conceito mais universal da filosofia. O que foi enviado, todo ser é ser de um ente.

prévia de que sem ele, o que hoje é chamado de ‘mundo digital’, não existiria; em seguida iremos colocar em evidência a linguagem enquanto um acontecimento que se revela no próprio fazer da técnica e nas interações sociais através de *softwares*. Por entendermos que a memória é dependente da linguagem para existir, o fenômeno da memória será o último a ser desvelado, tendo-se por base sua manifestação no próprio aparecimento da linguagem no fenômeno *software*.

Se a memória, para existir é, como pressupomos, dependente da linguagem, e se deixa notar nas dinâmicas enunciativas-discursivas em *softwares*, e se o *software* é um ente referencial do tempo histórico, será possível pressupor que, para uma interpretação onto-fenomenológica-hermenêutica, faz-se necessário considerar também o ser-aí como o ser-no-mundo que possibilitou tal surgimento. Interpretar, pois, esse movimento, enquanto domínio da interpretação fenomenológica, é pôr em evidência aquilo que se oculta na linguagem, ou seja, o ser. Para verificarmos isso, vamos tomar a linguagem enquanto um fenômeno teórico-analítico que existe na relação de posição axiológica.

Nessa perspectiva, será preciso que estabeleçamos um modo de se pensar a linguagem. Considerando a natureza dialógica do presente estudo, tomaremos a noção de linguagem nas perspectivas de Bakhtin (2015) e Heidegger (2005), ou seja, como um modo de ver o mundo que se que viabiliza *no acontecimento do ser*, no mundo da vida ou, como diria Heidegger (2010), em sua facticidade. Se a linguagem se viabiliza no acontecimento do ser, no mundo da vida, é preciso considerar também que, para uma análise do fenômeno da memória-acontecimento, faz-se necessário considerar o *eu* e o *outro* como pontos centrais da sua manifestação.

As relações entre o *eu* e o *outro*, para a construção das memórias, será aqui entendida segundo Bakhtin (2015), para quem a vivência do homem para consigo e para com o outro acontece na emanção do *eu* e do *tu*. Por conseguinte, o lugar do outro, é fundamental não só para construção do *eu*, mas para o próprio autoconhecimento (BAKHTIN, 2015). Como afirma Todorov, no prefácio da edição brasileira de Estética da criação verbal (2015, p. XXVII), “o outro é ao mesmo tempo constitutivo do ser e fundamentalmente assimétrico em relação a ele: a pluralidade dos homens encontra seu sentido não numa multiplicação quantitativa dos “eus”, mas naquilo em que cada um é o complemento necessário do outro”.

Temos de considerar que, em uma proposta na qual a ontologia, a hermenêutica, a fenomenologia e a dialogia se encontram, o fenômeno precisa ser desvelado na sua singularidade e unicidade. Assim, para compreendermos o fenômeno *memória-acontecimento, nas materialidades digitais*, e considerando que o fenômeno da memória só se manifesta no digital graças a um produto histórico que permite a manifestação da linguagem, um artefato da tecnologia, o *software*, precisamos direcionar nosso olhar para o *software* em funcionamento. Nossa percepção será orientada pelo princípio de que, para se fazer ciência, nas humanidades, é preciso sempre levar em consideração que o fenômeno não se resume à uma *coisa muda*. Ao contrário, é também participante das relações dialógicas que se instauram no espaço enunciativo-discursivo. Como já demonstrou Bakhtin (1997, p. 401), toda a compreensão compreende os seguintes atos:

- 1) A percepção psicofisiológica do signo físico (palavra, cor, forma espacial).
- 2) O reconhecimento do signo (como algo conhecido ou desconhecido); a compreensão de sua significação reproduzível (geral) na língua.
- 3) A compreensão de sua significação em dado contexto (contíguo ou distante).
- 4) A compreensão dialógica ativa (concordância-discordância); a inserção num contexto dialógico; o juízo de valor, seu grau de profundidade e de universalidade.

Neste sentido, o primeiro fenômeno a ser observado e interpretado, quando da indagação a respeito da existência da memória, nas materialidades digitais é, em si mesmo, um fenômeno histórico: o *software*. Um *Software* pode compreender desde um aplicativo para *smartphone* até um processador de textos. Por conta desse caráter plural que o nome ‘*software*’ evoca, para observarmos a manifestação da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, circunscrevemos o fenômeno em que essa memória se manifesta a três *softwares* específicos: o primeiro funciona como rede social: o *Facebook*. A escolha do *software Facebook*, enquanto fenômeno privilegiado a ser observado, é justificada em função de um outro fenômeno que nos interessa particularmente: a linguagem enquanto um acontecimento do ser, que possibilita o vislumbrar dessa memória-acontecimento.

O nome *Facebook* designa uma proposição geral, já que este *software* possui, em si mesmo, alguns módulos que funcionam quase que de forma autônoma, como por exemplo: os grupos, o *messenger*, os sistemas de notificações, as páginas, as publicidades etc. E é por este motivo que, embora tenhamos escolhido o *software Facebook*, como o fenômeno a ser

revelado, iremos direcionar nossa atenção para dois módulos que funcionam dentro do *software Facebook*. O primeiro diz respeito ao sistema de notificação e o segundo diz respeito ao espaço reconhecido como *página* na rede social. As páginas são espaços públicos que funcionam dentro da rede social.

A escolha desses dois módulos é guiada pela pressuposição de que tanto nas páginas quanto no sistema de notificação as marcas de memória podem ser melhor evidenciadas. Assim, é possível dizer que, tanto no primeiro módulo, quanto no segundo, a intuição categorial que tomamos previamente é que as manifestações da memória-acontecimento podem ser percebidas quando a linguagem estiver em uso. A escolha da rede social, enquanto fenômeno privilegiado, tem, por base, a premissa de que as redes sociais são lugares nos quais as relações alteritárias²³ e os acentos apreciativos, de natureza dialógica, tomam forma e constituem a dinâmica do ser em processo, pois nas redes sociais é possível verificar a linguagem em uso.

O segundo *software* a ser observado é o Gmail, o terceiro *software* a ser observado é o *Google maps*. A escolha desses três *softwares* para análise se deve por conta da intuição categorial de que o fenômeno da manifestação da memória-acontecimento, no digital, é constitutivo do próprio *software* e, por esse motivo, seu aparecimento é inerente a qualquer espécie ou variedade de *software*.

Em todo o caso, a tarefa, para a qual nos encaminhamos, é a da observação do fenômeno da linguagem, fato esse que poderá nos remeter à manifestação da memória-acontecimento nas materialidades digitais, enquanto possibilidade ontológica de se desvelar a *presença de ser* no fenômeno dessa memória, de evidenciá-la e de descrevê-la e, além disso, de restabelecer o seu modo de acontecer. Na etapa em que nossa atenção estará direcionada para a linguagem em uso, interessa-nos, pois, a manifestação que, como anunciava Heidegger (2005, p.61), “indica, no próprio ente, uma remissão referencial, de tal maneira que (o que se anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um fenômeno, ou seja, caso se mostre em si mesmo”. Esse movimento fenomenológico será observado através da linguagem. Para tanto, iremos observar as relações dialógicas que se manifestam nos enunciados e discursos que circulam na rede social.

²³ Relação eu-outro, relação de alteridade.

Nosso objetivo, ao deixar vir à luz esses fenômenos, é perceber como acontece a manifestação, nas materialidades digitais, do que nomeamos de memória-acontecimento. Por conseguinte, vamos direcionar também nossa atenção aos enunciados/discursos que são deixados pela própria máquina (pelo *software*), pelos participantes dessas redes. Sendo assim, levando-se em consideração que o dialogismo é inerente a todo e qualquer enunciado que circule em *softwares*, independentemente do tempo cronológico no qual tenha sido escrito, é possível pressupor que tais enunciados/discursos possibilitem a manifestação de uma memória-acontecimento. Nesta perspectiva, pressupomos que o movimento de atualização e de retomadas de enunciados/discursos, promovidos pelos próprios dispositivos do *software*, possam também favorecer uma compreensão dialógica por parte dos participantes dessa página midiática.

A seguir descrevemos a organização dos capítulos desta tese.

Introdução. Neste tópico problematizamos o tema e o fenômeno que nos ocupa: a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, e sua interface com a linguagem, fazendo uma revisão bibliográfica do *estado de arte* do tema, seguida de nossos comentários avaliativos e da descrição dos objetivos que norteiam nossa investigação. Em seguida, apresentamos a fundamentação teórica e a metodologia. O trabalho é seguido por quatro seções: na **primeira**, apresentamos a fundamentação teórica deste estudo, situando de que forma a teoria dialógica da linguagem surge no campo da filosofia e como os linguistas se apropriam dessa teoria para pensar a linguagem. Para tanto, fazemos uma retomada desde os primeiros filósofos do diálogo até chegar ao pensamento filosófico de M. Bakhtin e da Teoria dialógica da linguagem que adveio de suas ideias. Nesta seção fazemos ainda uma revisão bibliográfica-filosófica da hermenêutica, da noção de fenômeno e fenomenologia, particularmente da heideggeriana, procurando vislumbrar de que forma essas noções podem corroborar para a percepção e interpretação do fenômeno em estudo.

Na **segunda**, retomamos a questão da memória-acontecimento nas materialidades digitais, que se constitui o fenômeno privilegiado de nossa investigação. Para tanto, revisitamos os constructos teóricos da Análise de Discurso Francesa (ADF) para ilustrar que as primeiras ideias a respeito de sua existência (da então chamada memória metálica) surgem no âmbito dessa teoria. Inicialmente, identificamos que a conjectura desenvolvida no

entremeio desta teoria não consegue dar conta da questão proposta em nosso estudo, a medida em que desconsidera a *presença*²⁴ na técnica. A partir deste ponto explicitamos os motivos que nos levam a perceber que o fenômeno que nos ocupa é de natureza ontológica e está ancorado em um dado tempo histórico.

Na terceira seção apresentamos o fenômeno em discussão, tratando de por em evidência o que entendemos por memória-acontecimento nas materialidades digitais para, posteriormente, demonstrarmos o caminho seguido para uma análise onto-fenomenológica-hermenêutica e, em seguida, procedermos a uma análise dialógica dos discursos. Para esse fim, levamos em conta que, para observarmos a existência da memória, nas materialidades digitais, faz-se necessário considerar outro fenômeno: a linguagem enquanto enunciado/discurso. E o caminho a ser trilhado, para a análise do fenômeno, enquanto um acontecimento que envolve técnica e linguagem, passa necessariamente pelas perspectivas filosóficas da dialogia de Bakhtin e de Martin Buber bem como da hermenêutica-onto-fenomenológica heideggeriana. Neste movimento de retomada, o histórico constitui-se em elemento-chave para a percepção e a interpretação da *presença* que se *anuncia* na técnica informática através da linguagem.

Na quarta seção iremos colocar em evidência o fenômeno *software*, o fenômeno linguagem e o fenômeno memória-acontecimento. A partir desse ponto iremos verificar os modos de acontecer desses fenômenos no digital. Nas conclusões finais, ainda que provisórias e sempre abertas a novos questionamentos, são retomadas questões fundamentais de nossa análise e sugeridos possíveis desdobramentos para os estudos discursivos e da técnica, em ambientes de interação digital.

²⁴ O que se anuncia na técnica, o ser-aí.

1.1 OS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DO ESTUDO

Nesta seção vamos colocar em evidência as bases teóricas que norteiam nosso estudo. Para tanto iremos inicialmente verificar como os filósofos começaram a tratar da questão do **dialogismo**. Tais filósofos constituem a base de evidência para o tratamento dado ao conceito nas ciências da linguagem. Nesse sentido é interessante notar que nem sempre o conceito de dialogismo foi percebido em relação à linguagem, no primeiro momento quando do seu aparecimento, o conceito estava diretamente relacionado com o modo da vivência humana e tinha na relação entre o ser humano e Deus a base de reflexão. O conceito vai ser tratado e retrabalhado ao longo do século XX por diferentes filósofos, de diferentes influências. Após este momento de descrição temporal do acontecer de um conceito vamos nos deter na questão da **hermenêutica**. Neste momento, revisitaremos a tradição apontando o movimento que tornou a hermenêutica em uma disciplina da compreensão; a posteriori, será feita uma análise da questão fenomenológica, o que nos levará a pensar na hermenêutica como uma realidade calcada no pensamento onto-fenomenológico. O levantamento feito neste primeiro capítulo é basicamente descritivo e tem como objetivo apresentar ao leitor uma reconstrução hermenêutica-histórica do conceito de dialogismo, de **fenomenologia** e de fenômeno. Esse aparato conceitual é a base para construção da nossa investigação e se fará presente em todo o processo.

1.2 DIALOGISMO

Dialogismo, pensamento dialógico, personalismo ou mesmo filosofia do diálogo é uma designação geral para um movimento filosófico que teve sua gênese no início do século XX²⁵. Tal movimento possuía como preocupação fundamental, a compreensão da dimensão existencial humana e sua relação com a alteridade. Essa dimensão que tem por base as

²⁵ Acreditamos que nada surge do nada, tal como sentenciou o filósofo grego Parmênides: *ex nihilo nihil fit*. Por esse motivo optamos, neste trabalho, por fazer uma revisão da literatura daqueles pensadores que melhor sistematizaram as ideias sobre o dialogismo (por entendermos que é a partir da temporalidade que as ideias adquirem substância) não podemos deixar de reconhecer que as primeiras intuições sobre o *eu-tu* já eram encontradas nos escritos do filósofo alemão Friedrich Heinrich Jacobi (1743 - 1819). A ideia de um *eu-tu* também foi mote do filósofo Ludwig Feuerbach (1804 - 1872), conhecido aluno de Hegel. O pensamento sobre a relação *eu-tu*, desenvolvido por Feuerbach, acaba por ficar cerrado numa pseudomística em que o *eu* e o *tu* remete ao homem, o que de certa forma afasta a relação *eu-tu-divino*. Soeren Kierkegaard (1812 - 1855) algum tempo depois elimina essa construção de Feuerbach (1804 - 1872) ao reintroduzir o divino, Deus, na relação com o eu.

interações, tensões e relações, é tomada enquanto uma realidade ontológica, em que a dialogia é a base fundante. É nesse sentido que os filósofos do diálogo compreendem que a realidade do existir humano toma forma quando o homem passa a viver uma vida dialógica.

Os filósofos mais expressivos dessa corrente são: Ferdinand Ebner (1882-1931), com a obra "A palavra e as realidades espirituais"; Franz Rosenzweig (1886 - 1929), com a obra "A Estrela da Redenção" e Martin Buber (1878 - 1965), com a obra "Eu e Tu". Na Rússia, destacamos o filósofo Mikhail Bakhtin (1929) que assume o dialogismo²⁶ como *pedra fundamental* do seu pensamento sobre a linguagem, a partir do qual vai desenvolver uma extensa rede conceitual em torno da palavra, do texto e do discurso.

Mas para que possamos avançar na busca da gênese e da compreensão sobre o que vem a ser o dialogismo, é preciso caracterizar historicamente seu *principium*. Parece ser historicamente que o primeiro a provocar o pensamento em direção ao conceito de dialogismo, tal qual percebemos nos estudos linguísticos da atualidade, foi Ferdinand Ebner (1882-1931²⁷). É a partir de Ebner (1998) que podemos dizer que há na história da filosofia, uma reflexão mais sistemática sobre o Ser e a relação eu-tu; essas reflexões Ebner (1998) nomeia de pneumatológica.

O filósofo Ferdinand Ebner (1998) compreende que a realização autêntica da vida humana acontece na abertura com o diálogo originário²⁸, o eu-tu da criação, esse diálogo, é inicialmente pensado em relação ao objeto religioso e em direção à divindade; como assevera Zilles (2016, p.82) referindo-se ao filósofo Ebner (1998): a relação eu-tu é uma relação estrutural da “pessoa como ser espiritual, uma condição básica do seu ser. Essa relação que é em essência interpessoal, tem sua expressão essencial na palavra, na comunicação dialógica, através da qual a pessoa desenvolve seu pensamento e sua criatividade”.

A constatação de Zilles (2016) a respeito da dialogia de Ebner (1998) é interessante na medida em que deixa transparecer uma certa crítica a metafísica produtivista, isto é, aos

²⁶ O filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995) deva ser incluído como um dos representantes do pensamento dialógico, embora, do nosso ponto de vista, a ênfase, em suas obras (LÉVINAS, 1995, 2008, 2009) pareça ser muito mais a questão do eu e de sua relação com a outridade e menos reflexão sistematizada acerca do *eu-tu* em relação ao diálogo.

²⁷ Nascimento / morte

²⁸ O diálogo inicial do homem com Deus. O mito da criação. João 1: No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.

esquemas sujeito-objeto / eu-isso, e coloca ao mesmo tempo a relação dialógica, o *eu* e o *tu* do diálogo inicial, como centro do pensar. O pensar dialógico de Ebner (1998) pode ser definido como aquele que se afasta de uma consciência egológica²⁹, na qual o ontológico e o cronológico encontram-se encerrados, e aproxima-se da relação *eu-tu*. O *tu*, de Ebner (1998), é o Divino, o Ser criador que interroga o homem, como assevera o próprio Ebner (1998):

quando o homem, no início de seu tempo, ouviu a primeira palavra como uma palavra e não apenas como um som; quando ele mesmo falou sua primeira palavra, a luz de seu mundo interior veio até ele, e o mistério de sua vida tornou-se aparente para ele. Mas então deve ter havido um momento em que aquela luz escureceu novamente e esse mistério se fechou diante do homem, e esse foi o momento da apostasia de Deus. (EBNER 1921, p. 8³⁰)

As reflexões sobre o *eu* e o *tu*, o divino e as realidades espirituais, são encontradas de forma fragmentada em toda a obra deste filósofo. É nesse sentido que Sureki (2011, p. 107) enuncia que o “pensamento de Ebner é caracterizado pela asistematicidade. Seus escritos são fragmentos, aforismos, pensamentos soltos, notas, breves ensaios e centenas de cartas. A maior parte dos seus fragmentados escritos estão contidos em seus diários (*Tagebücher*)”.

Ao mover o pensamento em direção ao que hoje entendemos por dialogismo, é possível perceber que Ebner (1921) inaugura uma reflexão inovadora sobre o *eu*. Em Ebner (1921), essa descoberta fundamental para o conceito de dialogismo, o *eu*, é descrito como, em essência, carente de sentido. Ao perceber o *eu* como um ser carente de sentido, Ebner (1998) acaba por relacionar o *eu* com o *tu*. Para o filósofo, o *eu* vive do apelo do ser dotado de linguagem; o *eu* é uma realidade espiritual, no entender de Zilles (2016, p.82): “a realidade fundamental da existência humana é a linguagem enquanto falada. Nela eu existo, temporal e dialogicamente, encontrando na palavra e no amor; o *tu*, do outro ser humano e, por esse meio e através dele, o *Tu* de Deus”. Desse modo podemos dizer que para Ebner (1921) o *eu* é sempre um *tu* de outro *eu*, ele é a última instância do *Eu* divino.

²⁹ Trata-se de um termo instituído por Husserl e que faz referência a uma redução fenomenológica mais radical que a transcendental. Trata-se de uma redução ao próprio ego transcendental e a própria vida. A egologia em Husserl é uma aspiração à purificação do “eu”, o eu que a egologia trata é a matriz da minha própria consciência enquanto própria. Para mais detalhes consultar a página 805 do Dicionário de Filosofia, de autoria de Mora (2005).

³⁰ No original: “Als der Mensch im Anfange seiner Zeit das erste Wort als Wort und nicht nur als Schall hörte; als er selber sein erstes Wort sprach – da ging ihm das Licht seiner inneren Welt auf, und das Geheimnis seines Lebens wurde ihm offenbar. Es muß aber dann einen Augenblick gegeben haben, wo jenes Licht sich wieder verdunkelte und jenes Geheimnis vor dem Menschen sich verschloß, und das war der Augenblick des Abfalls von Gott.”

Do que se percebe ao percorremos a obra de Ebner (1921), é que o seu pensamento dialógico coloca no centro da discussão a suposição de que a consciência do *eu* não existe isolada do *tu*. Essa posição o afasta dos idealistas alemães e da filosofia de Descartes³¹. Ao mesmo tempo em que o afasta da filosofia idealista, esse modo de inaugurar a reflexão sobre o dialogismo o coloca como um dos precursores do movimento dialógico a ponto de todos os outros filósofos que venham a tomar o dialogismo como ponto de reflexão, tenham que de uma forma ou outra, voltar às teses iniciais³² de Ebner (1921).

O *eu* do ser humano está intimamente ligado com o *tu*, com o Divino.

Ebner (1921) pensa no dialogismo como algo que está em estrita ligação com a realidade espiritual e com a linguagem. Desse modo, para ele, a linguagem não é um veículo para descrever as coisas, mas uma força que cria a personalidade do homem. Na linguagem a relação entre o *eu* e o *outro* recebe uma expressão intersubjetiva. De igual modo, a palavra, em Ebner (1921), é uma esfera autônoma que cria mundos e oferece sentido. É no entremeio de um pensamento pensado sobre a ética e a vida que Ebner leva adiante sua filosofia anti-mecanicista, na qual os problemas da linguagem são também pontos de reflexão.

Para o filósofo (EBNER, 1921), a linguagem abarca a ética e a vida, sendo tratada inicialmente como uma faculdade humana. Ainda assim, o homem para Ebner (1921) é um ser criador, detentor de uma interioridade e de uma vida exterior que é, ao mesmo tempo, criativa e lhe confere liberdade. É só no homem que a vida experimenta sua autenticidade como um ato puro. O ato possui, em si, uma natureza verbal, e é sempre expresso pelas palavras "eu sou", como informa Ebner (1995):

também o "eu sou", na palavra original, era a expressão daquele movimento levado à língua e à palavra; por um lado, pois ao surgir de um grito de dor e de expressar sofrimento era um verdadeiro "passivum", mas por outro lado, como um "ato" da vida espiritual no homem, não era de todo algo intransitivo sem tendência final, mas sim transitivo, que levou o movimento interior do eu para o seu objetivo no tu. Nem

³¹ René Descartes (1596-1650), autor da famosa frase "penso logo existo". Foi um matemático e filósofo francês e um dos maiores expoentes do pensamento cartesiano. Sua obra mais famosa *Discurso do método* (1989) é considerada uma das bases da filosofia moderna.

³² resumidamente e assumindo o risco da incompletude: o dialogismo surge do diálogo entre um eu e um Tu divino. A consciência do eu não existe isolada do tu. A realidade fundamental da vida humana é o diálogo. O homem encontra o outro homem na palavra. A palavra vive no amor. O tu do outro ser humano é o caminho para o tu de Deus.

ele era um "reflexivo"; porque daí o "ser" do eu terminou no idealismo através do que é pneumatologicamente a raiz da formação do caso oblíquo, através da sua "autoposição" no princípio da identidade. A posição da relação entre o "eu" e o "tu" é o significado original de toda tese que deve ser entendida pneumatologicamente (EBNER 1995, p.165³³)

O que se depreende do excerto acima é a estreita ligação entre o *eu* e o *tu* com a realidade espiritual, com o Ser criador. Nesse sentido, não soaria estranho a constatação de que para Ebner (1995) o *eu* e o *tu* antes de serem partes constitutivas da dinâmica dialógica, são também realidades espirituais do ser humano. Mas ao mesmo tempo em que o *eu* e o *tu* são realidades da vida espiritual do homem, o *eu* e o *tu* é a palavra princípio, a palavra inicial que desencadeia a relação do homem com o logos (a linguagem), de igual modo é possível dizer que a essência da linguagem só ocorre entre o *eu* e o *tu*; é essa essência desencadeada na relação entre os dois pronomes, que fundamenta as relações do homem para com o homem.

Embora entendamos que as reflexões de Ebner (1921) sobre a linguagem sejam em boa medida frutos de sua época, e por isso mesmo, na atualidade do hoje, seja possível alguma discordância, concordamos que o pensamento iniciado a respeito de uma essência dialógica na linguagem, embora incipiente, seja bastante inovador. Fato que pode ser constatado quando se observa a influência de suas teses em outros filósofos que também pensam o dialogismo. As reflexões de Ebner sobre a existência dialógica, funda-se em uma gramática pneumatológica,³⁴ a qual terá uma centralidade singular no desenvolvimento do pensamento dialógico de outro filósofo, o alemão Rosenstock-Huessy (2002). Em Rosenstock-Huessy (2002) a gramática pneumatológica de Ebner (1995) é chamada de primordial ou litúrgica e constituirá o que o filósofo chamou de *Grammatisches Denken* (pensamento gramatical).

Rosenstock nasceu em 1888, na Alemanha, era filho de judeus e tornou-se parte da história intelectual judaica através da amizade desenvolvida com Franz Rosenzweig, um judeu recém convertido ao cristianismo. Com forte produção acadêmica, foi uma das

³³ También el "soy" en la palabra original fue la expresión de aquel movimiento llevada a lengua y la palabra; por una parte, porque surgido de un grito de dolor y expresando el sufrimiento fue un verdadero "passivum", pero por otra, como "acto" de la vida espiritual en el hombre, no fue ante todo un intransitivo sin tendencia final, sino cabalmente el transitivo, que condujo el movimiento interior del yo hacia su meta en el tú. Tampoco fue un "reflexivo"; porque de ahí el "ser" del yo acabó en idealismo mediante lo que pneumatológicamente está en la raíz de la formación del caso oblicuo, mediante su "autoposición" en el principio de identidad. La posición de la relación entre el yo y el tú es el sentido original de toda tesis que debe entenderse pneumatológicamente. (EBNER 1995, p.165)

³⁴ A palavra é revelação da presença divina, a linguagem é o fenômeno originário (EBNER, 1995).

personalidades que pensou a linguagem tal qual Ebner (1995). Na visão de Rosenstock-Huessy (2002), a linguagem não se prestava unicamente para descrever coisas, mas sua natureza estaria arraigada a um ato responsivo e criativo, o que viria a constituir toda a existência social. Nesse sentido, a natureza da linguagem era pensada no que podemos chamar de renascimento pós-nietzschiano do pensamento religioso em que a linguagem é o *locus* de encontro entre um *eu* -*tu*.

Fato interessante de nota, como mostra Stahmer e Gorman-Thelen (2002) na introdução da tradução de “A origem da Linguagem³⁵”, diz respeito a um dado histórico: quando Hitler chega ao poder, na Alemanha em 1933, Rosenstock-huessy juntamente com sua esposa e filho deixam o país. Nesse movimento de passagem ele vai trabalhar em Harvard, com a ajuda de um colega, o cientista político Carl Friedrich.

A experiência em Harvard não foi das melhores, pois houve, neste tempo, o que podemos chamar de colisão entre dois paradigmas: o pensamento dialógico de Rosenstock-Huessy, com seu anti-naturalismo, versus o behaviorismo naturalista, que até então era dominante na época. Rosenstock recebeu o título de doutor em jurisprudência em 1909 e o Ph.D. em filosofia no ano de 1923 pela Universidade de Heidelberg. Ele (ROSENSTOCK-HUESSY (2002)) escreveu mais de quinhentos escritos, entre os quais, ensaios, artigos e monografias. E como mostra Stahmer e Gorman-Thelen (2002, p.16), foi um dos primeiros "pensadores sociais religiosos pós-modernos a enfocar a realidade como constructo da linguagem. Também foi um dos primeiros a perguntar sobre "o outro" e a "alteridade" (*Anderssein*), que são fundamentais hoje nos campos da semiótica e da hermenêutica".

Outro filósofo que pensa a respeito do dialogismo é Rosenzweig, em sua obra fundamental: "A estrela da redenção". Nesta obra, Rosenzweig (1997) mostra que o ser humano nasce para sua própria existência pela descoberta da alteridade absoluta. Nesse sentido, conclui Rosenzweig (1997), não é o absoluto que move o mundo, mas é a finitude que define a experiência da humanidade. Na experiência humana está o dialógico e o dialógico é a relação com um *tu*, em que o *eu* se descobre enquanto *eu*.

³⁵ Obra de Rosenstock-Huessy (2002)

As reflexões de Rosenzweig, (1937; 1997) foram fundamentais para o renascer neo-hegeliano, na medida em que seu pensamento propunha uma síntese entre a filosofia e a teologia (o que ele nomeou de "novo pensamento"). Rosenzweig (1997) também foi um fiel colaborador de Martin Buber (1982) na tradução alemã das Escrituras, tendo inclusive fundando um centro de educação judaica de adultos em Frankfurt.

O pensamento de Rosenzweig (1997), construído em *A estrela da Redenção*, vai em direção oposta ao idealismo hegeliano que tem na dialética uma de suas bases constituintes. Nisto reside a novidade do *novo pensamento* (Rosenzweig, 1997), que para além de um idealismo calcado na dialética busca no *eu* e no *tu*, as bases da relação que está, em síntese, alicerçada na Criação. Em certo sentido “Criação é o divino a transformar-se em relação com o mundo do qual emerge o ser humano. Revelação é o humano a transformar-se pela relação com o divino. Redenção é a transformação do mundo pela relação com a humanidade” (HENRIQUES 2017, p.10).

De origem judaica, e em boa medida valendo-se das reflexões da religião, Rosenzweig (1997) dialoga com o judaísmo e com o mundo secular. Ele (1997) é o que podemos considerar como um filósofo e um teólogo; o aspecto teológico encontrado em sua filosofia dialógica surge de uma observação preliminar na construção do seu "novo pensamento", de sua dialógica. Rosenzweig (1997; 1937) considera que a filosofia do seu tempo estava fadada a ter que sempre considerar Nietzsche (2016), o que implicaria dizer que haveriam tantas perspectivas dentro da filosofia quanto havia de filósofos e em última análise a própria filosofia acabaria sendo identificada com o filósofo, o que neste caso implicaria um processo de subjetivação.

De igual modo, observa que a teologia até então estava tentando se desvencilhar da revelação e do milagre, teria sucumbido a um objetivismo que a transformou e uma disciplina pseudocientífica. Sobre essa questão é o próprio Rosenzweig (1997, p.150³⁶) que vai afirmar que “a filosofia é chamada hoje pela teologia para a tarefa, dito em termos teológicos, de

³⁶ Así, pues, la filosofía es convocada hoy por la teología para la tarea, dicho en términos teológicos, de construir un puente entre la Creación y la Revelación; un puente en el que pueda acontecer además la vinculación, de importancia capital para la teología contemporánea, entre Revelación y Redención.

construir uma ponte entre Criação e Revelação; uma ponte onde você pode também ser o elo, de importância capital para a teologia contemporânea, entre Revelação e Redenção”.

O novo pensamento de Rosenzweig (1997) tem, na subjetividade, o caminho que poderia indicar o resgate da teologia. Desse modo, a teologia poderia voltar a ser uma forma de conhecimento na qual a experiência subjetiva do Ser fosse o centro da descoberta. Alcançada a objetividade, a teologia poderia recolocar a filosofia em seu lugar de origem, isto é, se afastar das armadilhas criadas pelo idealismo e racionalismo (ROSENZWEIG, 1997).

Rosenzweig (1997), na segunda parte da sua obra *‘Estrela da manhã’* vai tecer uma série de considerações a respeito do conceito de realidade, o que acabará por repercutir no que hoje chamamos de relações dialógicas. Para o autor (1997), a realidade é oriunda das relações entre o mundo, o ser humano e Deus. Na medida em que o ser humano começa a compreender que está imerso nessas relações, passa a compreender o mundo dado como criado por leis autônomas. É nesse mundo que o homem, enquanto ser único e do espaço único que ocupa em sua existência, responde ao chamamento de *Quem* se revela. Assim é possível dizer que Rosenzweig percebe os elementos da realidade não como redução absoluta, mas antes como relações. Essa é a inovação do seu pensamento dialógico, o que, de certo modo, se contrapõe aos sistemas idealistas em que tudo é dissolvido na unidade do absoluto.

Dito isto, é possível argumentar que o dialógico, em Rosenzweig (1997), contrasta com o reconhecimento do dialético em Hegel, no qual o *eu* encontra a si mesmo em um outro, e a partir disto, mantém a sua egoidade, tratando o outro como o seu ser. Nesse sentido, é possível pensar com Henriques (2017, p.58) que "para Hegel, o *eu* subsume o outro, porque não o vê como ser, mas como seu, não respeita a sua alteridade; como ilustra a narrativa do senhor e do escravo, a consequência é a violência e o confronto de forças".

As relações dos elementos primordiais (mundo, ser humano, Deus) começam por afirmar-se na diferença. A diferença, como afirma Henriques (2017), é o que vai lhes permitir realizar-se como próprio, o próprio da diferença é o que os permite se identificar uns com os outros e se transformar para, então, poder cooperar, amar e viver. Essa é a essência do pensamento dialógico, pois, ao mesmo tempo em que se identificam na diferença fundamental, preservam sua singularidade na facticidade entre o pensamento e a experiência. Nas palavras do próprio Rosenzweig (1997)

o mundo idealista não é criado pela Palavra, mas pelo Pensamento. E é apenas em pensamento puro, isto é, em um pensamento que é estranho ao solo natural da linguagem, em um pensamento que dialeticamente pensa opor, é possível capturar a transição do eu para a qualidade como o idealismo o coloca na sua base. Mas como este primeiro trânsito é decisivo para todos os trânsitos subsequentes, a desconfiança contra a língua e sua aparente adaptação com o pensamento, é no futuro uma herança duradoura do idealismo, e está sempre lançando-o mais e mais pelo plano inclinado de sua lógica. Puro, estranho à linguagem e depois humano³⁷ (ROSENZWEIG 1997, p.185-186).

A filosofia dialógica de Rosenzweig (1997) também vai trazer para o centro da discussão a questão da revelação como algo manifesto ou o que aparece. Ao mesmo tempo em que a revelação é a manifestação, ela é também abertura e transformação. No princípio dialógico, quando o *eu* se revela ao *tu* ou quando algo se manifesta a alguém, pode então mostrar o que é, mas também pode transformar-se para mostrar o que é.

O *eu* enquanto unidade da existência, existe em relação ao *tu* e ambos (o *eu* e o *tu*) são em análise atualidades da existência original, do Divino. Dito nas palavras de Rosenzweig (1997, p. 218): “todas as palavras conduzem, assim que são pronunciadas, a um caminho direto para o eu”. A palavra original, a primeira palavra, o *eu* e o *tu* são fontes da revelação. Em Rosenzweig (1997), a revelação provém da relação entre Deus e o ser humano; para o filósofo “todas as coisas são testemunho de uma revelação que aconteceu. Todas as coisas são um testemunho assim, pelo fato de que todas elas são criadas, e a própria Criação já é a primeira Revelação³⁸” (ROSENZWEIG 1997, p. 206) e prossegue na página 207: “assim, a Revelação, precisamente em sua emergência momentânea incondicionada, é o meio pelo qual a Criação se consolida em suas personalidades³⁹”.

Aqui cabe destacar que a preocupação com a linguagem também está presente em Franz Rosenzweig (1997): a linguagem é o instrumento da relação do homem com o ser

³⁷ No original: El mundo idealista no está creado por la Palabra, sino por el Pensamiento. Y es que sólo en el pensamiento puro, es decir, en un pensar extraño al suelo natural del lenguaje, en un pensar que piensa dialécticamente opuestos, cabe captar el tránsito del Yo a la Cualidad tal como el idealismo lo pone a su base. Pero dado que este tránsito primero es decisivo para todos los tránsitos posteriores, la desconfianza contra el lenguaje y su aparente adecuación con el pensamiento, queda en adelante como herencia duradera del idealismo, y va lanzándolo siempre cada vez más por el plano inclinado de su lógica pura, ajena al lenguaje y tras lo humano

³⁸ todas las cosas son testimonio de un revelar que ha tenido lugar. Todas las cosas son testimonio así, ya por el hecho de que son todas cosas creadas, y la Creación misma es ya la primera Revelación.

³⁹ así, la Revelación, precisamente en su surgir incondicionadamente momentáneo, es el medio por el que la Creación se consolida en sus figuras.

divino e, como tal, em ‘*A estrela da Manhã*’, é vista e interpretada como parte da criação de Deus. Disso resulta em Rosenzweig (1997) a aproximação entre os conceitos gramaticais (os modos indicativos, imperativos e exortativo) com as intenções presentes nos textos. Assim, conclui o filósofo, o *eu* e o *tu*, da linguagem, é o mesmo *eu-tu* do diálogo com o divino. Como a linguagem, a fala também é instrumento da relação entre os seres. O pensamento falante, ou narrativo, como sugere o filósofo Rosenzweig (1997), é um instrumento de reconhecimento e de união no caminho para a redenção.

As reflexões de Rosenzweig (1997) sobre a fala parecem antecipar muito aquilo que o filósofo alemão, Martin Heidegger (2005) dirá sobre a linguagem. Nesse sentido, a fala em Rosenzweig (1997) é pensada para além da compreensão; ela é, em si mesma, uma relação que, ao mesmo tempo que vela e revela, mostra e oculta. Seu *Novo pensamento* traça uma crítica à chamada tradição filosófica, e ao mesmo tempo, parece compartilhar da visão de Martin Buber, Ferdinand Ebner e Rosenstock-Huessy sobre o qual repousa a ideia de que havia uma transição na história da filosofia. Essa transição é marcada pela constatação de que a velha filosofia abstraía a temporalidade e o modo como experimentamos o mundo. Esse idealismo que é, em última análise, uma metafísica, pensava o ser destituído de qualidades temporais e relacionais. Nesse sentido, não é estranho dizer que havia, na filosofia antiga, uma redução do divino e do humano, uma redução ao cosmos.

Rosenzweig (1997) acredita ainda que filosofia medieval reduzia o mundo e o indivíduo a um ser divino. A filosofia moderna tinha, no humano, o solo no qual brotava todos os seres. É no caminho do pensamento de Shopenhauer (1969), Nietzsche (2016) e Kierkegaard (2017) que o novo pensamento de Rosenzweig (1997; 1937) pensa a experiência individual humana como ser no tempo. O pensamento dialógico de Rosenzweig (1997) é, ao mesmo tempo, consistente e calcado em uma intersubjetividade que funda e reconhece, na experiência humana, os elementos primordiais da relação com o *tu* e com o Divino.

O problema que poderíamos apontar, na sua dialogia, como também constata Henriques (2017), surge na medida em que Rosenzweig (1997), na tentativa de superar as falsas evidências da verdade, no idealismo, recorre à experiência com Deus como única fonte confiável da verdade. A solução encontrada pelo filósofo (Rosenzweig, 1997) dificilmente será aceita por um descrente. Por outro lado, temos que considerar que os filósofos com os quais ele dialoga, na construção da dialogia, também compartilham da mesma premissa e esse

parece ser um traço comum na filosofia dialógica, a crença em um Eu-Tu divino fonte das relações.

No plano das experiências do pensamento humano, Rosenzweig (1997) toma, do idealismo de Kant (1994; 2013), a ideia de um ser humano que é dividido entre o determinismo das forças da natureza e de uma liberdade calcada na metafísica. Em Schelling (1993) ele busca as bases da ideia de unidade entre o espírito e a natureza sobre a qual a explicação da existência repousa. Os diálogos com Schopenhauer (1969) parecem indicar que a questão da subjetividade foi herdada deste, mas é de Kierkegaard (2017) que ele compartilha certas posições que o leva ao domínio do dialógico; tal qual Kierkegaard (2017), Rosenzweig (1997) recusa o espírito impessoal que se apossa da alma individual.

É de Søren Aabye Kierkegaard que Rosenzweig (1997) pensa a questão da metafísica como uma forma exagerada; o pensamento metafísico, que tem, em Deus, algo além de pura e meramente uma conclusão de um processo lógico, algo que vai além da derivação da prova ontológica tal qual vista em Hegel (1986), é levado por Rosenzweig (1997) para além da prova ontológica; é assim que começa a pensar na questão de Deus em conjunto com três elementos, que são em essência unidades: Deus, Mundo, Homem. É tentando buscar solução para os problemas do mundo, do homem e de Deus que Rosenzweig (1997) volta-se para a filosofia da linguagem. Fato que, de certa feita, irá refletir na elaboração do seu pensamento dialógico. Há, em Rosenzweig o que podemos chamar de uma dimensão hermenêutica, isto é, se considerarmos seus trabalhos sobre a bíblia e suas reflexões sobre a teologia e o judaísmo. Digno de nota, como mostra Bergman (1991), é o fato de ter sido de Rosenzweig (1997) e do filósofo Martin Buber (2001), a tradução da Bíblia para o idioma alemão.

Buber (2001; 1982) é também um dos filósofos do diálogo. Seu pensamento, elaborado a respeito do *eu* e do *tu* representa contribuição singular e pode ser apontado como a mais acabada elaboração do pensamento dialógico.

Embora possamos apontar que o pensamento de Buber toma forma mais consistente com o livro *Eu e Tu*, suas reflexões a respeito da dialogia, têm início, a partir do que podemos chamar de pensamento "místico", como mostra Bergman (1991, p.217)⁴⁰: "na juventude,

⁴⁰ No original: In his youth Buber was prone to mystical influences. He did research and wrote about Indian, Chinese and German mysticism before he arrived at Hasidism.

Buber era propenso a influências místicas. Ele fez pesquisas e escreveu sobre o misticismo indiano, chinês e alemão antes de chegar ao hassidismo”.

De igual modo, é correto dizer que essa fase basilar é superada por Buber (2001), que avança, em fases seguintes, para uma reflexão mais apurada sobre a dimensão ontológica do Ser. Há, em Buber (2001), um apelo notável ao que de mais concreto existe no homem: sua humanidade. A experiência concreta da vida humana, a reflexão sobre a existência e sua relação com o *logos* provoca fascínio em Buber. O componente de uma ontologia que busca, no diálogo, a relação central para a reflexão, perpassa não só sua obra mais conhecida (*Eu e Tu*) mas todo o seu pensamento; a essência desse pensamento está na estruturação que atingiu, aos moldes de um círculo, uma maturação que teve, na religião judaica, no budismo e na mística alemã, seu clímax. Nesse sentido, Zuben (2001) na introdução (p. X) da tradução brasileira da obra *Eu e Tu*, vai ponderar que “esquemáticamente, a obra de Buber pode apresentar-se sob três facetas: Judaísmo, ontologia e antropologia. Cada uma delas se liga às outras de um modo circular”. Ao que se deixa transparecer, na obra de Buber (2001), e o que de alguma forma reúne essas facetas em um mesmo caminho, é a ontologia da relação (palavra como diálogo) que passa em Buber (2001) necessariamente pela questão do dialógico. Relação é aquilo que acontece na atitude existencial do face-a-face.

Seguramente é Buber (2001) entre todos os outros filósofos que pensaram o dialogismo, o único a direcionar o pensamento dialógico para uma ontologia da relação, o que de certa feita leva a palavra a uma origem dialógica. Mas, é com a publicação do livro *Eu e Tu*, publicado em 1923 [2001], que se estabelece um marco no pensamento de Buber (2001). O que se trilha na obra, vai de certo modo, reverberar em publicações posteriores as quais não estão necessariamente na esfera filosófica, como as obras do período israelense que tratam da sociologia, da política e da educação ou das que tratam de elementos sagrados do judaísmo. A vitalidade do pensamento de Buber (2001) repousa na dualidade entre a teoria e práxis; é da experiência da vida vivida que ele retira a força de sua reflexão; práxis e logos estão assim intimamente ligados.

Um fator obscuro na obra de Buber (2001) diz respeito às suas referências filosóficas e históricas, como aponta Zuben (2001, p. XXIII) na introdução do livro *Eu e Tu*: "Buber não deixa claro, em seus escritos, as referências e às influências por ele sofridas. Ele afirmou, com

clareza, a sua dívida para com Feuerbach (2016)⁴¹ quando diz que dele recebeu um impulso decisivo com relação ao sentido do Eu e do Tu e, de modo geral, no que diz respeito à questão antropológica".

Ainda assim é possível intuir as influências que tomam o pensamento de Buber (2001; 1982). Tais influências deixam-se mostrar no seu fazer filosófico e no campo do misticismo, incluindo, neste, a fase judaica. Nessa direção, os elementos contidos em Buber (2001; 1982.), como a relação, o Eu-Tu e a fé, parecem estabelecer correspondência com sua filosofia. Por conseguinte, é possível dizer que sua filosofia, guarda uma estreita aproximação com o pensar filosófico de Feuerbach (2016), (principalmente quando esse filósofo estabelece a distinção entre o *eu-tu* para se contrapor ao idealismo). Muito embora, como aponta Zuben (2001), na introdução de *Eu-Tu*, “a maior crítica que Buber apresentou à tese de Feuerbach diz respeito a substituição feita por Feuerbach, da relação com Deus pela relação *eu e tu*”. Além dessa crítica, Buber (2001) considerava que o método utilizado por Feuerbach (2016) impedia o filósofo de levar adiante as suas intuições e afirmações. Ainda assim, a ideia de homem, enquanto homem, e não como indivíduo, tal qual anunciou Feuerbach (2016), é central para Buber (2001) formular a intuição da realidade da diferença entre o Eu-Tu.

O filósofo francês Immanuel Kant (1994; 2013) é também uma das influências de Buber (2001; 1982), pois parece haver uma sistematicidade entre o *eu-tu*, de Buber (2001), e o princípio do plano moral, tal qual visto em Kant (1994; 2013), segundo o qual não devemos ter o nosso semelhante apenas como um meio para algo, mas também como um fim. Em Buber (2001), o homem é um fim, embora seja, em boa medida, tratado como algo (o isso) e, nesse sentido, Buber (1982, p.152) afirma que “o homem é antropológicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana”.

O modo Eu-Tu, de Buber (2001), é o modo do encontro e da totalidade do homem, totalidade que se desdobra na relação, na reciprocidade. Desse modo é possível dizer que o princípio kantiano da moral reverbera no pensamento dialógico quando Buber pensa a relação *eu-tu*, *eu-isso*. Assim sendo, a relação com o *tu* eterno existe na exclusividade e inclusividade que o *eu* mantém com o *tu*. É nesse sentido que Buber (2001) vai asseverar que:

⁴¹ Filósofo alemão, conferir nota 12.

na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no TU; não é renunciar ao mundo, mas sim proporcionar-lhe fundamentação. (BUBER, 2001, p. 91).

A análise fenomenológica, do homem e suas atitudes para com o mundo, é percebida na palavra que desencadeia a relação, a palavra princípio, o Eu-Tu, é trabalhada pelo filósofo a ponto de se perceber que não é o homem que conduz a palavra, mas a palavra que conduz o homem, ser dia-logical. A palavra conduz o homem à experiência existencial, isto é, pela palavra princípio, o homem dialógico é encaminhado ao diálogo, à relação, à reciprocidade, ao inter-humano. A ontologia da relação é o fundamento sobre o qual Buber (2001) pensará, por exemplo, a ética, a existência, o mundo e o homem. No mundo, o homem age por meio de atos orientados pelas palavras-princípio, o *eu-tu* ou o *eu-isso*. A palavra princípio fundamenta a existência ao estabelecer a relação. Todavia, a relação não é parte ou propriedade do homem. Ela pode ser entendida como o que acontece entre o homem e os entes do mundo.

Assim, o fenômeno do inter-humano manifesta-se através da dialogia o que implica dizer que, o encontro mútuo e a reciprocidade são marcas fundantes da relação dialógica. A relação implica em presença, e presença implica em reciprocidade na atualização do fenômeno. Nas palavras de Buber (2001, p. 18): "relação é reciprocidade. Meu TU atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele". É por meio das palavras-princípio que os modos da existência são atualizados. O *eu-tu*, em Buber (2001) aponta para a ontologia da presença e a totalidade da *presença* fundamenta a relação ontológica. É nesse sentido que Buber (2001, p.3) vai dizer que "a palavra-princípio EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade". Na ontologia de Buber o *tu* é o originário e não há *eu* em si: a substancialidade do eu inexistente e só se manifesta na relação com o *tu*, é assim que ao se debruçar sobre esse tema Buber (2001) vai ponderar que

o homem se torna EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos da relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais. De fato, ainda ela aparece somente envolta na trama das relações, na relação com o TU, como consciência gradativa daquilo que tende para o TU sem ser ainda o TU. Mas, essa consciência do EU emerge com força crescente, até que, um dado momento, a ligação se desfaz e o próprio EU se encontra, por um instante diante de si, separado, como se fosse um TU, para tão logo retornar a posse de si e daí em diante, no seu estado de ser consciente entrar em

relações. Somente, então pode a outra palavra-princípio constituir-se. Sem dúvida, o TU da relação desvaneceu-se. Sem dúvida, o TU da relação desvaneceu-se muitas vezes sem, com isso, ter-se tornado o Isso de um Eu, um objeto sem ligação como será doravante, mas ele se tornou, de algum modo, um ISSO em si, por hora inobservável aguardando o ressurgimento de um evento de relação". (BUBER, 2001, p. 32-33)

Como podemos observar o *eu* e a relação com o *tu* é parte fundamental, na dialogia de Buber (2001), para a instauração do evento dialógico. Ainda assim, argumenta Buber (2001), o *tu* por vezes se desvanece e acaba por se transformar em um *isso*. O *isso*, como sabemos, não instaura a relação dialógica, mas a coisidade da coisa⁴². A instauração do evento dialógico ocorre na totalidade do encontro do *eu-tu*, essa totalidade, como mostra Zuben (2001), não é simples soma de elementos da estrutura relacional.

A totalidade do evento dialógico ocorre em relação direta com a totalidade do próprio participante do evento. Buber (2001, p.117), no livro *Eu e Tu*, vai mostrar que "são três as esferas nas quais o mundo da relação se constrói. A primeira é a vida com a natureza onde a relação permanece no limiar da linguagem. A segunda é a vida com os homens onde a relação toma forma de linguagem. A terceira é a vida com os seres espirituais onde a relação, embora sem linguagem, gera linguagem".

Embora participe da relação, o *eu* não é substância, ele não é uma realidade em si. O *eu* é relação, uma relação que se dá no mundo com o ISSO e com o TU. Como mostra Souza (2017) o *eu-tu* é, em Buber, o alternativo ao *eu-isso*, é o alternativo à coisificação. E prossegue, na página 138: "Martin Buber (1982) pode ser considerado o mais expressivo dentre aqueles que se dedicaram à filosofia do diálogo e do dialógico. Para Buber (2001) o diálogo pertence e é constitutivo do modo ontológico de sermos, o dialógico nos abre as possibilidades de encontro com o Outro". A possibilidade de encontro com outro é dada pela palavra princípio, nesse sentido, Buber (2001, p. 43) vai indicar que

quando o homem diz Eu, ele quer dizer um dos dois. O Eu ao qual se refere está presente quando ele diz Eu. Do mesmo modo quando ele profere Tu ou isso, o Eu de uma ou outra palavra-princípio está presente. Ser Eu, ou proferir a palavra Eu são uma só e mesma coisa. Proferir Eu ou proferir uma das palavras-princípio são uma ou a mesma coisa. Aquele que profere uma palavra-princípio penetra nela e aí permanece.

⁴² O *isso* desubjetiva o homem tornando-o objeto. A coisidade da coisa pode ser entendida aqui como aquilo que interroga a coisa.

O modo ontológico de sermos é modo da possibilidade de ação, a interação entre o *eu* e o *tu* é o modo da vivência de sermos. O alternativo ao *eu* e o *tu*, em Buber (2001), é o *eu-isso*, que se caracteriza entre o *eu* acontecido e o *isso* acontecido. O *isso*, em Buber (2001) é a instalação da coisidade. A coisificação imposta pelo modo *eu-isso* instaura, no Ser, a causalidade no acontecido. O *eu-isso* é o espaço da realidade. O modo *eu-tu* é o modo da relação dialógica. A linguagem é o fundamento da ontologia em Buber (2001). Ela é portadora do ser. A palavra dialógica habita o *entre* (o que está entre o *eu* e o *tu*) e evoca, para si, a abertura. É na relação com o *entre* que o homem recebe a condição de ser existente; é no *entre* que o homem experimenta a relação com o *tu*. Nesse sentido, Carrara (2002) vai mostrar que a esfera que Buber (2001) vai chamar de *entre* é a primeira categoria da realidade humana.

A categoria do *entre* é o lugar real e originador da relação, é espaço de realização do encontro no qual os sentidos se originam. Desse modo, é possível dizer que, na dialogia de Buber (2001), o sentido não está no *eu* nem no outro, mas no *entre*. Nessa direção, como sugerem Queiroz e Weinberg (1982, p.8), no prefácio do livro de Buber, *Do diálogo e do dialógico*, o que Buber (1982) chamaria de dialógico não seria “apenas o relacionamento dos homens entre si”, mas “o seu comportamento, a sua atitude um-para-com-o-outro, cujo elemento mais importante é a reciprocidade da ação interior”. Assim, nesse encontro com o outro o diálogo seria a porta para a experiência. Segundo o próprio Buber (1982), o diálogo genuíno só acontece quando há, neste, plena reciprocidade, quando há a experiência da relação.

O movimento básico dialógico consiste no voltar-se-para-o-outro. Aparentemente trata-se de algo que acontece toda hora, algo banal; quando olhamos para alguém, quando lhe dirigimos a palavra, é com um movimento natural do corpo que a ele nos voltamos; porém na medida do necessário, quando a ele dirigimos a nossa atenção, fazemo-lo também com a alma. (BUBER 1982, p.56)

A questão central, como se apresenta, está, pois, no que acontece entre o *eu-tu*. E o meio para isto é a linguagem, a palavra. Assim, Buber (1982, p.44) vai reiterar que “aquilo que me acontece é palavra que me é dirigida. Enquanto coisas que me acontecem, os eventos do mundo são palavras que me são dirigidas”. Esse modo fenomenológico da palavra, em Buber (1982), como mostra Souza (2017, p.139) vai ser retomado “quando o filósofo começa a esboçar o conceito basilar do dialogismo, a relação EU-TU”. Relação que é, em seu bojo,

uma relação de sentidos. Nessa direção, não seria estranho afirmar que o sentido, em Buber (1982), é fenomenológico. Ele é uma contínua consciência de possibilidade, como mostrou Souza (2017). Ainda assim, é possível dizer que o modo de ser da ação não acontece na esfera do *eu-isso*, do sujeito-objeto, mas no contato entre duas consciências.

O dialógico necessita de um movimento básico para existir e esse movimento, como mostra Buber (1982), é uma ação essencial do homem. Essa ação essencial é, em suma, uma ação interior que só existe quando o homem está presente. Estar presente significa voltar-se para outro: essa parece ser a premissa basilar do inter-humano. Nas palavras de Buber (1982, p.138): “a participação dos dois parceiros é, por princípio, indispensável. A esfera do inter-humano é aquela do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico”.

Os fenômenos do inter-humano não são fenômenos psíquicos. Nesse sentido, Buber (1982) vai mostrar que quando dois homens conversam, entre si, estes pertencem à situação. O que acontece, nas suas almas, nas suas psiques ou mesmo o que acontece quando eles escutam um ao outro, ou o que eles se dispõem a falar, é apenas o acompanhamento secreto da própria conversação, cujo sentido não está nem em um, nem em outro. Nem em ambos. Mas encontra-se entre os dois, no *entre*.

Até aqui, o que podemos pressentir é que, indubitavelmente, a questão da dialogia é perpassada por uma reflexão sobre a relação do *eu* com o TU-Divino. Todos os filósofos, desde Ebner (1998), desenvolveram uma reflexão sobre a relação essencial com o Divino ou como a manifestação do diálogo originário, o qual, permitiu ao homem, revelar-se como homem. O caminho para o conceito de dialogismo, explorado por Buber (1878-1965), pode ser percebido particularmente nos escritos *Eu e Tu* (Ich und Du, 1974 [2001]) e *Do diálogo e do dialógico* (Das Dialogische Prinzip, 1982) e aqui tal conceito será retomado para percebermos como a dialogia perpassa não só a palavra mas todos os objetos semióticos que estão presentes em ambiente digital. Essa questão será retomada mais adiante e nos será fundamental para entendermos como a memória nas materialidades digitais estabelece, desde a sua manifestação, um chamamento, o que implica via de regra uma atitude responsiva ativa por parte do sujeito de linguagem.

Além de Buber, outro filósofo para quem o dialogismo é uma noção-chave de seu pensamento é o russo Mikhail Bakhtin, embora como saibamos, não há em Bakhtin uma reflexão sistemática a respeito da relação *eu-tu*, a ponto de dizermos ser ele um dos fundadores do pensamento dialógico. Entretanto, parece, contudo, ser Bakhtin (2002) o filósofo que melhor se apropria do pensamento dialógico para pensar a linguagem e é justamente por isso que iremos agora direcionar nossa atenção para seu modo de pensar o dialogismo. Para compreendermos como Bakhtin (2002), na antiga URSS, começa a se apropriar do conceito de dialogismo, passando a empregá-lo ao fenômeno da linguagem, faz-se necessário entender como o filósofo russo, em plena época de revolução político-social na URSS de 1900, percebe o que foi outrora produzido pelos filósofos alemães. Para esse fim, partimos de uma reconstrução hermenêutica de sua biografia até chegarmos mais próximo possível do entendimento de como Bakhtin encontra e se apropria do dialogismo, para pensar, entre outros temas, a língua e a linguagem.

As reflexões sobre o dialogismo e as relações dialógicas aparecem, em Bakhtin (2002), no conjunto de suas obras e, mais particularmente, em *Para uma filosofia do ato responsável*, considerado um de seus primeiros escritos, produzido entre 1919-1921, bem como nos seguintes textos: *Para uma reelaboração do livro sobre Dostoiévski*, encontrado em *Problemas da poética de Dostoiévski* (2002), e também no manuscrito *Das notas feitas e O problema do texto*, ambos incluídos na publicação de *Estética da criação verbal* e possivelmente escritos entre 1959-1960.

Mas para entendermos como Bakhtin na antiga URSS começa a se apropriar da filosofia dialógica, é necessário traçarmos um olhar sobre sua própria constituição enquanto sujeito. Desse modo, o caminho hermenêutico para compreendermos o que vem a ser a dialogia para Bakhtin passa antes por uma reconstrução historiográfica de sua biografia.

Mikhail Mikhailovich Bakhtin, nasceu em 16 de novembro de 1895, na Rússia, cidade Orel. Como ilustram Holquist (2002) e Clark e Holquist (2008), sua família era de classe média, seu pai era um executivo de banco que buscava, na medida do possível, dar uma boa educação aos filhos. No tempo de criança, Bakhtin e seus irmãos foram educados por uma governanta de origem alemã que os iniciou na cultura alemã e nos estudos dos clássicos. Dada a influência da governanta, desde cedo, o russo Bakhtin e o irmão tornam-se fluentes em

alemão. Somente aos nove anos de idade, Bakhtin e o irmão começam a frequentar uma escola formal (HOLQUIST 2002).

O trabalho de seu pai exigia transferências frequentes e, por este motivo, a educação formal do adolescente Bakhtin foi construída em duas cidades russas: Vilno⁴³ e Odessa. A efervescência cultural e a mistura de línguas eram comuns nestas duas cidades. A língua oficial era o russo, mas não era incomum encontrar cidadãos que falassem lituano ou mesmo polonês. As cidades também eram o centro cultural e intelectual da sociedade judaica, na Europa oriental, de modo que a língua hebraica também era uma das faladas. No ano de 1913, Bakhtin entra para a universidade da cidade de Odessa. A sua formação, na infância e na juventude, que de certo modo lhe proporcionou ter contato com outras línguas (além da fluência no alemão, Bakhtin na juventude estudou latim e grego) levou-o a se matricular no departamento de estudos clássicos da universidade (CLARK E HOLQUIST 2008).

Em 1918, na terceira revolução russa, Bakhtin busca, em Nevel e em Vitebsk, abrigo para o caos que se seguia. Nessas duas cidades, Bakhtin passou a conviver com outros intelectuais e, junto com eles, participava de debates, palestras e manifestações culturais. É nesse ambiente de efervescência que “Bakhtin procurou pensar por si mesmo alguns dos problemas que mais preocupam os filósofos, como (para citar apenas alguns) o status de sujeito cognoscente, a relação da arte com a experiência vivida, as complexidades da responsabilidade no discurso bem como a ética”. (HOLQUIST⁴⁴ 2002, p.16).

Holquist (2002) mostra que Bakhtin foi imerso na filosofia e, desde muito cedo, teve contato sistemático com os filósofos alemães, como, por exemplo, Buber (2001) e Kierkegaard (2017). Na época em que Bakhtin estava na universidade, por volta de 1918, o estudo sobre o Neo-Kantismo dominava a vida intelectual nas universidades da Alemanha. Na Rússia, os Neo-Kantistas também se faziam presentes nas universidades e a Universidade de Petersburg, onde Bakhtin estudou, também estava imbuída deste espírito. O Neo-Kantismo, enquanto movimento, generalizou-se, de tal forma, que, na época, era quase que impossível relegá-lo a segundo plano. De uma forma ou de outra o pensamento de Kant (1994) e sua

⁴³Na época Vilno, capital da Lituânia, estava sob o domínio russo desde a partilha da polônia em 1795.

⁴⁴ No original: Bakhtin sought to think through for himself some of the problems then of most concern to philosophers, such as (to name only a few) the status of the knowing subject, the relation of art to lived experience, the existence of other person, and the complexities of responsibility in the area of discourse as well as in the area of ethics.

formulação a respeito da relação da mente com o mundo, a sensibilidade e a compreensão ou mesmo a sua *síntese transcendental* passou a ser objeto de reflexão de vários intelectuais.

Como mostra Brandist e Katya (2010), a chamada 'Revolução' mudou a percepção sobre o fazer científico e intelectual da época. A partir deste ponto na história da antiga Rússia, as autoridades levaram a cabo a fundação de uma nova sociedade baseada em uma *nova ciência*, cujas bases deveriam estar fincadas no marxismo. A resposta para a pergunta, entretanto, sobre o que viria a ser essa "nova ciência", ainda não estava clara. Esse período de modificação, na estrutura da sociedade russa, exigia, dos estudiosos, um olhar diferente para a realidade da língua e é assim que os estudos da filologia, da estilística histórica e da sociolinguística começam a compartilhar espaço com uma nova disciplina: a história da linguagem literária, cujos métodos de análise se distanciam daqueles da fonética e da gramática histórica.

A luta de ideias, na década de 1920 e 1930, no campo da linguística, na antiga União Soviética, abriu espaço para um profícuo debate sobre as principais teses da linguística: a fonética, a fonologia, o estudo da gramática e os estudos comparatistas conviviam com campos novos de investigação, como por exemplo os estudos da atividade verbal. É nesse contexto histórico e social que surge Voloshinov, um dos integrantes do Círculo de Bakhtin (FRANK, 1992).

Voloshinov (1998), tal qual outros linguistas da época, estava embebido do espírito marxista (aliás, como sugere Frank, (1992), todos os pensadores não marxistas do período posterior a Marx, eram considerados na antiga URSS como ideólogos de uma classe em declínio). É a partir dessa posição ideológica que permeia a sociedade russa, que Voloshinov começa a abordar a história da linguística. Para tanto, parte de Humboldt até chegar ao pai da linguística moderna, Saussure.

A elaboração de uma linguística marxista-soviética era o plano de fundo do pensamento linguístico do qual Bakhtin (2003) também fazia parte. No final da década de 1920, na antiga União Soviética, já era enraizada a ideia de que a linguagem e a sociedade

estão de certa forma conectadas, isto ficou mais claro quando das mudanças sociais e econômicas causadas pela Revolução⁴⁵ (FRANK, 1992).

O período que vai de 1924 até 1929, como descrevem Clark e Holquist (2008), foram anos de enorme atividade para Bakhtin e, a esse propósito, é próprio aludir que os integrantes do Círculo de Bakhtin estavam também envolvidos nas disputas no campo das ciências. Holquist (2002, p.18), ao fazer uma retomada do percurso bibliográfico de Bakhtin, vai pontuar que "a escola de Marburg, o neo-kantismo particular em que o jovem Bakhtin mergulhou, foi fundada na Universidade de Marburg por Hermann Cohen".

Cohen (1885) foi um filósofo alemão, de origem judaica, que ao se debruçar sobre a relação kantiana mente/mundo trouxe, para esta, aspectos transcendentais que contrariaram a ideia de uma pureza metafísica. Por esta razão, propôs o abandono da noção do conceito kantiano das coisas em si, por uma lógica do conhecimento, na qual reside apenas um domínio de conceitos. Ou seja, para Cohen (1885) o mundo existe na relação tal qual um sujeito do pensamento e o sujeito do pensamento é sempre assunto que se pensa.

Apesar dos desafios que o tempo histórico impunha ao jovem Bakhtin, o ambiente no qual ele estava inserido, como por exemplo o de Petersburgo, era ricamente estimulante, o que permitia, à Bakhtin, compartilhar da amizade de vários pensadores, tais como: biólogos, físicos, matemáticos. Este aspecto singular da vida do pensador, como ilustra Holquist (2002), talvez explique a atenção dada, por Bakhtin, em seus escritos, sobre as questões da materialidade. É nessa época também que as teorias de Einstein, sobre a relatividade, e de Bohr, sobre o Modelo atômico, começam a tomar corpo no campo científico mundial. Esse novo modo de olhar para realidade provoca, no jovem Bakhtin, um estímulo singular para a compreensão da relação entre a existência física, a matéria e as entidades imateriais, como o pensamento. Bakhtin é notadamente um filósofo que se apropria do dialogismo. Nessa direção, Holquist (2002)⁴⁶ vai ponderar que

⁴⁵ A revolução russa foi um movimento iniciado em 1917, marcado por um período de transição na sociedade russa que se iniciou com a derrubada da autocracia russa e levou ao poder o Partido Bolchevique, de Vladimir Lênin. Essas manifestações e conflitos deram origem à União Soviética, o primeiro país socialista marxista do mundo. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema consultar: Fitzpatrick, Sheila. A revolução Russa. Tradução de José Geraldo Couto. Editora Todavia. 1ª edição, 2017.

⁴⁶ Lê-se na página 33: Dialogism's immediate philosophical antecedents are to be found in attempts made by various Neo-Kantians to overcome the gap between "matter" and "spirit." After the death of Hegel, this gap became increasingly apparent in the growing hostility between science and philosophy. Dialogism, then, is part of a major tendency in European thought to reconceptualize epistemology the better to accord with the new

Os antecedentes filosóficos imediatos do Dialogismo devem ser encontrados nas tentativas feitas por vários neokantianos para superar a lacuna entre "matéria" e "espírito". Após a morte de Hegel, essa lacuna tornou-se cada vez mais evidente na crescente hostilidade entre ciência e filosofia. O dialogismo, portanto, é parte de uma tendência importante no pensamento europeu para reconceitualizar a epistemologia, para melhor concordar com as novas versões da mente e os modelos revolucionários do mundo que começaram a surgir nas ciências naturais no século XIX. (HOLQUIST 2002, p.33)

A conclusão de Holquist (2002) evidenciada na citação acima, é intempestiva e, a nós, cabe apenas a consideração de que ela foi elaborada num percurso bibliográfico no qual algumas das influências filosóficas sofridas por Bakhtin, como é o caso de Kant (1994; 2013), são evidenciadas. Bakhtin parece ter sido, portanto, um pensador que teve, no neokantismo da Escola de Marburg, a base primária de seu pensamento⁴⁷. Não obstante, ainda assim, não concordamos com a tese advinda desta constatação, tendo em vista que parece ser mais significativo o fato de que o dialogismo, tratado por Bakhtin (1998), considera a alteridade entre o *eu* e o *tu*.

A esse respeito Morson e Emerson (2008, p.87) acentuam que o "principal desafio filosófico, como escreve Bakhtin, não consiste em avaliar o valor abstrato do tempo, do espaço ou da moralidade, mas sim em resistir às tentações do teórico e do abstrato". E prosseguem (Morson e Emerson, (2008, p.87)) "deve-se resgatar o "eu" do reino do significado infinito e puramente abstrato – o que Bakhtin chama de mundo da cognição e com isso liberá-lo para responsabilidade genuína".

Assim, a discussão em torno do "eu" parece levar Bakhtin (1998), de certa feita, para o campo da dialogia, o que significa, antes de tudo, uma ruptura com o pensamento dialético tal como pensavam os adeptos de Kant. Esse pressuposto, assumido por nós, parece ser semelhante ao de Clark e Holquist (2008, p.116) quando sugerem que "o self e o outro estão por detrás de outras dicotomias características, tais como acabado/inacabado, oficial/não oficial, monológico/dialógico, épica/romance, interno/ externo". Ademais, os primeiros trabalhos, produzidos por Bakhtin (1998), sobre ética e estética oferecem os fundamentos para

versions of mind and the revolutionary models of the world that began to emerge in the natural sciences in the nineteenth century.

⁴⁷ Podemos dizer que quase nenhum sistema de pensamento conseguiu escapar de Kant, sua presença é notada em todos os filósofos do diálogo.

aquilo que ele mais tarde chamará de *interação dialógica*. Ainda sobre a influência dos neokantistas e ao tratar da dialética enquanto categoria do diálogo, Bakhtin (2015) vai ponderar que a dialética abstrai o dialógico do diálogo, visto ser ela uma forma de monologização de uma consciência abstrata. É assim que Bakhtin (2015), no capítulo em que trata do "problema do texto", em *Estética da Criação Verbal* (p. 323), vai posicionar-se:

as relações dialógicas pressupõem linguagem, no entanto elas não existem no sistema da língua. [...] As relações dialógicas são relações (semânticas) entre toda a espécie de enunciados na comunicação discursiva. Dois enunciados, quaisquer que sejam, se confrontados em um plano de sentido (não como objetos e não como exemplos linguísticos), acabam em relação dialógica. (BAKHTIN, 2015, p. 323)

A partir desta compreensão, deste princípio dialógico, Bakhtin (2015) desenvolveu as versões dialógicas de ética, estética e filosofia, além de uma série de conceitos que, no seu bojo, são inovadores, tais como o conceito de polifonia, carnavalização, cronotopo etc. É, pois, no processo dialógico, ou seja, nas relações dialógicas entre o *eu* e o *outro*, que se dá o acontecimento do ser.

O dialogismo é uma das concepções que são particulares e caras ao Círculo de Bakhtin, visto que esta noção serviu de base para que o Círculo formulasse a crítica ao formalismo russo e ao estruturalismo. Bakhtin (2015), no ensaio *O problema do texto*⁴⁸, vai caracterizar as relações dialógicas como relações de sentido que se estabelecem entre os enunciados. Assim, podemos dizer que o dialógico é a esfera de compartilhamento de sentido, sendo também uma característica da ação fenomenológica do ser. O dialógico é uma característica ontológica⁴⁹ da vivência fenomenológica⁵⁰.

Ainda no ensaio '*O problema do texto*', Bakhtin (2015) estabelece uma distinção entre os dois níveis de articulação da palavra, dizendo que o primeiro nível relaciona-se ou remete ao elemento único e não reiterável da enunciação, o que ele vai chamar de seu sentido completo. Já o segundo é situado no nível da língua, na qual os elementos são reiteráveis e idênticos a cada momento em que são repetidos, constituindo-se em um nível inferior da interpretação. Essa forma de se pensar o dialogismo é levada também para os estudos dos

⁴⁸ The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis. Speech Genres and Other Late Essays, publicada pela University of Texas Press. No Brasil, foi publicado pela primeira vez na coletânea intitulada *Estética da criação verbal* 1979.

⁴⁹ O ser enquanto ser e sua natureza comum. A realidade da existência dos entes. A substância do ser.

⁵⁰ Definição dada por Da Fonseca (2012) e que a nós parece muito próxima àquela formulada por Bakhtin.

gêneros discursivos enquanto espaços de usos da linguagem. Se tal constatação, de um lado, abre espaço para um distanciamento do campo retórico, por outro, o aproxima do campo prosaico.

Outro tema abordado pelo filósofo (BAKHTIN, 2015), no âmbito do enunciado e de sua natureza dialógica, é o da compreensão⁵¹:

a compreensão dos enunciados integrais e das relações dialógicas entre eles é de índole inevitavelmente dialógica (inclusive a compreensão do pesquisador de ciências humanas); o entendedor (inclusive o pesquisador) se torna participante do diálogo ainda que seja em um nível especial (em função da tendência da interpretação e da pesquisa). (BAKHTIN, 2015, p.332).

Compreender, diria Bakhtin (2015), é sempre um movimento dialógico, é sempre um encontro de duas consciências. É, pois, nessa perspectiva dialógica que buscamos compreender o fenômeno da linguagem quando esta manifesta-se na memória. Ao mesmo tempo em que direcionamos nosso olhar para essa linguagem, enquanto fenômeno observável, temos em mente que a compreensão de um dado enunciado é sempre acompanhada de uma atitude responsiva ativa. Desse modo o *outro*, a palavra do *outro*, a alteridade constitutiva e os modos como se manifestam, na memória-acontecimento percebidas nas materialidades digitais, também são fatores de interesse em nossa investigação.

Nesse sentido, Holquist (2002) vai indicar que essa discussão em torno da palavra irá abrir espaço para a noção de dialogismo, a qual seria trabalhada por Bakhtin e o Círculo em obras posteriores. Nesse sentido, não soaria estranho dizermos que a proposta filosófica bakhtiniana centra-se na palavra como um fenômeno da estrutura social a qual irá ser crucial para o pensador trabalhar a noção de diálogo e dialogismo. É no âmbito da teoria dialógica que Bakhtin (1981, 2015) pensa a centralidade da interpretação do ser, como acontecimento, para as Ciências Humanas.

Parece-nos também que o fato de Bakhtin (2015) dominar perfeitamente o idioma alemão e ter conhecimento do pensamento filosófico que era construído naquele país, como bem pontuou Holquist (2002) e Clark e Holquist (2008), pode indicar algo. A própria teorização a respeito do dialogismo, feita por Bakhtin (1981), parece indicar que ele, muito

⁵¹ Interessante notar que no segundo Heidegger ou Heidegger tardio, acaba por abandonar o termo hermenêutica e começa a utilizar o termo compreender/compreensão.

mais que fundar uma reflexão teórica e epistemológica sobre o dialogismo, parece concordar com a teorização feita pelos filósofos do diálogo, como por exemplo, Martin Buber (1982; 2001), o mais proeminente filósofo do dialogismo.

É possível notar uma aproximação forte entre a dialogia de Bakhtin (2006) e a de Buber (1982; 2001) quando se considera que tanto Buber (2001) quanto Bakhtin (1998) desenvolvem uma reflexão calcada na fenomenologia na qual o sentido ontológico do ser, está em relação ao outro. Essa filosofia do diálogo, muito mais que revelar uma dialética kantiana, revela, em si mesma, uma relação de alteridade que perpassa a existência, como pode-se observar, abaixo, em relação ao pensamento destes dois filósofos:

A única forma adequada de expressão verbal da autêntica vida do homem é o diálogo inconcluso. A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. Nesse diálogo o homem participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica-se totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal (BAKHTIN, 2015, p. 348).

Os domínios da vida dialógica e da vida monológica não coincidem com os do diálogo e do monólogo, mesmo se nestes incluímos suas formas sem som e sem gesto. Não existem somente grandes esferas da vida dialógica que na sua aparência não são diálogo, mas existe também o diálogo que não é diálogo enquanto forma de vida, isto é, que tem a aparência de um diálogo, mas não a sua essência. Aliás, parece, às vezes, que esta última espécie é a única que ainda existe (p.53). [...] A vida dialógica não é uma vida em que se tem muito a ver com os homens, mas é uma vida em que, quando se tem a ver com os homens, faz-se isto de uma forma verdadeira (p.54).(BUBER, 1982, p. 53-54)

Buber (1982), como pode-se observar do fragmento acima, parece levar o conceito de dialogismo a um refinamento singular, isto é, se consideramos em uma perspectiva histórico-temporal a maneira pela qual o conceito foi sendo construído, desde Ebner (1921), pelos filósofos. Para Buber (1982), o diálogo pertence e é constitutivo do modo ontológico de sermos, abrindo possibilidades de encontro com outro. Nesta perspectiva, tanto o pensamento dialógico de Bakhtin (1998) quanto de Buber (2001; 1982) parece ter por base as premissas anunciadas pelos filósofos anteriores, a relação *eu-tu*. É nesse sentido que Bakhtin (2003) vão considerar, conforme Morson e Emerson (2008, p.78), que “o diálogo da vida requer um método dialógico e uma concepção dialógica da verdade para representá-la”. Morson e Emerson (2008, p.101), vai indicar ainda que, ao teorizar sobre a palavra, Bakhtin (1998) abre espaço para a teorização sobre o dialogismo.

Cabe destacar também que, para Bakhtin (2015, p.356), a palavra não é meramente um dentre os vários tipos de material da atividade verbal, "a palavra viva, indissociável do convívio dialógico, por sua própria natureza quer ser ouvida e respondida. Por sua própria natureza dialógica, ela pressupõe também a última instância dialógica". A palavra dialógica é carregada de acento apreciativo, tal acento é o que acompanha toda e qualquer forma de enunciação, pode-se dizer que ele (o acento apreciativo) é uma condição de existência do enunciado uma vez que, para uma dada unidade da língua vir a ser um enunciado, é necessário antes que um locutor dê a ela um tratamento avaliativo. Todo enunciado compreende uma orientação valorativa. Bakhtin vai mostrar que a materialização desses acentos é percebida na entonação expressiva que se inscreve em diferentes situações da dinâmica discursiva.

Fato interessante é que a noção de palavra dialógica, apontada por Morson e Emerson (2008), vai ser retrabalhada por Bakhtin (2003) ao longo do tempo. Quando Bakhtin (2015) escreve "O problema do texto na linguística, na Filologia e nas Ciências Humanas", publicado no Brasil em "Estética da criação Verbal", afirma que a língua e a palavra são quase tudo na vida humana. Essa teorização sobre a palavra dialógica vai aparecer antes em Buber (1982, p.44), quando ao enunciar que "aquilo que me acontece é palavra que me é dirigida. Enquanto coisas que me acontecem, os eventos do mundo são palavras que me são dirigidas".

Como pode-se observar, o modo fenomenológico de conceber a palavra é comum em ambos os filósofos. Bakhtin (1998) começa a esboçar a aplicação do conceito basilar do dialogismo, a relação *eu-outro*, quando pensa as categorias de 'autores, vozes e entonação'. Uma definição corrente, oferecida por Buber (1982) parece aproximar-se daquela de Bakhtin (1998), quando esclarece que o dialogismo pressupõe as relações de sentidos que se estabelecem entre palavras, enunciados e textos.

Outra questão central, da relação "eu"/ "outro", que se constitui em problema filosófico, é aquela que vai acabar sendo refletida na fenomenologia da consciência interior e do mundo exterior⁵². Essa problemática é tratada, pelos neo-kantianos, como *consciência geral*, na qual o objeto não está fora da consciência, mas sim, produzido por ela. Assim, a

⁵²Tal qual visto em *Estética da Criação Verbal*, a partir da página 43, quando Bakhtin (2015) trata da forma espacial do herói e também como visto em *Do diálogo e do dialógico*, na página 41, quando Buber (2001) trata da questão do Observar, contemplar, tomar conhecimento íntimo.

influência neo-kantiana, da Escola de Marburg, parecem ter produzido, no jovem Bakhtin, um importante papel. De forma semelhante, Kant (1994) também vai influenciar Buber (2001), principalmente quando ele começa a pensar os princípios da moral, o que, de certa forma, reverbera na questão da antropologia, do homem e da relação Eu-Tu.

É também de Kant (1994) que Buber (2001) busca a compreensão para o conceito de espaço e tempo, finito e infinito. A compreensão do espaço-tempo, enquanto categoria a ser considerada, permite, à Bakhtin, pensar, na teoria dialógica, no Eu e no Outro como participantes de um ato-evento. Mais que isso, na interpretação de Brait (2009): a dialogia de Bakhtin se baseia no fato de que a linguagem não pode ser pensada e afastada dos falantes pois o dialogismo é o verdadeiro objeto dos estudos da linguagem, nesse sentido é possível falar em um *heteron to heterou*, um outro do outro.

Fiorin (2016, p. 20) observa que "há três eixos básicos do pensamento bakhtiniano: unicidade do ser e do evento, relação *eu/outro*; dimensão axiológica. São essas coordenadas que estarão na base da concepção dialógica da linguagem". De substrato, não encontramos em Bakhtin tal como encontramos nos filósofos do diálogo, uma reflexão sistemática sobre a origem da relação *eu/tu*. Neste ponto Bakhtin (2003) parece apropriar-se da noção de dialogia, e dada as aproximações com o modo como Buber (2001) pensa a dialogia, é possível inferir que Bakhtin tenha buscado em Buber (2001) o substrato para compor seu pensamento.

Ainda assim é a partir desse pensar o dialogismo que Bakhtin (2003) passa a aplicar essa noção aos estudos da linguagem, fato que o torna singular entre os que pensam o dialogismo. Como assinalamos, não é estranho observar, nos escritos bakhtinianos, certa proximidade com o dialogismo de Buber (1982). Sobre esse encontro, é mister retomar o que o próprio Bakhtin (2002, p.88) no livro "Questões de Literatura e Estética: a teoria do romance", anunciou: "a orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo discurso. Trata-se da orientação natural de qualquer discurso vivo. Em todos os seus caminhos, até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa".

Sobre a questão da aproximação que estamos apontando entre a dialogia de Bakhtin com a de Buber, é fato interessante um comentário feito em nota de rodapé, no livro "Pelo prisma russo: ensaio sobre literatura e cultura". No referido comentário, que é aqui exposto

*ipsis litteris*⁵³, Frank (1990) vai lançar luzes sobre a relação entre o pensamento de Bakhtin (2002) e Buber (1982), ao evidenciar que em:

um artigo que apareceu numa revista de emigrados, simultaneamente com o livro de Clark e Holquist, indica que Bakhtin conservou sua admiração por Martin Buber até o fim de sua vida. O autor, que visitou Bakhtin no hospital em alguma data entre 1979 e 1981 (as datas podem ser estabelecidas porque sua mulher ainda estava presente a sua cabeceira), relembra um outro visitante, que perguntava ao erudito adoentado o que ele pensava sobre Buber. A pergunta foi feita porque um amigo em comum, questionado acerca da opinião de Bakhtin sobre esse pensador, tinha permanecido estranhamente silencioso. Bakhtin respondeu, com fastio, que esse amigo comum, sendo um ati-semita, teria evitado deter-se no assunto. Mas então deu sua opinião: "De Buber, Mikhail Mikhailovich pensa que ele - Buber - é o maior filósofo do século XX, e talvez, neste século, filosoficamente mesquinho, o único filósofo em cena". Bakhtin continuou então a explicar que, embora Nikolai Bierdiáiv, Lev Chestov e Jean-Paul Sartre fossem todos excelentes exemplos de pensadores, havia uma diferença entre eles e os filósofos. "Mas Buber é um filósofo. E eu devo muito a ele. Em particular, pela ideia de diálogo. Certamente isto é óbvio para qualquer um que leia Buber". (FRANK 1990, p. 21)

Ao que tudo indica, a relação dialógica pensada por Bakhtin (1998) guarda relação direta com a dialogia tal qual pensava Buber (1982). Tal como Buber (1982), Bakhtin (1998) insiste na relação *eu-outro*. Para ele, nessa relação, o *eu* e o *outro* são universos de valores distintos, ideia que, aos poucos, vai tomando forma em seus posicionamentos ideológicos e axiológicos em relação ao outro.

Assim, o pensar a relação *eu/tu*, em Bakhtin (2002) parece conduzir para a palavra. Para ele (BAKHTIN, 2002), o discurso e a palavra dialogizada pertencem e são constitutivos da dinâmica social. Da mesma forma, ao referir-se ao enunciado, Bakhtin (2002, p. 82) afirma que: "o verdadeiro meio da enunciação, onde ele vive e se forma, é um plurilinguismo dialogizado, anônimo e social como linguagem, mas concreto, saturado de conteúdo e acentuado como enunciado individual". O conceito de dialogismo, tal como pensado por Bakhtin (2002), parece refletir-se também nos problemas da linguagem. E é assim que, em *Problemas da poética de Dostoievski* o filósofo (BAKHTIN, 1981) vai constatar a importância da interação, do diálogo para constituição do outro. Aqui também não podemos negar a presença de Buber (2001), que, na página 138, do livro *Do diálogo e do dialógico*, vai aclarar o que segue: "a participação dos dois parceiros é, por princípio, indispensável. A

⁵³ Até onde temos ciência este é o primeiro apontamento que indica uma relação entre a filosofia de Buber (1878-1965) e a de Bakhtin (1895-1975) e por este motivo achamos justo registarmos literalmente aquilo que Frank (1990) mostra em sua obra.

esfera do inter-humano é aquela do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico".

Parece haver, na análise feita por Bakhtin (1981), da obra de *Dostoievsky*, uma reflexão sobre uma antropologia do homem dialógico. Para tanto, Bakhtin (1981) destaca as principais estruturas da autoconsciência e da auto-imagem. Surgem, assim, nesse contexto, as reflexões sobre o "eu-para-mim", "eu-para-outro" e "Outro-para-mim".

É também em "Problemas da poética" que Bakhtin (1981) começa a pensar sobre o conceito de *excedente de visão*, o que poderia ser considerado também como uma teorização a respeito da ontologia do homem. Nessa obra, como mostra Araújo (2018, p.38), Bakhtin, ao teorizar sobre o processo dialógico, identifica as "palavras de “primeiro” e “segundo tipo”, ambas univocalizadas, e as “palavras de terceiro tipo”, bivocalizadas, que, por sua vez, podem ser passivas (unidirecionais e varidirecionais) ou ativas".

Por conseguinte, o dialogismo bakhtiniano parece fincar suas bases no campo das ciências da linguagem, na análise do enunciado como unidade da comunicação discursiva. Nesse movimento, a questão do *eu-tu* imbrica-se com outras noções, como por exemplo, a ontologia, a fenomenologia da palavra, o enunciado, a relação e o Ser. O que, para nós, parece indicar indícios de uma ligação entre o pensamento dialógico pensado por Bakhtin (2002), e a questão do Ser, tal qual pensada por Heidegger (2005).

A teoria dialógica da linguagem de Bakhtin (1981) encontra seus fundamentos numa ontologia do ato ético responsável. Essa questão fornece-nos uma indicação preciosa para o entendimento do fazer filosófico de Bakhtin (1981) e de como ele articula a questão do ser com o dialogismo e com uma ontologia hermenêutica. É certo que os fundamentos de uma interpretação hermenêutica, na obra de Bakhtin (1981) guarda bastante aproximação com a questão hermenêutica trabalhada por Heidegger (2011)⁵⁴, principalmente quando se observa que Heidegger vai tratar do sentido do acontecimento do ser, que ele chama de (*Da-sein*), o que necessariamente passa por uma compreensão ontológica do sentido da existência humana.

⁵⁴ A respeito da aproximação do pensamento de Bakhtin com a filosofia de Heidegger registramos aqui os estudos que Sampaio (2012, 2013, 2014, 2015) vem desenvolvendo e que apontam, entre outras coisas, para um diálogo entre esses dois pensadores.

Para uma compreensão mais fundamentada a respeito disto, é preciso revisitar os fundamentos da hermenêutica e é este caminho que iremos trilhar agora.

1.3 A QUESTÃO HERMENÊUTICA

No interior deste trabalho a hermenêutica é utilizada para compreender como o fenômeno memória se manifesta nas materialidades digitais. Neste tópico, a questão hermenêutica é tratada seguindo a própria hermenêutica, ou seja, partimos de uma reconstrução histórica para entendermos como o conceito foi criado e a partir de um determinado ponto, reformulado. Nesse sentido, a presente seção parte do fundador dos estudos hermenêuticos até chegar na hermenêutica da facticidade de Martin Heidegger (2005), nessa reconstrução de um percurso histórico, a interpretação surge justamente da reconstrução do que vem a ser hermenêutica.

1.4 FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Se pudéssemos traçar um marco originário para o aparecimento do conceito exegese da hermenêutica, este seria necessariamente no momento em que a exegese bíblica, jurídica e filológica requereu para si uma reflexão mais apurada, na qual a técnica e a normativa eram o caminho para a interpretação. Mas é apenas no século XVII, nas palavras de Portocarrero (2015, p. 33), "e dentro de um contexto teológico protestante, com o título da obra de J. C. Danhauer, *"Hermeneuticasacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum"*⁵⁵", que o prenúncio de uma hermenêutica moderna surge. Nessa etapa do desenvolvimento, as reflexões gnosiológicas da atividade de interpretação ainda não estavam estabelecidas.

Na filosofia, as reflexões iniciais no campo da hermenêutica estavam direcionadas para as questões sobre a natureza da realidade, a natureza-espírito e, a posteriori, para uma visão não metafísica do mundo, tendo em Schleiermacher (1999; 2005) e, em seguida, Dilthey (2000), os seus precursores.

Se é possível dizer que a filosofia, tal qual a concebemos *hodiernamente*, nasce com a crítica formulada por Kant (2013) à metafísica, é possível dizer também que a filosofia

⁵⁵ A hermenêutica sagrada, ou , o método para interpretar textos sacros

hermenêutica de Schleiermacher (2005) e Dilthey (2000) não escapa do pensamento kantiano. Assim, como informa Portocarrero (2015), é a filosofia transcendental kantiana que permite, ao teólogo (protestante) e filósofo romântico Schleiermacher (1999), o qual estava interessado tanto em provar a cientificidade da teologia, em sua exegese bíblica, quanto em combater o teor naturalista da razão iluminista, a efetuar a mudança para uma filosofia da hermenêutica. A crítica à filosofia kantiana feita por Schleiermacher (1999), seguramente teve papel importante na formulação do pensamento hermenêutico.

Schleiermacher nasceu em 1768, no dia 21 de novembro na cidade de Breslau. De 1785 até 1787 frequentou um seminário e ingressou na Universidade de Halle, onde estudou teologia e os escritos de Kant; em 1796 tornou-se pastor do hospital *Charité*, na cidade de Berlim. É em Berlim que começa a frequentar os círculos românticos. De 1804 até 1828 publicou uma tradução, em língua alemã, das obras do filósofo Platão. Em 1834 Schleiermacher faleceu na cidade de Berlim. No percurso de sua vida é possível dizer que Schleiermacher (1999; 2005) tinha dado a si mesmo a missão de unificar as disciplinas particulares da hermenêutica jurídica, bíblica e filológica. E como apontam Ferrer e Luciano (2015), ele culpou seus predecessores por limitarem a hermenêutica ao estudo das línguas clássicas. Para Schleiermacher (2005, p.05) “a hermenêutica enquanto arte da compreensão” ainda não existiria “de um modo geral”, existindo apenas várias formas de hermenêutica específicas”.

A sistematicidade hermenêutica que buscava Schleiermacher (1999; 2005) tinha, por objeto, ser o ponto fundante de uma metodologia científica da interpretação, uma metodologia das ciências humanas. A preocupação era, então, saber como o conhecimento se institui, suas raízes, e quais métodos seriam inerentes ao processo da interpretação. Dessa forma, intuía Schleiermacher (2005),

[...] como todo discurso tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor: assim também toda compreensão consiste em dois momentos, compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa. [...] o compreender é apenas um ser-um-no-outro desses dois momentos (do gramatical e do psicológico). (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95-96)

A indicação “totalidade da linguagem”, acentuada por Schleiermacher, muito mais que indicar uma preocupação, *per se*, com a linguagem, parece indicar para a própria hermenêutica enquanto arte de compreensão e interpretação. Schleiermacher (2005) inaugura

um novo modo de pensar filosófico, cujas bases estão fincadas no giro linguístico. Esse modo de pensar é justamente a hermenêutica que tem na linguagem uma das chaves para compreender o discurso, o outro.

A hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher (2005) é aquela que mais tarde seria chamada por W. Dilthey (2000) de *fundamento geral das ciências humanas*. É, pois, esta mesma hermenêutica, tal como pensada inicialmente por Schleiermacher (1999; 2005), que será o contraponto das ciências naturais, conforme sugere Braidão (1999), na apresentação do livro de Schleiermacher (1999): *Hermenêutica, Arte e técnica de interpretação*:

esse modelo de racionalização, retirado da interpretação de textos, no mesmo movimento que estabelece a apreensão do sentido como essência do método das ciências humanas, delimita o alcance da metodologia das ciências naturais, questionando, acima de tudo, o próprio conceito de objetividade científica. Isso se mostra nas determinantes específicas desse modelo: a inseparabilidade de sujeito e objeto, uma vez que a compreensão hermenêutica se dá pela inserção daquele que compreende no horizonte da história e da linguagem, as quais são aquilo mesmo que deve ser compreendido [...]. (BRAIDÃO, 1999, p.8)

Como podemos perceber das palavras de Braidão (1999), a hermenêutica é o contraponto das ciências naturais e surge como método para as ciências humanas. Não obstante, o que tradicionalmente costuma-se chamar de escritos hermenêuticos de Schleiermacher (2005), são, na verdade, constituídos por apontamentos, discursos acadêmicos e alguns compêndios produzidos durante os anos de 1805 e 1833 e publicados postumamente. Em vida, Schleiermacher (2005) é mais conhecido como um filósofo da religião e um teólogo. A sua hermenêutica é concebida como a arte da compreensão dos enunciados e esse seu modo de pensar a hermenêutica o leva a intuir que a compreensão hermenêutica possui dois aspectos: um gramatical e outro psicológico. No primeiro, a interpretação é derivada da linguagem; e no segundo, a interpretação só ocorre no próprio pensador. A análise hermenêutica bem-sucedida só aparece quando aos modos das intenções dos sujeitos, os movimentos gramatical e psicológico ocorrem.

Ao sistematizar a hermenêutica, Schleiermacher (2005) faz uma diferenciação entre duas práticas de análise, as quais ele nomeia de frouxa e estrita. Por *prática frouxa* ele entende tudo aquilo que era feito no domínio da hermenêutica antes desta ser pensada no campo da filosofia. Em geral, os primeiros a utilizarem a hermenêutica acreditavam que o processo de compreensão seria sempre bem-sucedido e que a hermenêutica só deveria ser

utilizada naqueles casos em que o processo de compreensão se tornasse uma tarefa difícil, o que poderia levar a mal-entendidos.

A hermenêutica universal, sistematizada por Schleiermacher (2005), é a chamada de *prática estrita* e parte da pressuposição de que o mal-entendido é um resultado costumeiro do processo interpretativo. As causas dos mal-entendidos, aponta Schleiermacher (2005), são a pressa e o preconceito. A noção de preconceito surge como alerta para uma compreensão bem-sucedida. O preconceito, acredita o filósofo, é nossa preferência por nossa própria perspectiva.

Quando Schleiermacher (2005) delimita a hermenêutica como arte de compreender o discurso de um outro, ele acaba por circunscrever os domínios da hermenêutica aos domínios da linguagem. Esse deslocamento conduz a hermenêutica para um campo radicalmente oposto ao que era percebido no seu estado germinal, isto é, no período em que a hermenêutica estava circunscrita à interpretação de textos sagrados e jurídicos. O trabalho hermenêutico parece ser percebido como um pleno exercício de compreensão.

Nesta perspectiva, a compreensão, nas palavras de Schleiermacher (2005, p.14), seria uma reconstrução histórica e divinatória: “a arte somente pode desenvolver suas regras a partir de uma fórmula positiva, e esta é um reconstruir histórico e divinatório (profético), objetivo e subjetivo de determinado discurso”. O esforço da compreensão hermenêutica reside na tonalidade do evitar o mal-entendido. Para tanto o trabalho hermenêutico deve pautar-se por uma prática metódica a qual forneça as razões da compreensão alcançada, o controle das compreensões *a priori* e das pré-compreensões. Deve também ser tomada como uma atitude natural a qual permitirá a superação da dependência dialética.

Parece-nos, pois, que a problemática da arte da compreensão não é nova. Como demonstra o filósofo alemão Gadamer (2003), a compreensão é objeto de reflexão teórica desde os tempos da filologia antiga e pode ser entendida como doutrina da arte. Com Schleiermacher (1999; 2005) a hermenêutica converte-se em uma disciplina autônoma. Não obstante, o sentido que Schleiermacher (2005) parece atribuir à expressão *arte* não está correlacionado meramente com um processo criativo ou subjetivo. O sentido que é atribuído à sua expressão *técnica* parece incluir a ideia de *regras metodológicas*. Ainda assim, quando se refere ao fazer hermenêutico, essas regras não guardam ligação com um processo mecanicista.

Como sugere Schleiermacher (2005, p.229), “talvez toda linguagem possa ser aprendida através de regras, e aquilo que pode ser aprendido dessa forma é mecanismo. A arte é aquilo para o qual admitidamente há regras. Mas a aplicação combinatória dessas regras não pode, por sua vez, ser limitada por regras”. Assim, ao falar em doutrina da arte, o filósofo passa a considerar a compreensão como um problema filosófico, o que de certo modo contribuiu para que a hermenêutica se convertesse em uma disciplina autônoma (SCHLEIERMACHER 1999; 2005). Ainda assim, essa autonomia que propunha Schleiermacher (2005) para a hermenêutica repousa em uma abstração criada de maneira conceitual, o que acabou por levar a hermenêutica a um caminho no qual o factual é atribuir à hermenêutica o princípio lógico da investigação da coisa mesma.

Ainda assim, toda vez que alguém se move em direção à compreensão está operando em direção a uma referência à verdade, e este é um caminho hermenêutico. É ao potencializar o indivíduo a um nível singular que Schleiermacher (2005) estabelece os princípios de uma hermenêutica universal, é assim que podemos dizer que a individualidade perseguida na hermenêutica de Schleiermacher é apreendida como vivência total, o que vai nos levar para o problema da linguagem.

Não obstante, é no livro, *Hermenêutica e crítica* que Schleiermacher (2005) vai colocar em evidência o problema da linguagem, ao apontar que todo enunciado tem uma relação dupla tanto com a totalidade da linguagem quanto com o pensamento originador. Disso reside a experiência da compreensão, assim é que, para Schleiermacher (2005), as palavras em sua totalidade são infinitas por conta da determinação relacional dos elementos da linguagem. O conceito de linguagem é o que vai permitir a Schleiermacher (2005) articular os elementos sistemáticos e históricos, o que de certa forma colabora para a compreensão do individual e histórico.

Para Schleiermacher (2005, p. 96) “pensar já é falar, um falar interior”. A hermenêutica, enquanto doutrina da compreensão e da arte da interpretação universal, é possível na linguagem desde que o intérprete conheça a linguagem do autor. Assim sendo, na perspectiva de Schleiermacher (2005), a linguagem é necessária para o intérprete, uma vez que os mal-entendidos são pressupostos preliminares. Seguramente, os escritos de Schleiermacher (1999; 2005) foram o ponto de apoio para que outro filósofo avançasse em

direção a uma compreensão hermenêutica que vai, em certo sentido, ser o contraponto das ciências positivas. Estamos falando de Wilhelm Dilthey (2000) de quem trataremos a seguir. Com Dilthey (2000), a hermenêutica entra em uma nova fase, o que significa um avanço no modo como Schleiermacher (1999) pensa o conceito de hermenêutica.

1.5 WILHELM DILTHEY

Dilthey (2000) é outro filósofo que labuta na compreensão hermenêutica. Nascido em 1833 e falecido em 1911, foi um dos principais biógrafos de Schleiermacher (1999). A hermenêutica de Dilthey surge em opção ao positivismo, como mostra Kahlmeyer-Mertens (2012, p.191), “encravada no centro de uma disputa histórica pela legitimidade do conhecimento instaurado após a derrocada dos modelos metafísicos do idealismo alemão”.

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833- 1911) nasceu em Biebrich, uma aldeia Renânia, sua família por muitas gerações prestava trabalhos para os duques de Nassau, serviam como capelães e conselheiros. Em Biebrich, o jovem Dilthey começou a frequentar uma escola primária, concluindo seus estudos iniciais no ano de 1852, aos 19 anos de idade. Seguindo uma tradição da família, após ter concluído os estudos primários, Dilthey foi estudar teologia. Entretanto, três semestres depois ele desiste do curso e muda-se para Berlim, local onde inicia os estudos históricos. A forte presença familiar paterna era latente na vida de Dilthey, fato que o fez, para agradar ao pai, um teólogo da igreja reformada, concluir o curso de teologia. Nos anos seguintes Dilthey (2010; 2018) começa a lecionar no ensino secundário, o que perduraria por dois anos até que uma doença persistente o obrigou a abandonar o ensino.

Em 1864 ele inicia o doutorado na cidade de Berlim; em 1866, é nomeado para uma cadeira na universidade da Basileia, na Suíça. Ainda em 1866, Dilthey é nomeado para uma vaga de Filosofia na Universidade de Berlim, cadeira que anteriormente foi ocupada por Hegel. Em 1867, publica uma biografia da vida do filósofo Schleiermacher e, em 1883, lança aquilo que os estudiosos de sua obra apontam como seu primeiro trabalho teórico, a obra “Introdução ao Estudo das Ciências Humanas”. Neste trabalho, Dilthey (2010) estabelece uma distinção entre as ciências da natureza e as do espírito (as chamadas ciências humanas) cujo objetivo é o homem e o comportamento humano, fato que causou grande polêmica e discussões.

O pensamento de Dilthey (2010) a respeito das Ciências Humanas parece estar alicerçado no pensar de Schleiermacher (1999; 2005) cujos preceitos hermenêuticos constituem a fundamentação da metodologia das Ciências do Espírito tal qual propõe Dilthey (2010). Além da filosofia, Dilthey foi um grande pensador na área da psicologia, da sociologia e da história. Da história, ele busca o substrato necessário para uma interpretação hermenêutica. Assim, para o filósofo (DILTHEY, 2010), a cultura, que é alicerçada na história, é a fonte primária das condições psíquicas do homem histórico. O tempo histórico e a cultura são o real meio de entender a humanidade e a hermenêutica seria o meio que levaria a interpretação desses acontecimentos.

Como evidenciamos, a contribuição de Dilthey (2010) repousa na formulação feita por ele de uma metodologia com base empírica para as Ciências Humanas. A formulação desse princípio tem por substrato a compreensão de que a metodologia positivista, que é constituinte das Ciências Naturais, não pode ser utilizada para as Ciências Humanas, uma vez que, nas humanidades, o objeto de pesquisa é constituído essencialmente por atores conscientes. Essa formulação contrasta com a constatação, à época, de que as teorias idealistas não conseguem alcançar uma base empírica que forneça conclusões sobre o fenômeno em análise.

Para Dilthey (2018), as Ciências Humanas são carentes de uma metodologia única, e é da crítica a uma consciência histórica que Dilthey (2018) busca justificar sua metodologia da compreensão. Epistemologicamente, Dilthey (2018) caminha em direção a uma concepção do histórico e do mundo que contrasta com o idealismo alemão. Esse movimento é a fonte para compreensão de como o empirismo inglês e a teoria do conhecimento das ciências da natureza permitem a Dilthey (2018) pensar sobre as Ciências do Espírito.

Dilthey (2018) foi seguramente o primeiro a colocar a pergunta sobre a essência hermenêutica e sua gênese. Esse movimento, indubitavelmente, começa quando da passagem em revista, feita por ele, sobre a obra de Schleiermacher (1999). No ensaio *Die Entstehung der Hermeneutik* [O estado da hermenêutica] Dilthey (1900) vai definir a hermenêutica como a teoria das regras para interpretar monumentos escritos, concluindo que o alvo final do procedimento hermenêutico é compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendeu. Embora, hoje, possamos achar tal formulação problemática, é a partir dessa proposição que Dilthey (2000) avança na elaboração do pensamento hermenêutico. É assim

que Dilthey (2000) estabelece, para a hermenêutica, a missão de fundamentar teoricamente a validade universal da interpretação. Para o filósofo (DILTHEY, 2000), a hermenêutica é uma teoria filosófica que justifica a validade universal da certeza histórica, e mais, concebida na junção da teoria do conhecimento, lógica e metodologia das Ciências Humanas, a hermenêutica é um importante elo entre a Filosofia e as Ciências Históricas; é o elemento principal para a fundamentação das Ciências Humanas.

Ainda assim, como lembra Schmidt (1999), a palavra *hermenêutica* é praticamente esquecida por Dilthey (2000), que a utiliza apenas quando quer se referir a um conjunto de regras para interpretar obras escritas, aos moldes de como Schleiermacher (1999) pensara. Como aponta Hans-Ulrich Lessing (*apud* DILTHEY, 2000, p. 22) em seu epílogo: “Dilthey qualifica e reformula a questão fundamental kantiana, isto é: o que é o homem?”⁵⁶. A questão do homem, em Dilthey (2000), perpassa a noção da crítica da Razão Histórica. O núcleo central, para ele (DILTHEY, 2000), está no fato de que a razão histórica não consegue, de maneira alguma, explicar os elementos da realidade histórica, nem tão pouco alcançar seu estado absoluto, restando apenas o compreender. Nesse sentido e longe de querer esgotar o assunto, é preciso reconhecer com Bentivoglio (2007, p.68) que “com base empírica na base do método histórico verifica-se a presença decisiva de reflexões e técnicas hermenêuticas, algo patente na leitura da obra de Dilthey”.

O esforço de Dilthey (2000) em busca de uma compreensão hermenêutica acaba por ter, como substrato, o mundo histórico, que surge abduzido da *escola histórica*, cujos maiores expoentes são Leopold von Ranke (1795-1886) e Johann Gustav Droysen (1808-1884). Esse fato é interessante e, como mostra Gadamer (2003, p.29), “isso fez com que a filosofia colocasse, efetivamente, o seguinte problema: como produzir para o mundo do conhecimento histórico algo semelhante àquilo que Kant produziu com êxito para o conhecimento científico da natureza?”.

A fundamentação para as Ciências Humanas, proposta por Dilthey (2000), está alicerçada na realidade sócio-histórica, ainda assim não se limita apenas aos estudos da história ou da sociedade. As bases iniciais da proposta de Dilthey (2000) podem ser vistas desde sua prelação em 1865 sobre os fundamentos da lógica e do sistema das Ciências

⁵⁶ Dilthey matiza y reformula la pregunta fundamental kantiana. Era ésta: <<Qué es el hombre?>>

Filosóficas, bem como no seu texto de 1867-1888 *Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* [Lógica e os sistemas das Ciências Filosóficas], texto que foi retomado na obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introdução às Ciências do Espírito] (1883)". As concepções discutidas nesses textos, como lembra Acham (*apud* KAHLMEYER-MERTENS, 2002, p. 193), "tiveram impacto muito grande nas Ciências Sociais a ponto do sociólogo Max Weber considerar a Cartilha de Dilthey como o primeiro estudo sério no qual se aborda o problema metodológico das chamadas Ciências Humanas". Nessa direção é possível dizer com Dilthey (2010) que mesmo as ciências humanas tendo a objetivação da vida como um dado abrangente, a objetivação ao que tudo indica está correlacionada com o compreender vivencial.

É na vivência da vida dada que o processo de compreensão é produzido; se os dados das ciências humanas estão contidos na experiência da vida é ao observar o histórico que esse dado pode ser interpretado. Aparentemente, Dilthey busca, na filosofia anterior, a fundamentação do seu trabalho. Isto pode ser percebido desde a *Introdução às ciências humanas* obra na qual o filósofo revela as influências neokantianas.

Esses fundamentos também podem ser vislumbrados no esforço que Dilthey empreende para afastar as Ciências Humanas do modelo positivista das Ciências Naturais, ou mesmo ainda quando Dilthey (2010) começa a esboçar um pensamento sobre as Ciências do Homem, da Sociedade e da História. Tudo isto surge em Dilthey (2010) como arcabouço que acaba por afastá-lo da hermenêutica tradicional, levando-o a pensar uma hermenêutica filosófica.

O projeto filosófico de Dilthey acaba por desvelar completamente as bases das Ciências Humanas, que até então tomavam de empréstimo as metodologias das Ciências Naturais. As ciências naturais tomam de situações hipotéticas os dados, os objetos mudos, e passavam a interpretá-los a partir de uma redução que supostamente traria resultados válidos. É nesse sentido que Dilthey (1922), na obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introdução às Ciências do Espírito] coloca em evidência que a ciência natural constrói suas análises a partir de pequenos elementos, a coisa muda, que em certo não são capazes de se auto-existirem, são constituintes de outros elementos como as moléculas por exemplo, de igual forma as ciências humanas acabavam por objetivar o homem reduzindo cada ser a um universo particular tal qual o mundo das moléculas.

O ideal positivista, que tinha nas Ciências da Natureza algo só alcançado nas abstrações feitas a partir da coisa muda e do objeto mudo, é exposto por Dilthey (2010) como algo que não deve ser seguido nas Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaft*). Dilthey (2010) procura, em certo sentido, na conjuntura de sua época, fomentar uma epistemologia que fosse adequada e que, ao mesmo tempo, levasse em consideração as peculiaridades próprias das Ciências Humanas. Ao mesmo tempo em que buscava uma compreensão mais fundamentada de um método, ele estabelecia as diferenças de cada um dos campos das ciências.

É assim que, ao argumentar a favor de uma metodologia própria para as Ciências Humanas, ele (DILTHEY, 2010) vai expor os modos e os procedimentos das Ciências da Natureza, em oposição a uma metodologia que devesse ser empregada nas *Geisteswissenschaft*. Dilthey (1922), desse modo, parece adotar os procedimentos apregoados por Johann Gustav Droysen (1977), um dos mais renomados historiadores da sua época e que, na segunda metade do século XIX, passa a investigar e apontar para a necessidade de uma metodologia para as Ciências Humanas.

O procedimento metódico que Droysen (1977) utilizou para explicar (*erklären*) e compreender (*verstehen*) são retomados por Dilthey (2000; 2010) para uma fundamentação das Ciências Humanas, fundamentação que se baseia na compreensão para apreensão de sentido. Dilthey (2000) estabelece, assim, nos passos de Schleiermacher (1999), os fundamentos para uma epistemologia que sirva de base à compreensão histórica e às Ciências do Espírito.

Em seu projeto filosófico ele também dá continuidade ao projeto kantiano de crítica à metafísica, como esclarece Sá (2009, p.38) “se, em Kant, a destruição da metafísica é seguida de uma reconstrução crítica baseada nos postulados da razão prática e nos princípios reguladores do juízo, com Dilthey, a própria metafísica crítica de Kant é restringida por uma crítica da razão histórica”. O projeto filosófico de Dilthey (2000) coloca a realidade circundante e não a especulação abstrata como substratos da experiência do pensar.

Desse modo, a fundamentação empirista e positivista das Ciências da Natureza é, em essência, uma fundamentação cuja base são as abstrações que fragmentam a experiência científica e mutila a realidade histórica, reduzindo o objeto em análise à uma coisa muda. O

núcleo central, em Dilthey (2000), reside justamente na tentativa de fazer uma reformulação dessas concepções, levando, para as ciências, as realidades distintas que são, por assim dizer, inerentes a cada objeto. Entretanto, a resposta de Dilthey (2000; 2010) ao positivismo, como mostra Sá (2009), ainda está alicerçada em referenciais de uma cientificidade cuja base é a noção de metodologia, o que em última análise ainda é positivismo.

A empreitada a qual Dilthey (2000) se propõe, quando começa a pensar nas Ciências do Espírito, é a de elaborar uma metodologia e uma epistemologia que, mesmo considerando as realidades distintas das humanidades, fosse tão rigorosa quanto as da *Naturwissenschaft* [ciência da natureza]. É assim que os aspectos do método científico-natural são ressignificados por Dilthey, que enxerga neles diferenças latentes quando contrapostas às Ciências do Espírito. Isto, de certa forma, acaba por separar as metodologias das Ciências Humanas daquelas ditas naturais, que alicerçam o seu fazer nos métodos comparativos e descritivos.

Para Dilthey (2000), a hermenêutica é o processo de compreensão que permite ao cientista verificar e compreender o fenômeno que é sempre uma manifestação da vida. Ao utilizar a expressão *manifestação da vida*, Dilthey evita associá-la ao subjetivismo psicológico, o que acabaria levando a uma cisão entre um âmbito interior de “vida psíquica” e outro exterior de “manifestações de vida” (SÁ, 2009). Na experiência fática da vida humana, a interpretação das manifestações da vida é prova *sine qua non* de que a compreensão é uma dimensão elementar da vivência, o movimento de compreensão e interpretação é parte fundante do método hermenêutico, de certa forma esses movimentos são expressões das ações e da vida humana.

Dilthey (1992), ao desenvolver seu pensamento, começa a esboçar o que podemos chamar de uma hermenêutica histórica e, para esse fim, elege o procedimento histórico como o caminho natural do desenvolvimento dos fundamentos filosóficos das humanidades. É com o procedimento histórico que Dilthey prepara os fundamentos de sua epistemologia e de sua hermenêutica. É assim que através de uma fundamentação hermenêutica, Dilthey (2000), eleva a vida à uma compreensão filosófica e, para isso, busca no tempo o fundamento necessário para interpretar historicamente a realidade.

Para ele (DILTHEY, 2000), o ser humano é um ser histórico que estabelece conexões em uma determinada época; é a partir dessa perspectiva que Dilthey (2000) vai compreender a história como um esforço sistemático. Como mostra Araújo (2007, p.239), um esforço "que deve proporcionar um fundamento gnosiológico a todo saber histórico, seja ele: religioso, poético, literário ou científico. A história é, por assim dizer, o pensamento sobre o pensamento, a reflexão sobre a reflexão".

A discussão sobre a história (como pensada na Escola Histórica de Berlim) parece fundamentar a percepção de Dilthey (2000) sobre a hermenêutica enquanto arte da compreensão e interpretação. Nessa direção, é possível dizer que a obra de Dilthey (2000) pode ser percebida como tributária de uma tarefa primária: constituir uma crítica da razão histórica. Nas palavras de Gadamer (2003, p.28) "o esforço de Dilthey para fundar filosoficamente as ciências humanas se apoia nas consequências epistemológicas que ele retirou de tudo o que a "escola histórica"(Ranke e Droysen) já havia tentado enfatizar em oposição ao idealismo alemão". Essa constatação de Gadamer (2003) é interessante uma vez que nos leva a pensar que, ao se debruçar sobre a experiência histórica e o idealismo alemão, Dilthey (2000) experimenta, ao que parece, os fundamentos da sua epistemologia que tem, no relativismo, próprio das Ciências Humanas, uma busca pelo objetivismo.

1.6 MARTIN HEIDEGGER E HANS-GEORG GADAMER

Mas, se em Dilthey (2000; 1922), é possível dizer que temos uma reflexão metodológica cujos fundamentos são percebidos na filosofia, é com Gadamer (1999; 2003) que a hermenêutica filosófica surge. Entender a hermenêutica pela perspectiva de Gadamer (2003) é ter que considerar que esse filósofo viveu 102 anos. Gadamer, como mostra Kahlmeyer-Mertens (2017), foi testemunha de revoluções, guerras mundiais, ascensão e queda de regimes e sistemas políticos. Nasceu em 11 de fevereiro de 1900, em uma família de classe média. Seu pai fora um importante professor de Química na universidade de Marburgo, e em 1922, passou a ocupar o cargo de Reitor na universidade de Breslau, pretendendo o mesmo destino para o filho. Entretanto, o jovem Gadamer (1999) não demonstrava muita inclinação para as Ciências da Natureza. Durante a infância, na cidade de Breslau, Gadamer

(1999) começa a estudar em uma escola local, lugar que era frequentado pela pequena burguesia alemã.

Após o período dos estudos secundários (1918, após a Primeira Guerra Mundial), Gadamer (1999) começa a frequentar, informalmente, a universidade de sua cidade. Nesse ambiente, ele reencontra os autores da literatura clássica grega e germânica, as quais já tivera contato no ensino secundário; esse fato acaba por motivar Gadamer (1999) a matricular-se na Universidade de Breslau, onde inicia os estudos em humanidades. É nessa fase da vida que ele mantém contato com alguns dos mais renomados pensadores da sua época, como Richard Hönigswald (1970), que em suas preleções, discorria sobre o neokantismo e o psicologismo. Durante aproximadamente três semestres nesta universidade, como mostra Kahlmeyer-Mertens (2017), Gadamer (1999) estuda germanística, romanística, história geral, história da arte, psicologia e cultura islâmica.

Mas quem quer compreender realmente a concepção de Gadamer (1999) sobre a hermenêutica, deve, como mostra Figal (1949, p. 19), remontar ao ano de 1923. "No semestre de verão daquele ano, aquele que seria mais tarde o autor de *Verdade e Método* escutou, em Freiburg, a preleção de Heidegger (2000) sobre "Ontologia" uma preleção que mostra em seu cerne o desenvolvimento de uma hermenêutica compreendida filosoficamente". A preleção de Heidegger (2000) parece ter deixado algo de substancial em Gadamer, e isto é percebido de forma consistente quando se observa a formação de seu pensamento hermenêutico a partir da leitura feita do chamado *Relatório-Natorp*, escrito por Heidegger (1989).

Nesse manuscrito, como mostra Figal (2007), Heidegger fala pela primeira vez de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade, o que de certa forma já deixa à luz seu discurso sobre o elemento hermenêutico. Em 1923 Gadamer casou-se com Frida Katz, o casamento e a emancipação da presença paterna deram um novo impulso ao filósofo que, a essa altura, já integrava o grupo de estudantes que rodeava Martin Heidegger.

Heidegger nasceu em 26 de setembro de 1889, em Messkirch, Alemanha. Em 1909, começa a estudar teologia na Universidade de Freiburg e, em 1913, recebe o título de doutor em filosofia, com a tese *A doutrina do juízo no psicologismo*. Entre os anos de 1915 e 1919 é qualificado para o ensino de filosofia e começa a lecionar o curso '*A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo*'. Em 1922, tenta uma possível vaga para professor em

Marburg, Alemanha, com o texto *Indicação da situação hermenêutica*. Em 1923, começa a lecionar em Marburg, e ministra o curso sobre *Ontologia - hermenêutica da facticidade*. Em 1927, publica a obra *Ser e tempo*; em 1928 é nomeado professor de filosofia na Universidade de Freiburg. Em 1933, é nomeado reitor da universidade e neste mesmo ano filia-se ao Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*).

Em 1934, renuncia à reitoria e, de 1936 até 1938, trabalha no seu último texto: *Contribuições à filosofia*. Heidegger foi um leitor atento da obra teológica e hermenêutica de Schleiermacher bem como também de Dilthey, fato que irá reverberar em sua proposta hermenêutica. Quando o filósofo Husserl (1965) foi lecionar em Freiburg, no ano de 1916, Heidegger começou a trabalhar com ele principalmente no tocante ao tema da fenomenologia. Como é de conhecimento, Heidegger (2012) avança no tema da fenomenologia ao evidenciar que a fenomenologia, tal como pensava Husserl, estava fundada na dualidade sujeito-objeto.

Se em Dilthey o explicar e o compreender são ideais hermenêuticos que surgem como possibilidade de colocar as Ciências do Espírito em igualdade com as Ciências da Natureza (as ciências positivas), é imperioso reconhecer que o projeto de Dilthey (2000) aproxima-se mais de um ideal clássico ao se afastar de uma compreensão filosófica. A filosofia, como mostra Kahlmeyer-Mertens (2017), só assume seu lugar nos estudos hermenêuticos com a ascensão do movimento fenomenológico, principalmente quando este movimento percebe, na compreensão, a questão-guia para a formulação de uma interpretação totalmente radical. Radical a ponto de se separar totalmente da compreensão restrita imposta pelo problema do método que fora até então dominante na filosofia de Schleiermacher (1999) e Dilthey (2000).

Seguramente, Heidegger (2000) e Gadamer (2003) são os que fazem essa ruptura radical em direção aos planos mais originários da existência, do Ser, de uma ontologia. Mais ainda, é Heidegger (2005) que até então estava comprometido com a questão do sentido do Ser, de uma ontologia da presença, que busca na hermenêutica ou na compreensão, para utilizar uma terminologia heideggeriana, o substrato necessário a uma compreensão fática da existência. Assim é que o compreender, a hermenêutica, em Heidegger (2005), surge em contraposição a uma atividade abstrata, produto de uma faculdade cognoscente, fruto de operações psíquicas cujo alicerce está calcado na grande tradição filosófica do sujeito cognoscível.

A presença filosófica de Heidegger (2005) despertou em Gadamer (2003) uma reflexão mais apurada sobre a hermenêutica e, ao que tudo indica, Heidegger (2012) foi um leitor de Dilthey (2000); tanto assim que, na página 83 de *Ser e Tempo I*, ao questionar o mundo da vida, Heidegger (2005) vai lembrar que “as investigações de W. Dilthey são animadas pela questão contínua da *vida*. Ele procura compreender as “vivências” dessa “vida”, em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida”. Ou ainda na página 32 de *Ontologia*⁵⁷, quando Heidegger (2000) vai dizer que “Dilthey adotou de Shleiermacher o conceito de hermenêutica como “método de compreensão” (doutrina da arte de interpretar textos), mas, no entanto, ele o decompôs fazendo uma análise da compreensão como tal”.

Ainda assim, como acertadamente mostra o filósofo alemão Güter Figal (1949), o retorno de Gadamer à Heidegger não é para ser compreendido apenas como uma continuidade, pois embora a hermenêutica tenha alcançado a dimensão ontológica em Heidegger, “é possível elucidar aquilo que a expressão hermenêutica da facticidade comporta em si. Em sua antiga preleção *Ontologie* (Ontologia), Heidegger determina, como compreensão, justamente a claridade da vida que é ser-aí” (FIGAL, 2007, p. 22).

Ao ir além da compreensão hermenêutica tal como vista em Dilthey (2000; 2010), Heidegger (2005) devolve a compreensão à existência que se concretiza como uma possibilidade ontológica do ser-aí. Essa guinada, efetuada por Heidegger, coloca, a um só tempo, como mostra Kahlmeyer-Mertens (2017), a fenomenologia, a ciência enquanto atividade cognitiva e o paradigma neokantiano como modos secundários do existir que prendem o ser-aí. É a partir dessa posição heideggeriana que Gadamer (2003) estabelece as bases para sua hermenêutica.

Para tanto, como mostra Kahlmeyer-Mertens (2017), parte da compreensão de que a interpretação conta sempre com a antecipação da compreensão do mundo fático, o qual já sempre estamos. Para Gadamer (1999), a compreensão é o originário, é o elemento norteador do ser-no-mundo; essa diferença na maneira de perceber a hermenêutica acaba por afastar

⁵⁷ Lê-se na página 32 de Heidegger (2000): Dilthey adoptó de Shleiermacher el concepto de hermenéutica en cuanto <<método del entender>> (doctrina del arte de la interpretación de textos), pero, sin embargo, lo descompuso al hacer un análisis del entender en cuanto tal.

Gadamer (1999), em parte, da hermenêutica da facticidade de Heidegger (2005), nas palavras do filósofo alemão Günter Figal (2007, p. 24):

enquanto Heidegger tinha projetado em sua antiga preleção a filosofia como a possibilidade de o ser-aí “vir a ser para si mesmo de maneira compreensiva”, o que está em questão para Gadamer é transformar o ser-previamente-dado do ser histórico na “base ontológica” do pensamento filosófico”.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio anunciada por Figal (1949), Schmidt (2012) mostra que, em Heidegger (2012), a hermenêutica é, a um só tempo, análise da existencialidade da existência e condição prévia para responder à pergunta filosófica sobre o significado do ser, pergunta que deve ser apreendida fenomenologicamente. Mas, se a hermenêutica em Heidegger (2012) é a análise da existencialidade da existência, é compreensão interpretativa do modo de ser do *Dasein*, é imperioso reconhecer que a hermenêutica do *Dasein*, enquanto uma analítica da existencialidade da existência, é o lugar de onde o questionamento filosófico de Heidegger surge e para onde ele retorna; ou, nas palavras de Heidegger (2005, p.38), “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica”.

Heidegger, como já aludimos, foi aluno de Edmund Husserl, considerado um dos maiores fenomenólogos do século XX. Husserl (2016), como aponta o filósofo Gadamer (2003), inaugura a pesquisa fenomenológica e rompe definitivamente com os entraves metodológicos do neokantismo ao fazer o retorno ao *lebenswelt* [mundo da vida]. São dessas análises do *lebenswelt* que ele começa a intuir que o conceito de objetividade, que tem nas ciências seu *status quo*, constitui apenas um caso particular. Husserl (2016) coloca e revista a oposição até então consensual entre ciências da natureza e do espírito, e mostra ainda que ambas devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal.

É através das retomadas sobre a questão do ser que Heidegger (2005) transforma de maneira radical as descobertas de Husserl (2016) e ao fazer o retorno à questão do ser, ao pensar na questão para além de uma metafísica tradicional, Heidegger (2005) incorpora uma posição nova aos problemas da compreensão fenomenológica. Assim é possível assinalar que a novidade na compreensão (hermenêutica) de Heidegger (2012) repousa no peso ontológico que a compreensão passa a ter em sua filosofia.

É desse modo que o *Lebenswelt*, o mundo vivido, passa ser peça central no processo de compreensão, uma vez que é o modo de ser originário da vida humana. Certamente, Heidegger parte de Dilthey para pensar no mundo da vida, como informa Gadamer (2003, p.40): Heidegger “torna-se o iniciador de uma reflexão ontológica radical e revela o pro-jeto (*entwurf*) existente em toda a compreensão”.

Sobre a questão do compreender é certamente elucidativo aqui retomarmos Heidegger (2000) que, em *Ontologia* (2000, p.33), vai anunciar que “a hermenêutica tem a tarefa de tornar acessível a existência de cada momento em seu caráter de ser a existir, de comunicá-lo”⁵⁸. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2005) vai anunciar que a pre-sença projeta seu ser para possibilidades. Essa observação do filósofo é interesse e nos move a pensar na abertura que a própria compreensão possibilita ao ser-aí.

A ideia de Heidegger (2000) de que a compreensão é abertura, o leva a conceber que a interpretação é uma possibilidade e se funda existencialmente na compreensão. É assim que, ainda em *Ser e Tempo*, Heidegger (2005, p. 204) vai evidenciar que “interpretar não é tomar reconhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”. Sem dúvida, ao tomar a compreensão como um sempre interpretar algo, Heidegger (2005) move o fenômeno da interpretação para a compreensão; a questão aqui é como esse processo de interpretação, que é dependente da compreensão, articula-se e é mobilizado com as pressuposições de algo dado anteriormente.

É na obra *Ser e tempo* que Heidegger (2005) vai se debruçar, de forma mais enfática, sobre a questão hermenêutica. Ainda assim, em *Ser e Tempo*, “a hermenêutica não se refere nem às regras da arte de interpretação nem à própria interpretação, refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico]” (HEIDEGGER, (2003, p. 80). Esta questão mesma parece indicar para o *Dasein*, na medida em que o *Dasein* interpreta a si próprio, nas palavras de Heidegger (2000, p. 207):

a interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto,

⁵⁸ lê-se na página 33 de *Ontologia-hermenêutica de la facticidad*: la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momenot accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo.

aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete.

De maneira correspondente, podemos dizer com Schmidt (2012) que as estruturas prévias da compreensão pertencem à constituição de *Dasein*. Em relação às constituições prévias, é correto afirmar que, para Heidegger (2005; 2012), os conceitos utilizados para fundamentar uma posição prévia podem ser apropriados (as coisas em si) ou inapropriados (as concepções populares). Ainda nesse aspecto é imperioso reconhecer que Heidegger (2012) antecipa a objeção que possivelmente poderá ser feita à sua teoria. Trata-se do problema do círculo vicioso ou, para utilizar as palavras de Heidegger (2012) "circulus vittiosus" no qual as pressuposições que se encontram na premissa (estrutura prévia) aparecem também na conclusão.

Como aponta Schmidt (2012, p. 114): “se a compreensão da parte depende da compreensão do todo e a compreensão do todo depende da compreensão da parte, parece que é preciso pressupor uma compreensão ou da parte ou do todo para podermos começar”. E conclui: “fazer esta pressuposição seria um círculo vicioso. Mas isto é compreender erroneamente a interpretação”. Heidegger (2005) em *Ser e Tempo* já assinalava para o fato de que mais decisivo que sair do círculo é entrar nele de forma certa, uma vez que o círculo da compreensão não pode ser evitado, já que ele é constituinte das estruturas prévias da compreensão cujo fenômeno tem suas raízes nas estruturas prévias e pertence ao todo existencial do ser-aí.

A problemática do círculo hermenêutico acaba por se encaminhar para uma compreensão fenomenológica, no dizer de Heidegger (2005, p.57) “fenomenologia exprime uma máxima que se pode formular na expressão: as coisas em si mesmas!”. A fenomenologia em Heidegger (2005) é um caminho de acesso a uma investigação sem preconceitos, com ela, o intérprete possui a possibilidade de conferir se aquilo que se mostra é o que se revela em si mesmo ou, nas palavras de Heidegger (2000, p.98), “a fenomenologia é, então, um peculiar modo de pesquisa”⁵⁹. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2005) vai clarear isto ao retomar o problema da compreensão hermenêutica, pois, para o filósofo, a compreensão hermenêutica não se finda de maneira alguma em um ato psicológico ou adivinhatório tal qual pensava a teoria hermenêutica do século XIX.

⁵⁹ Na tradução em espanhol: “[...] la fenomenología es, pues, un peculiar cómo de la investigación [...]”.

Heidegger (2000) vai mostrar que a compreensão é composta pelo movimento próprio da pré-compreensão, isto é, a estrutura da compreensão hermenêutica é um já dado pela existência originária e é também a estrutura ontológica e histórica do ser. Assim é que, para Heidegger (2000, p. 37), o tema mesmo da hermenêutica é facticidade: “a hermenêutica não visa a posse do conhecimento, mas um conhecimento existencial, isto é, um ser. A hermenêutica fala do já-interpretado e pelo já interpretado”⁶⁰. Por esse motivo, a tarefa do intérprete, como mostra Schmidt (2012), é conferir se as concepções aceitas provisoriamente na concepção prévia que ele tem são realmente concepções que se mostram a partir da coisa em si que está sendo compreendida.

Esse modo de examinar a coisa em si nos encaminha e nos faz perceber que, para Heidegger (2000), a compreensão hermenêutica é sempre interpretação que envolve o círculo. Compreensão, em Heidegger (2000), é uma das possibilidades existenciais do *Dasein* (ser-aí). É neste ponto que poderíamos considerar a concepção hermenêutica heideggeriana como uma *virada* na filosofia, uma vez que, para Heidegger (2000), a hermenêutica torna-se a forma pela qual o *Dasein* é descoberto. Isto implica dizer que a hermenêutica não é mais reservada apenas para o texto oral ou escrito nem tão pouco é objeto exclusivo das Ciências Humanas. As coisas em si são, agora, aquilo que possibilitará, ao intérprete, por meio das estruturas prévias, chegar a uma compreensão genuína.

Essa compreensão genuína passa necessariamente pelo discurso que, ao articular a compreensão, na linguagem, abre a possibilidade de interpretação das coisas em si. Claro que, para caminhar por meio deste pensamento, Heidegger (2000) percorre toda uma tradição filosófica, iniciada pelos gregos, ocupando-se também com a problemática da verdade, sendo essa a sua tarefa primária, ou seja, a de buscar os fundamentos ontológicos da verdade em si, conforme excerto abaixo:

Investigação ontológica é um modo possível de interpretação. Esta foi caracterizada como elaboração e apropriação de uma compreensão. Toda interpretação possui sua posição prévia, visão prévia e concepção prévia. No momento em que, enquanto interpretação, se torna tarefa explícita de uma pesquisa, então o conjunto dessas "pressuposições", que denominamos de situação hermenêutica, necessita de um esclarecimento prévio que, numa

⁶⁰ Na tradução em espanhol: “[...] la hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado”.

experiência fundamental, assegure para si o "objeto" a ser explicitado. Uma interpretação ontológica deve liberar o ente na constituição de seu próprio ser. (HEIDEGGER, 2005a, p. 10)

Isto significa que os fundamentos e os objetivos primeiros da hermenêutica onto-fenomenológica são a compreensão que está arraigada no modo ontológico do ser-aí. Nas palavras de Grondin (1999, p.161) “a compreensão (ou o entender) de algo significa menos um "modo de conhecimento" do que um "situar-se" (ou achar-se: "sichauskennen") no mundo”.

A aproximação de Heidegger (2000) com a hermenêutica é pública. Isso pode ser notado explicitamente quando se lê o livro *A caminho da linguagem*, publicado originalmente em 1959, quando já na página 78 do capítulo ‘*De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*’, Heidegger (2006) diz textualmente: “conheci a hermenêutica no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta”. [...] E continua na página 79: “sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento”.

Esse reconhecimento de Heidegger (2006) sobre o seu primeiro contato com a hermenêutica é também tão revelador quanto ao fato de aludir para Dilthey (2000) e Schleiermacher (1999) como aqueles que, de certa maneira, também lhes mostraram o caminho hermenêutico. Logo após a publicação de *Ser e tempo I*, o pensamento de Heidegger (2005) sobre a hermenêutica sofre o que poderíamos nomear como *o giro*. Com a mudança no modo de entender a questão primordial surge o que os estudiosos de sua obra costumam chamar de *segundo Heidegger* ou *Heidegger tardio*.

No *segundo Heidegger* a hermenêutica e a ontologia fundamental é posta ao lado para se pensar a questão sobre *a verdade do Ser e a linguagem*. A questão então que era tratada no primeiro Heidegger (2005) pode ser resumida como uma questão metafísica, na qual a hermenêutica ainda era uma hermenêutica onto-fenomenológica. Em *Ser e tempo II* a questão primordial é pensar *o acontecimento do ser*. Como mostra Schmidt (2012), nessa *virada* do pensamento heideggeriano, os seres ainda vêm a ser no *aí* do *Dasein*, mas agora o *aí* é chamado de clareira da verdade do ser. É o *aí* e o aparecimento das coisas enquanto coisas que permite, ao *Dasein*, uma autocompreensão própria.

É assim que, no segundo Heidegger (2005a), as coisas vêm a ser através da interação entre o Ser e os seres humanos. Isso implica dizer que, para Heidegger (2005a), a linguagem enquanto possibilidade única de interação entre o *Dasein* e o Ser surge como possibilidade de abertura para autocompreensão do *Dasein* que tem seu revelar no *aí* e que se fundamenta na *presença*. É assim que, em *Carta sobre o Humanismo* Heidegger (2010a, p. 08) vai dizer que “a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem”. E é esse o modo como o evento [ereignis] acontece, o modo da apropriação. Se a linguagem é a casa do ser, é no pensar que o ser tem acesso à linguagem.

Essa constatação que estamos evidenciando acaba por nos levar a uma outra verdade no pensamento de Heidegger: a hermenêutica do *Dasein* foi paulatinamente sendo substituída por um pensar primordial sobre a *verdade do Ser* e a *linguagem*. Nas palavras de Heidegger (2005, p. 97) “a linguagem é, portanto, o que prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. A linguagem decide a referência hermenêutica”.

Essa *virada* desloca radicalmente o conceito de hermenêutica, que agora não se diz mais interpretar, mas trazer e dar notícia (como mostrou Heidegger (2003) no texto “De uma conversa sobre a linguagem...”), assim é que é possível dizer que quando se debruça a respeito da hermenêutica, o segundo Heidegger (2005a) coloca a questão do aparecer, do deixar aparecer o próprio ser; “o próprio ser significa: o vigor vigente, i.e, da duplicidade de ambos a partir da unicidade” (HEIDEGGER 2003 [1959], p.97).

Embora possamos dizer, com firmeza, que no segundo Heidegger (2005b) a expressão *hermenêutica* é deixada de lado, ou seja, há um abandono do termo hermenêutica ou círculo hermenêutico, também é possível dizer que, ao direcionar o pensar para a linguagem, Heidegger (2005) continua fazendo, em certa medida, uma interpretação hermenêutica do *envio do ser*, isto é, se considerarmos que aquilo que o segundo Heidegger (2005b) faz é uma interpretação, principalmente da poética. Ainda assim, como descreve Schmidt (2012), se o discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1999), não tivesse colocado o termo ‘*hermenêutica*’ como tema central de sua filosofia, a palavra poderia ter desaparecido do embate filosófico.

É no livro *Verdade e método* que Gadamer (1999) começa a esboçar de maneira consistente sua teoria hermenêutica. Na obra, o filósofo divide seu modo de conceber os problemas da experiência da verdade em três partes: na primeira, ele trata da experiência da verdade na arte, na segunda da experiência da verdade na compreensão das Ciências Humanas e, na terceira, trata da fundamentação ontológica da hermenêutica na linguagem. O que Gadamer (1999) acaba por empreender tem por base a descrição ontológica de Heidegger (2000), sobretudo no que diz respeito às concepções de estruturas prévias da compreensão. Nesse sentido, é interessante notar que o que Gadamer (1999) acaba por fazer é renomear o que antes já fora nomeado; é assim que ele começa a chamar as estruturas prévias de pré-conceitos.

Epistemologicamente, *Verdade e método* (1999) tem sua justificativa de ser justamente na razão explicativa dos preconceitos que podem ser legítimos (os que levam o homem à compreensão) ou ilegítimos (os que não levam). Desse modo, para Gadamer (1999) compreender significa, primeiramente, sentir-se entendido na coisa, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal. Assim, parece haver em Gadamer (1999) um direcionar, epistemologicamente falando, para uma justificativa dos nossos preconceitos durante o evento da compreensão, que é, em essência, um evento que se efetua historicamente em um horizonte determinado.

Isto implica dizer que os preconceitos são condições da compreensão e que essencialmente pertencem ao seu horizonte. Horizonte, como mostra Gadamer (1999, p.452), “é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto”. Disso podemos intuir que, na compreensão, está contida o horizonte do intérprete e o horizonte histórico. Ainda assim, Gadamer (1999, p. 458) salienta que “o projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não se prende na auto-alienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente”. Ora, compreender é interpretar, como mostrou Heidegger (2005), e isto se dá por conta do círculo hermenêutico. Nesse sentido, Gadamer (1999, p. 459) vai nos lembrar que “a interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”.

Como mostra Schmidt (2012), Gadamer (1999) parte da descrição ontológica da compreensão tal como proposta por Heidegger (2005). É na tradição que ele ergue argumentos para demonstrar que os preconceitos oriundos dali podem ser fontes confiáveis, ou legítimas. O intérprete, ao se valer da situação hermenêutica, deve projetar o horizonte de significado do texto e, ao mesmo tempo, deve aplicar, ou traduzir, o texto para seu próprio horizonte de significado.

Desse modo, é possível dizer que a compreensão interpretativa requer, para si, sempre, uma aplicação. Como mostra Gadamer (1999, p.565) “no caso de textos, trata-se de ‘manifestações vitais fixadas duradouramente’, que devem ser entendidas, o que significa que um parceiro da conversação hermenêutica, o texto, só pode chegar a falar através do outro, o intérprete. Somente por ele se convertem os signos escritos de novo em sentido”. Assim, é que podemos falar de compreensão correta, o que implica considerar que a história, enquanto domínio da interpretação, possui um efeito significativo para o intérprete.

Tal como Heidegger (2005a), o pensamento hermenêutico de Gadamer (1999) também sofre um giro ontológico. Na passagem, o filósofo alemão vai tomar a linguagem como o meio pelo qual a experiência hermenêutica se realiza. Nesse sentido, é elucidativo quando Gadamer (1999, p.586) afirma que: “a experiência hermenêutica é o corretivo pelo qual a razão pensante se subtrai ao encanto do linguístico, tendo ela mesmo caráter linguístico”.

O pensamento de Gadamer (1999) é esclarecedor e, ao mesmo tempo provocativo, uma vez que nos move a pensar sobre a experiência hermenêutica, já que disto resulta o caráter linguístico da interpretação. A interpretação hermenêutica só pode ocorrer no meio da linguagem que, em essência, é a revelação do mundo. A inquietação a respeito da linguagem leva Gadamer (1999) a intuir que ela é o meio e o modo de ser da tradição. Portanto, as interpretações e os preconceitos ocorrem na linguagem. Isto implica dizer também que, para Gadamer, (*apud* KAHLMEYER-MERTENS, 2017), a compreensão não é um processo psíquico, mas um modo existencial de ser-no-mundo tal qual mostrou Heidegger (2005).

Ainda assim, diferentemente da hermenêutica da facticidade de Heidegger (2012), em Gadamer (1999) o acontecimento da compreensão e o horizonte da interpretação é o que permite e o que torna possível a interpretação e é desse modo que os preconceitos são evocados.

Assim, o giro ontológico coloca a hermenêutica em estreita ligação com a linguagem. Nas palavras de Gadamer (1999, p. 647): “não obstante, a linguagem humana deve ser pensada como um processo vital particular e único pelo fato de que no entendimento linguístico se torna manifesto o "mundo". O entendimento linguístico coloca aquilo sobre o que ele ocorre diante dos olhos dos que participam nele”. Ainda assim, quando Gadamer (1999) enuncia que a compreensão é linguística, não está circunscrevendo a compreensão aos domínios da linguística. Ao contrário. Ele antes parece indicar para o fato de que o compreender tem sua gênese no evento de linguagem, tanto que, em *Verdade e método* (GADAMER, 1999, p.653), ele vai sinalizar que “a relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem. Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem”.

O giro ontológico de Gadamer (1999) leva-o a intuir que não há compreensão fora da linguagem. Isto significa que, para Gadamer (1999), a compreensão não é um processo subjetivo, a derivação desse juízo é correlato da tradição que tinha a linguagem como instrumento a serviço da expressão do pensamento. Sendo assim, Gadamer (1999) afirma o caráter ontológico da linguagem e daí resulta sua conclusão de que a forma linguística e o conteúdo transmitidos não podem se separar na experiência hermenêutica.

Como aponta Kahlmeyer-Mertens (2012), este é o adágio gadameriano: “o ser que pode ser compreendido é linguagem. O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina, num sentido universal, como linguagem, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação” (GADAMER, 1999, p. 687). O gesto de Gadamer (1999), ao enunciar isto, é fenomenológico, pois ao mesmo tempo em que anuncia a linguagem como centro de uma unidade originária, mostra, na sua própria constituição, como indica o próprio Gadamer (1999, p. 687), uma “estrutura universal-ontológica, à constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar”.

Essa volta a uma ontologia fundamental reforça a ideia de que o espaço hermenêutico é um espaço onto-fenomenológico no qual o compreender e o compreendido vem à palavra, isto implica dizer que não há compreensão fora da linguagem. Uma vez colocada as bases da

hermenêutica e compreendendo que o espaço hermenêutico é onto-fenomenológico, vamos nos deter agora no que vem a ser fenomenologia.

1.7 SOBRE A FENOMENOLOGIA

Nesta etapa vamos nos voltar para a construção do entendido do que vem a ser fenomenologia. Ao longo da história do pensamento, pode-se apontar com acuidade ao menos cinco filósofos que lançam luzes sobre o movimento fenomenológico. Desses, Husserl (2008), Heidegger (2012), Max Scheller (1980), Sartre (2015) e Merleau-Ponty (1999) são os nomes mais expressivos. Embora sejam os cinco intimamente ligados em essência, mas separados pelas perspectivas, vamos nos deter nos dois primeiros por entendermos a importância deles para a construção da nossa investigação. Para esse fim, faremos uma reconstrução histórica-hermenêutica a fim de perceber como e de que modo o pensamento fenomenológico pode ser de utilidade para construção do nosso pensamento acerca do tema. Através do percurso teórico-metodológico que optamos por trilhar e de nossas escolhas, em relação aos principais expoentes do método, pretendemos estabelecer uma certa historicidade do pensamento fenomenológico ao longo da história da filosofia.

1.8 OS PRIMEIROS A PENSAR NA FENOMENOLOGIA ENQUANTO MÉTODO

O método fenomenológico foi inaugurado por Edmund Gustav Albrecht Husserl, matemático e filósofo alemão (1859 - 1938) que, ao se voltar para *a questão mesma*, rompe com a orientação positivista de sua época. Husserl nasceu em uma família judia. No ano de 1876 entrou para a Universidade de Leipzig e na universidade estudou astronomia, matemática, física e filosofia. Sua vida acadêmica passa também pela Universidade de Berlim, lugar onde se dedica à matemática de L. Kronecker e Kweistrass. É também nessa época que ele começa a estudar a filosofia de F. Paulsen.

Mas foi somente em 1882 que ele defendeu, na Universidade de Viena, a tese intitulada *Beiträge zur Variationsrechnung [A teoria do cálculo das variações]*. É também

nessa época que, inspirado por Franz Brentano (1973; 2009), seu interesse pela filosofia começa a ficar mais aguçado; é de Brentano (1973) que ele herda a noção de intencionalidade. Seus primeiros escritos foram sobre os problemas fundamentais da matemática (Filosofia da aritmética, 1891) e da lógica (Estudos lógicos I, 1900 e Estudos lógicos II, 1901). De 1901 até 1913, Husserl publica uma série de artigos cujo teor é a filosofia e, mais especificamente, a fenomenologia. Em 1916, é nomeado para ocupar uma cadeira na Universidade de Freiburg da qual foi posteriormente afastado por sua origem judaica, quando o partido nazista chegou ao poder.

Fundamentalmente a filosofia de Husserl (2016) é concentrada nos problemas epistemológicos. Para o filósofo, a base para o conhecimento reside na contemplação direta e no critério de evidência. Por conseguinte, a pesquisa de natureza gnoseológica deve ser uma premissa incondicional, ou seja, deve ter por base o que é manifesto e deve também, além disso, recusar qualquer juízo de valor. É desse modo que com Husserl (2016), a filosofia se transforma em fenomenologia que deve se tornar a base de todo e qualquer conhecimento científico.

A fenomenologia de Husserl (2016) parte do princípio da redução fenomenológica, psicológica e eidética que são as ferramentas postas para desligar o mundo real e fazer com que o fenomenólogo se concentre na experiência mental, da consciência. Trata-se então de um princípio que tem na intencionalidade da consciência o aparato para a análise. A essa redução, Husserl (2016) nomeia de *noesis* e *noema*, respectivamente o ato de perceber e o objeto da percepção; é a partir da intencionalidade da consciência que se pode explicar a redução fenomenológica.

Mas é somente no início do século XX, com o trabalho intitulado de *Investigações Lógicas* que o filósofo Husserl (2014) começa sua incursão na fenomenologia transcendental. Na redução transcendental, a redução fenomenológica é aplicada ao próprio sujeito empírico, em direção a uma consciência pura. Por pura, Husserl (1973) acreditava ser aquilo que está fora da realidade psíquica e das experiências. É assim que, em *A ideia de fenomenologia*, Husserl (1973, p.22) vai anunciar que “o método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento”.

Desse modo, concordamos com Cerbone (2012), ao observar que o pensamento de Husserl, ao longo de seus estudos, parece poder ser sintetizado em pelo menos três fases de interesse: a primeira fase diz respeito ao interesse pela lógica e pela matemática; a segunda surge na medida em que ele começa a ter contato com o psicólogo e filósofo alemão Franz Brentano (1995) e seu pensamento sobre a intencionalidade e a consciência; e a terceira diz respeito a rejeição da ideia incipiente, no fazer de sua época, de que as Ciências da Natureza poderiam fornecer uma descrição rigorosa da realidade.

Isto implica dizer que, na fenomenologia de Husserl (2008), a redução fenomenológica parte da suspensão do juízo em relação ao mundo dado e na suspensão da consciência como consciência de algo, ou seja, para Husserl (2008, p.31) a fenomenologia, enquanto método, “exige uma distinção entre fenômeno e o que aparece, no interior da imanência”. A *redução* é, em Husserl (2008), o primeiro passo a ser dado para uma descoberta fenomenológica.

Como apontamos na introdução deste trabalho, embora compreendamos a importância de Husserl (1965, 2002, 2008) para o desenvolvimento da fenomenologia, nos afastamos de seu pensar fenomenológico por entendermos que a redução transcendental proposta por ele não nos permite pensar o fenômeno da **memória-acontecimento** em toda a sua possibilidade, uma vez que a fenomenologia de Husserl (2008) coloca, ao centro, a questão da intencionalidade de um estado de consciência, o que de certa forma deixa pressuposto uma consciência de algo. Dito de outro modo: a visão cartesiana da fenomenologia de Husserl (2008), calcada no idealismo transcendental, na experiência de um sujeito cognoscente, que percebe quase que de imediato um dado objeto da realidade, não nos possibilita pensar no fenômeno em sua historicidade e fundamentado na *presença*. É de um aluno de Husserl, o filósofo alemão Martin Heidegger, que iremos buscar a compreensão necessária para tratar da fenomenologia.

Para Heidegger (2012), o método fenomenológico como qualquer método científico deve ser pensado em relação ao que se investiga,

o método científico nunca é uma técnica. Logo que ele se transforma em algo assim, ele decai de sua própria essência. A redução fenomenológica como a recondução de nosso olhar do ente para o ser, porém, não é o único componente fundamental do método fenomenológico, sim, ela não é nem mesmo o componente central. Pois essa

recondução do olhar do ente para o ser necessita ao mesmo tempo de um direcionamento positivo do olhar para o próprio ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 37)

Como podemos perceber, a questão do ser é o *a priori* para Heidegger (2012). O *a priori* é indiferente à subjetividade e não pertence a um juízo subjetivo. Ao contrário, o *a priori* é o ser cujo sentido é percebido na temporalidade. Em sua obra *Ser e tempo*, Heidegger (2005, p.57) vai escrever o seguinte sobre a fenomenologia:

[...] a palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “as coisas em si mesmas!” - por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudo questões que se apresentam, muitas vezes como “problemas”, ao longo de muitas gerações. [...] (HEIDEGGER, 2005, P.57)

Para chegar a ideia de fenomenologia, Heidegger (2005) parte da reflexão de Husserl (2008) para perceber o primado ontológico da fenomenologia fundamental, o que implica dizer a questão do ser. Ainda assim, há em Heidegger (2005) um afastamento gradual de Husserl (2008) e de sua fenomenologia que aponta para uma explicação quase que transcendental. Entretanto, esse afastamento não é de todo, como se pode presumir, pois, é de Husserl (2008) que Heidegger (2005) vai pensar a ideia de intencionalidade do sujeito como uma estrutura essencial. Isto permite à Heidegger (2005) perceber que a intencionalidade de um estado de consciência, como consciência de algo, acaba por des-subjetivar o humano, o que demonstra, que na experiência mental, há sempre um caráter intencional com as coisas (CRITCHLEY e SCHURMANN, 2016).

Assim, Heidegger (2005) percebe então que o conceito de Husserl (2016) sobre a intuição categorial é o que o permitirá a investigação sobre a estrutura do *a priori*, ou seja, é o que constitui o campo da pesquisa fenomenológica. Para Heidegger (2012 p. 39), “o método assim delineado da ontologia possibilita uma caracterização da ideia da fenomenologia como o procedimento científico da filosofia”. O *a priori* fenomenológico, como indicam Critchley e Schurmann (2016), é um dar-se por si trans-subjetivo do ser em um *ato de ver fenomenológico*, o que vai acabar por implicar em um *dizer sobre*.

A apreensão originária, como é nomeado por Heidegger (2012) este ato de ver fenomenológico, é percebida na descrição que o fenomenólogo fará do que está sendo percebido. Nessa direção, é também de Husserl, mais no tocante às especificidades das noções de fenomenologia como psicologia descritiva, que Heidegger (2005; 2012) vai buscar a noção

de interpretação hermenêutica. Ainda assim, embora alguns possam perceber, antecipadamente, que não haja relação direta entre a fenomenologia e a hermenêutica, Heidegger (2012) parece intuir que existiria certa ligação e, ao que tudo pareceria indicar, a ligação residiria na analítica (palavra que ele toma de Kant), que especifica a natureza da pesquisa *a priori* das categorias. Na discussão sobre fenomenologia, Heidegger (2005), na obra *Ser e Tempo*, assim se pronuncia:

a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. [...] A fenomenologia é necessária justamente porque, de início, e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de "fenômeno" é o encobrimento. (HEIDEGGER 2005, p. 66)

Isso implica dizer que, em Heidegger (2005), a fenomenologia é também uma compreensão pré-ontológica do ser-aí e mais, essa compreensão, sugere Heidegger (2005), não está contida na consciência, uma vez que ela se dá, é manifesta, na lida diária do *Dasein*. Assim, indo em direção oposta ao que apregoava Husserl (2016), a fenomenologia de Heidegger (2012) não isola a experiência cognoscente, antes busca interpretá-la; como acentuou Heidegger (2005, p.68) em *Ser e Tempo*: “da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. O *logos* da fenomenologia da pre-sença possui o caráter de interpretação, por meio deste método, proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais da pre-sença para a compreensão ontológica”. E prossegue mais adiante e incisivamente: “fenomenologia da pre-sença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar”. Daí conclui-se que, para Heidegger (2012), a fenomenologia é um conceito metodológico, um modo de guiar a questão, que não especifica *o que* mas *o como* da pesquisa. De igual modo,

ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo o questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna (HEIDEGGER 2005, p.69)

Disso conclui-se que a fenomenologia não é uma área da filosofia, nem da metafísica, mas é, antes de tudo, a possibilidade da possibilidade de livrar o analista da tradição cartesiana que, como bem mostrou Heidegger (2005), concede o primado ao sujeito e privilegia a ontologia dos entes intramundanos ou meramente subsistentes. Dito isto, é preciso reiterar que, na construção deste trabalho, estamos considerando fenômeno e fenomenologia tal qual pensa Heidegger (2005); fazer essa referência implica assumir que, na construção do pensar sobre a memória-acontecimento nas materialidades digitais, o que temos em vista é o sentido que se resguarda em uma ontologia primordial. E isto nos move em direção à palavra, ao ser histórico e a linguagem considerada aqui como mergulhada em uma dialogia das relações que perpassa tudo o que é existente.

A palavra fenomenologia, como indica Heidegger (2005) na obra ‘Ser e Tempo’, possui dois componentes básicos: o primeiro é o termo fenômeno e o segundo é o termo logos. Nas palavras de Heidegger (2005, p.58): “a expressão grega φαίνόμενον, a que remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo φαίνεσθαι, φαίνόμενον significa: mostrar-se e, por isso, φαίνόμενον diz o que se mostra, o que se revela”. A percepção que Heidegger (2005) demonstra ter a respeito do que vem a ser fenomenologia e fenômeno, ao que tudo indica, não está ligada a nenhuma corrente filosófica particular. Heidegger (2005) parte da possibilidade da compreensão ontológica para entender os problemas fundamentais da fenomenologia. Fenomenologia é o que pode ser descrito como o estudo dos fenômenos.

Fenômeno para Heidegger (2005) é aquilo que se mostra, o que se distingue daquilo que vem a aparecer, ou mesmo daquilo que vem a parecer ou ainda aquilo que possui a aparência. Essa distinção entre aparecer, parecer e aparência, intuída por Heidegger (2005), alerta para a compreensão necessária da estrutura prévia que permite ao fenômeno enquanto tal manifestar-se. Embora um fenômeno se manifeste e traga a luz o que está encoberto, manifestação não é fenômeno.

É assim que lemos em Heidegger (2005):

apesar de “manifestação” não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível com base no mostrar-se de alguma coisa. Mas este mostrar-se que também torna possível a manifestação não é a própria manifestação. Pois manifestar-se é anunciar-se mediante algo que se mostra. (HEIDEGGER, 2005, p. 59)

O fenômeno assim, visto pelo prisma fenomenológico, é aquilo que se deixa mostrar a si mesmo, aquilo que se anuncia.

A distinção entre fenômeno e manifestação pode ser melhor compreendida se pensarmos que a manifestação sempre dependerá de um fenômeno para existir e não o oposto. Na medida em que vai evidenciando essas distinções, o próprio Heidegger (2005, p.60) anuncia o caráter originário da manifestação; é assim que, para o filósofo, “fenômeno em sentido originário e autêntico é, ao mesmo tempo, “manifestação” enquanto manifestação que anuncia algo que se vela nas manifestações”.

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2005) vai colocar em evidência três noções fundamentais de “fenômeno”. A primeira noção diz respeito ao fenômeno formal, a segunda é a que Heidegger vai chamar de comum, a terceira noção é a que ele considera como a propriamente fenomenológica. Comum a todas as essas noções de fenômeno está a ideia de que fenômeno “é o que se mostra a si mesmo”. Na concepção de fenômeno enquanto noção formal, o fenômeno é tomado enquanto algo que se mostra a si mesmo para um sujeito transcendental. Há nessa noção uma volta a concepção de intuição empírica de Kant (1994) e, ao mesmo tempo, um retorno ao sujeito transcendental de Husserl (2016). A segunda noção, a comum, é a que na cotidianidade mediana se manifesta e pode tomada como meramente pré-ontológica, aquilo que se verifica nas manifestações. A terceira noção, a fenomenológica, é o que Heidegger (2012) irá chamar em “Problemas fundamentais da fenomenologia” de científico e que tem na questão originária, na questão do Ser, seu ponto de equilíbrio.

Colocado em evidência o conceito de fenômeno, vamos nos deter agora na segunda acepção do termo fenomenologia, Heidegger (2005) dirá que o segundo componente do termo fenomenologia é o λόγος [logos] ou o discurso. O termo λόγος como mostra Heidegger (2005) vem de Platão e Aristóteles que o utiliza como um conceito polissêmico em que os vários significados ficam dispersos. Para Heidegger (2005, p. 62), “como discurso, λόγος diz, ao contrário, δηλοῦν, revelar aquilo de que trata o discurso”. E continua na página 63: “o discurso ‘deixa e faz ver’ ὅτι... a partir daquilo sobre o que se discorre [...] assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que se discorre”. A concepção de logos para Heidegger está próxima da revelação, ainda assim, na acepção heideggeriana, nem todos os discursos se prestam a isto.

Em Heidegger (2005), é possível falar do discurso enquanto fala que, na articulação com as palavras, pode deixar e fazer ver o que está encoberto. O conceito de discurso formulado por Heidegger, embora se justifique em sua filosofia, a nós só interessa para compreendermos o modo como o filósofo constrói seu pensamento a respeito da fenomenologia. Possivelmente, a elucubração a respeito do termo fenomenologia é esclarecedora e se justifica uma vez que leva o pensamento ao contato direto com a ontologia. A questão ontológica do Ser, em Heidegger, só é possível como fenomenologia. E a fenomenologia, ela mesma, é o que possibilita ao analista encontrar a via de acesso ao Ser dos entes.

Uma vez lançadas as bases que fundamentam nosso estudo partiremos, agora, para o fenômeno que estamos estudando e que constitui o tema de nossa investigação: a memória. No que segue, vamos percorrer as ideias iniciais sobre o conceito de memória. Para tanto, partimos dos filósofos até chegarmos ao modo como os estudos na biologia do homem compreendem o fenômeno. E, a partir deste ponto, verificaremos como a análise de discurso percebe o conceito e como ele é trabalhado no seu fazer, para só então começarmos a pensar a questão da memória-acontecimento nas materialidades digitais. O percurso trilhado possui em si mesmo um direcionamento que diz respeito a intuição de que a existência da memória é dependente da existência de um ser, que em sua orfandade original, foi lançado ao mundo, e que, na era moderna, faz usos das materialidades digitais para produzir discursos, para retomar discursos outros.

2 A MEMÓRIA

Apresentado, anteriormente, as bases sobre as quais este estudo irá se constituir, vamos perseguir a partir deste ponto o conceito de memória. Para esse fim iremos nos valer da análise e interpretação hermenêutica. Assim optamos por fazer uma reconstrução do conceito de memória a partir de como ele é pensado na filosofia, para, em seguida, percebermos como as ciências do homem, como a Biologia e a Psicologia, começam a se apropriar do conceito. A partir deste ponto da interpretação hermenêutica investigamos como o conceito de memória foi apreendido pela Análise de Discurso, para só então erguermos algumas considerações a respeito da memória nas materialidades digitais. Essa reconstrução interpretativa nos dará o asseguramento necessário para uma análise onto-fenomenológica-hermenêutica que se seguirá no capítulo III deste trabalho.

2.1 O CONCEITO DE MEMÓRIA NA FILOSOFIA

Uma vez construída a compreensão de que escolhemos trilhar um caminho onto-fenomenológico-hermenêutico, guiado por uma perspectiva dialógica para analisar a memória-acontecimento presente nas materialidades linguísticas em ambiente digital, iremos evidenciar agora o fenômeno que é tema central da nossa pesquisa e que domina o nexo de sentido da própria pesquisa em curso. Trata-se do fenômeno *memória*. Assim, na medida em que pretendemos relacionar o fenômeno da *memória* com a Análise de Discurso na perspectiva dialógica, vamos precisar, antes, ter em mente os quatro conceitos de memória: 1- memória para os filósofos; 2- memória nas Ciências Biológicas; 3- memória na perspectiva da Análise de Discurso e 4- memória enquanto propriedade do digital. Esta última será o tema da parte três deste estudo. Em todo caso, é preciso aceitar inicialmente a intuição de que a memória seja um fenômeno real, o que é evidente, e é o que de imediato se mostra quando olhamos para o fenômeno memória.

O mito grego falava que a *Μνημοσύνη* era a personificação física da memória, uma titânide filha de Urano e Gaia (união de céu e terra) que protegia as Artes e a História. *Μνημοσύνη*, conta a mitologia, manteve relações com Zeus (pai dos deuses) durante dez noites consecutivas; um ano após essas relações, nasceram nove musas: Urânia, que

representava a astronomia, Clio, que representava a história, Calíope, com a poesia épica, Erato, com a poesia Romântica, Polímnia, com os hinos, Terpsícore, representando as danças, Melpômene, com a tragédia, Euterpe com a música e Tália com a comédia. As filhas de *Μνημοσύνη*, com Zeus, foram criadas por um caçador de nome Croto, uma vez que a *Μνημοσύνη*, enquanto mãe das musas, tinha por missão preservar o que não podia ser lembrado: o esquecimento. Como recompensa por seus serviços, Croto, ao morrer, foi transportado para à constelação de Sagitário.

Um dos traços constituintes da deusa *Μνημοσύνη*, como mostra Schwab (1997), era dar, aos poetas e adivinhos, o dom de retornar ao passado e, ao mesmo tempo, o dom de lhes fazer lembrar da coletividade. *Μνημοσύνη* também possuía a habilidade de perpetuar o que era mortal nos mortais: a lembrança. Isto era conferido a partir do momento em que, graças a *Μνημοσύνη*, o historiador ou o artista, ao iniciarem o registro de algo, como por exemplo, o registro escrito de uma obra, um gesto inscrito em uma tela, etc., deixavam marcados os seus feitos para a posteridade. Como mostram Cantarino e Pereira (2004, p. 169), “além da poesia e da história, também a medicina valia-se dos poderes da deusa da memória”. Isto pode ser constatado quando direcionamos nosso olhar para Hipócrates, pai da medicina, que utilizava o expediente da *anamnese* (trazer à memória) para detectar o estado doente.

Mas o que estamos comentando até agora diz respeito a uma narrativa mitológica. E é da narrativa mitológica, como indica Reale (1993), que a filosofia nasce na Grécia Antiga. Nessa perspectiva, Abbagnano (2000) nos diz que é de Platão (c.427-c.347 a.C.), no diálogo *Φίληβος* [Philebus], a primeira referência ao termo memória. Por conseguinte, ao se debruçar sobre o conceito, ele estabelece uma distinção entre a “conservação das sensações” e a “reminiscência” (o que se lembra e o que se conserva na memória). Nas palavras de Zilles (2006):

no sistema de Platão, a doutrina da reminiscência exerce três funções: a) fornece uma prova da pré-existência, da espiritualidade e da imortalidade da alma; b) estabelece uma ponte entre a vida antecedente e a vida presente; c) dá valor ao conhecimento sensitivo, reconhecendo-lhe o mérito do despertar a recordação das ideias. (ZILLES, 2006, p. 74)

Também o filósofo grego Aristóteles se inclinou a pensar sobre a memória, aliás, Aristóteles utiliza os mesmos termos de Platão para tratar do problema da conservação da representação como marca de um conhecimento passado. Trata-se então de um pensar sobre a

memória enquanto realidade retentiva e também como recordação, o que conduz Aristóteles a sugerir que, tanto a memória retentiva quanto a memória como recordação, são totalmente físicas. Nesse sentido, Abbagnano (2007) vai lembrar que

a análise platônico-aristotélica da memória trouxe à baila os seguintes aspectos: a) distinção entre retentiva e recordação; b) o reconhecimento do caráter ativo ou voluntário da recordação, diante do caráter natural ou passivo da retentiva; c) base física da recordação como conservação de movimento ou movimento conservado (ABBAGNANO, 2007, p.657).

Da citação acima, podemos inferir, ao olharmos para a temporalidade, que os conceitos de memória como interpretação e de memória como realidade retentiva, trazidos à luz por Platão e Aristóteles, em pouco mudaram ao longo da história humana. Ainda assim, ao encaminharmos a atenção para a história das ideias filosóficas, podemos notar algumas variações nesta intuição mostrada pelos filósofos gregos. Uma divergência pode ser encontrada, por exemplo, em Plotino (2007), um dos mais expressivos filósofos da antiguidade tardia, a posterior tradição do platonismo. Plotino (2007) nasceu no ano de 204 e sua filosofia versa em torno de três princípios elementares: O Um, o Intelecto e a Alma. A memória para este filósofo se encontra na alma e é dependente do corpo, sendo o corpo em si mesmo um obstáculo para a memória.

Na idade média, Santo Agostinho (2008) nos escritos “Confissões”⁶¹, ao fazer uma série de reflexões a respeito da memória, parece retomar em muito o que Plotino (2007) asseverava a respeito da memória. Santo Agostinho (2008), em suas reflexões, acreditava na máxima de que a memória é o receptáculo do conhecimento, o que vale dizer tratar-se de uma compreensão da memória enquanto realidade retentiva. Apesar dessa intuição a respeito da memória, Agostinho (2008) considerava também que, além da realidade retentiva, a memória possuía uma natureza imaginativa, isto é, se considerarmos que, em *De quantitate animae*⁶², Agostinho já mostrava que a memória é a responsável pelo processo da ascensão da alma para Deus.

⁶¹ Não se sabe ao certo o ano correto em que Santo Agostinho escreveu Confissões; a única coisa que se sabe a respeito desta obra é que ela foi concluída no final dos anos 400. Maria Barbosa da Costa Freitas, na introdução da edição portuguesa de “Confissões”, argumenta que confissões é a proclamação da presença constante de Deus na vida de Agostinho.

⁶² Uma versão deste texto de Santo Agostinho está disponível para consulta pública no site do Vaticano, no seguinte endereço: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Quantitate_Animae,_MLT.pdf o referido texto foi acessado em 10 de outubro de 2018

O filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (2009) percebe a memória como conservação, o que poderíamos indicar como um retorno à concepção agostiniana de tempo e conservação integral. Nessa mesma direção, Leibniz (2009) percebe a memória como o que se pode conservar integralmente na virtualidade. Para ele (LEIBNIZ, 2009), a memória fornece uma espécie de consecução às almas, que imita a razão, mas que dela deve distinguir-se. Essa concepção acentuada por Leibniz, como informa Abbagnano (2000), vem em oposição ao filósofo francês Henri Bergson (1999) que, nos escritos “*Matéria e Memória*”, contrapõe o sentido de memória com o de lembrança; para Bergson (1999, p. 30) “na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembrança”. Esse estado virtual da lembrança permeia uma série de estados de consciência diferentes e se encaminha para uma percepção gradual”. E prossegue (Bergson 1999, p.266) “no que concerne à memória, ela tem por função primeira evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil”.

Isto implica dizer que, para Bergson (1999), a recordação é equiparável a uma corrente de consciência que tem na virtualidade seu modo de ser. A ideia de Bergson (1999) a respeito da memória, traz uma distinção entre memória pura e recordação e tem, por substrato, os distúrbios das funções mnemônicas. Ainda assim, esse pensar não considera nenhuma base fisiológica para a memória, o que, de certa feita, aproxima Bergson (1999) em muito do que pensava Plotino (2015) e Santo Agostinho (2014).

A intuição sobre as bases fisiológicas da memória surge no pensamento filosófico com Descartes (1989), para quem a memória possui uma base corporal. Descartes (1989) é o filósofo que vai pensar a questão da memória de um ponto de vista mais material. Isto é, se pensarmos com Cottingham, (1997), que Descartes segue uma tradição escolástica, balizada por São Tomás de Aquino, que já nos primórdios acreditava que a memória sensitiva era guardada em algum lugar em que as impressões sensoriais estavam alocadas; essa *alma sensitiva* era compartilhada tanto por homens quanto pelos animais.

Descartes (1989) acreditava, de maneira reducionista, que, para explicar a existência da memória é preciso antes conceber, na máquina humana (seu corpo), uma alma sensitiva que imprima, no corpo, uma memória corpórea; além da memória corpórea, o ser humano, para Descartes (1989), possuía uma memória conceitual que tinha, em si mesma, a finalidade

de armazenar conceitos e significados. Apesar desse avanço no modo de conceber a existência da memória, na epistemologia cartesiana, como mostra Cottingham (1995), ela se torna bastante problemática, uma vez que

o uso daquilo que pode ser denominado memória "conceitual" parece necessário para que seja possível qualquer tipo de cognição. Mas Descartes estabelece uma distinção entre o tipo de cognição denominado intuição, em que o conteúdo de uma proposição se faz diretamente presente à mente e, por outro lado, a dedução, em que uma "longa cadeia de inferências" está envolvida. Para minimizar a possibilidade de lapsos de memória que contaminassem este último processo, Descartes advoga o cultivo do hábito de "percorrer cadeias de inferência muitas vezes, a um só tempo intuindo uma relação e passando à seguinte, até terem aprendido a passar da primeira à última tão rapidamente que não restasse à memória praticamente função alguma. (COTTINGHAM, 1995, p.114)

O que se deduz disso é que, na explicação de Descartes (1989) sobre a existência da memória material e da memória intelectual, como mostra Donatelli (2008, p.84), não é possível “sustentar uma redução mecanicista uma vez que os vestígios não são mais deixados no cérebro, como ocorre com as coisas materiais, mas no pensamento”. Ainda assim, é preciso reconhecer que Descartes reconduz o problema da memória para o plano das coisas possíveis, embora, seguramente, suas intuições a respeito do aspecto corpóreo da memória, intuições sobre a existência de uma glândula pineal⁶³ foram, aos poucos, deixadas de lado.

Deixar de lado não significa negar: é assim que o filósofo alemão Edmund Husserl (1994), ao percorrer um caminho trilhado por Leibniz (2009) e Bergson (1999), vai tratar a questão da memória como potencialidade e virtualidade. Isto acaba por levar a questão da memória para o meio das discussões fenomenológicas já empreendidas por Husserl (1994), isto é, se considerarmos que desde *Lições sobre a consciência interna do tempo*⁶⁴, a discussão sobre a lembrança primária e o processo de retenção do dado já era objeto de reflexão deste filósofo.

⁶³ Segundo Donatelli (2003, p. 82), “Na teoria cartesiana, a glândula pineal está no centro da explicação dos movimentos e das sensações, que são explicados a partir do movimento dos espíritos animais e dos nervos que os transportam. Os movimentos dos músculos são explicados por meio da inserção dos espíritos nos nervos; tais movimentos são variáveis de acordo com a quantidade de espíritos que aí entram.”

⁶⁴ Husserl. E. *Lições para fenomenologia da consciência interna do tempo*. Zur Phanomenologie des inneren zeitbewusstseins (1893-1917). Tradução de Pedro M. S. Alves, Coleção Clássicos de Filosofia, Série Universitária. 1ª edição, editora: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994

Mas são nos textos que tratam da questão da rememoração como fenômeno observável, os escritos contidos na obra *Fantasia, Consciência da imagem, Lembrança*, que o fenômeno da recordação (a memória para Husserl) é tratado como uma das possibilidades da *Vergegenwärtigung* [presentificação]. Nas palavras de Nikulin (2015, p. 252), “na análise de Husserl, a recordação é uma forma de intencionalidade na qual uma experiência passada é revivida no presente, não como um objeto da experiência perceptual presente, mas numa consciência de diferença temporal entre o objeto revivido como passado e o ato de lembrança como presente⁶⁵”.

Ao se empenhar sobre a questão do consciente e inconsciente na obra *Análises sobre a síntese passiva*, Husserl (1966) vai observar que a lembrança dos atos vividos possui um teor imagético, mas, ainda assim, essa lembrança não é tão crucial quanto a análise da intencionalidade que se apresenta no fenômeno. Nas palavras de Abbagnano (2007, p.658) “Husserl diz: as coisas podem ser vivenciadas não só na apercepção, mas também na recordação e nas representações afins à recordação”. O pressuposto disto é a implicação de que memória é também uma passagem da vivência da consciência de um estado atual para um potencial. Com Husserl (1994), é inaugurada uma nova maneira de pensar a memória. O pensar a maneira, agora, tem, como partida, a reflexão sobre o fenômeno da recordação⁶⁶.

Nessa direção empreendida por Husserl (1994), o filósofo Thomas Hobbes (2003), no capítulo II dos escritos *O leviatã*, traça um importante estudo sobre a natureza da memória⁶⁷. Para ele, a memória é uma sensação evanescente que equivale à imaginação. É uma sensação de já ter sentido, sensação, para Hobbes (2003), nada mais é do que uma ilusão originária causada pelos movimentos exteriores.

⁶⁵ No original: On Husserl's analysis, remembrance is a form of intentionality in which a past experience becomes relived in the present, not, however, as an object of present perceptual experience, but in a consciousness of temporal difference between the relived object as past and the act of remembrance as present.

⁶⁶ A questão da memória também foi tratada por Heidegger (1997), de quem Husserl foi mentor. Isto pode ser percebido no jovem Heidegger que em preleção de 1919 - 1920, no texto "Agostinho e o neoplatonismo" ministrado na Universidade de Friburgo, tece uma profunda análise da questão da memória em Agostinho. A revista heideggeriana à obra de Agostinho, principalmente neste ponto, vai acabar reverberando na análise de Heidegger sobre a lembrança e o esquecimento do ser.

⁶⁷ Embora a obra *Leviatã* seja mais conhecida pelas análises que Hobbes desenvolve a respeito da filosofia política, da lógica, da ética, não é incorreto afirmar que Hobbes desenvolve uma extensa reflexão sobre temas outros tais como: a antropologia do homem, a psicologia e a filosofia da linguagem.

Como indica Matos (2007, p. 46), “Hobbes recorre ao princípio da conservação do movimento e à lei da inércia para explicar a causa da imaginação”. É da aparência e da fantasia que a memória se origina no homem. Ainda assim, a imaginação, a ilusão originária é, para Hobbes (2003), uma sensação diminuída e decorre do afastamento do sujeito com o objeto exterior que lhe causa certa sensação.

No capítulo II, do *Leviatã*, o filósofo Thomas Hobbes (2003) começa a estabelecer uma relação entre a dimensão material com a imaginação e o entendimento, o que vai acabar por encaminhar Hobbes para o fenômeno da linguagem. É nessa direção que Hobbes (1988, p.12) vai sentenciar que “a imaginação e a memória são uma e a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes”. Seguindo esse mesmo caminho, o filósofo alemão Christian Wolff (1734), que consolidou a tradição escolástica alemã, vai ponderar que a memória é o ato de reconhecer o que nós já tínhamos ideia, é aquilo que é representado e produzida pela imaginação.

É de Wolff a definição de memória de si, que, em seu entender, é o critério da personalidade que permite ao homem ser-no-mundo ter e reconhecer a si mesmo em momentos anteriores no tempo. O tratado dessas concepções pode ser percebido nas obras *Psychologia rationalis*, texto publicado por Wolff (1734), onde também é introduzido o conceito de *memoria sui*, o que, para o filósofo, permite estabelecer a distinção entre os seres humanos e os animais. Surge, a partir deste conceito, o substrato para a doutrina racionalista que corresponderá ao que o filósofo Locke (1689) chamou de evocação da memória e a identidade do eu.

John Locke (1689), filósofo inglês é um dos mais renomados empiristas britânicos, começa a atribuir a memória um papel decisivo na construção do conceito de identidade pessoal. É assim que, na obra *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke (1689) mostra que a mente humana é formada pelo pensamento que, ao se tornar reflexivo, tem, por substrato, o voltar-se para dentro de si. A memória, o intelecto, a razão, o julgamento, o conhecimento e a fé são modos de entendimento. É através da memória que o homem pensa, reflete e contempla as coisas do mundo. Ainda assim, esses atributos, para Locke (1689), não estão localizados fisicamente na memória, pois, para ele, não há um lugar, mas uma capacidade da mente de reviver percepções passadas.

O interessante é que Locke (1689) evita a ideia de uma localização física para a memória. Mesmo assim, as metáforas que utiliza para descrever o estado da memória (“a memória imprime” “as memórias decaem”) sugerem tal localização física em uma substância corpórea. Por conseguinte, para Locke (1689), não é possível estabelecer distinção entre percepção e pensamento, e mais: não é possível equiparar a memória humana ao do animal irracional, uma vez que a capacidade de reter lembranças é a chave para a constituição da identidade do sujeito. Para Loke (1689), a identidade do sujeito é constituída, não pela identidade da substância, mas pela identidade da consciência que é marcada pela memória.

A despeito disso, Abbagnano (2007) aponta que há doutrinas que interpretam a memória como inteligência e as que interpretam a memória como mecanismo associativo. Dentre os que tem a memória como inteligência, podemos apontar o filósofo Hegel (1986), para quem a memória é o pensamento exteriorizado. A concepção de memória em Hegel (1986) é, de certa forma, construída no bojo da teorização a respeito da relação mente-corpo, relação sobre a qual o sujeito consciente passa a se desenvolver. Espinosa (1979) é o filósofo que irá tratar a memória como mecanismo associativo. Para ele (ESPINOSA, 1979), a memória é aquilo que sentimos enquanto impressões no cérebro e ocorre em conjunto com o pensamento possuindo uma determinada duração da sensação, algo próximo ao que também a reminiscência mostra.

Na atualidade, um dos filósofos que se propõe a pensar no papel da memória, para a constituição do homem, é Paul Ricoeur (2008). Os fundamentos de sua percepção a respeito da memória podem ser encontrados no livro: “A memória, A história, O esquecimento”. Nessa obra, o filósofo revisita as percepções a respeito do conceito de memória, dadas pelos filósofos anteriores a ele, e avança ao aplicar o método fenomenológico para investigar o fenômeno memória. Nesse caminho de retomada, as noções de fenômeno mnemônico ou de memória e reminiscência constituem o ponto de partida para as reflexões empreendidas por Ricoeur (2008).

Seguramente, as teses de Ricoeur (2008) a respeito da memória parecem indicar mais um movimento que evidencia o funcionamento da memória (seja individual, seja coletiva) que uma reflexão sobre as bases originárias da memória. É nesse movimento que o filósofo, por exemplo, correlaciona a memória com a história e com a ideologia. A fenomenologia da memória empreendida por Ricoeur (2008) começa de certa feita pela análise do objeto de

memória, a lembrança, a anamnésia e a recordação. É partindo de uma fenomenologia da memória, passando por uma epistemologia da história e uma hermenêutica da condição histórica que Ricoeur (2008) pensa na memória coletiva (o que ele chama de olhar exterior) e a memória individual (o chamado olhar interior). A percepção de Ricoeur (2008) a respeito da existência da memória acaba guiando-lhe para o esquecimento; para ele, o esquecimento é parte constitutiva do processo da memória.

Como podemos perceber, a questão da memória percorre um intenso caminho no pensamento filosófico, sendo que a realidade do sensível-imaginativo, que surge desde Platão e Aristóteles, até uma concepção mais física do conceito, passa por diferentes tradições que, de certa forma, levam ao conceito de memória, algumas distinções conceituais. O fato é que, ao passar em revista a ideia da existência da memória, o que se extrai é a intuição de que a existência da memória está em relação com a existência de um ser de memória, cuja base, seja no plano das coisas tangíveis ou sensíveis, faz-se necessária para a elaboração do conceito. Isto pode ser percebido quando guiamos o olhar para a memória enquanto unidade retentiva ou mesmo quando guiamos o olhar para a memória enquanto realidade associativa. Evidentemente, essa percepção será norteadora para a nossa investigação, pois nosso posicionamento e percepção serão então guiados para o fenômeno em questão: a memória nas materialidades digitais. A seguir, vamos verificar o que é a memória para a biologia do homem.

2.2 A MEMÓRIA NAS CIÊNCIAS DA BIOLOGIA DO HOMEM

Nas ciências que tratam da biologia do homem, como indica Izquierdo (2002, p.9) “memória significa aquisição, formação, conservação e evocação de informações”. Essa concepção de memória tem uma validade universal uma vez que é uma das premissas essenciais das ciências da biologia do homem (a neurociência ou neurofisiologia do cérebro por exemplo), isto é, se considerarmos o conceito de ciência postulado por Heidegger (2005), para quem a ciência é uma relação de proposições válidas atemporalmente.

Em relação à memória, cabe ressaltar que uma de suas características é o fato dela poder ser evocada. Evocação é aquilo que, ao ser gravado no cérebro, é recuperado como

recordação ou lembrança; são desses movimentos que o eu, enquanto sujeito único na existência, toma consciência do seu lugar no mundo como indivíduo. Mas é também dos esquecimentos que a memória é constituída, daí o axioma nodular da constituição do sujeito: o sujeito é aquele que lembra e esquece. Das lembranças e dos esquecimentos vem à tona, através de uma série de conexões que estão alocadas no cérebro do homem, o acervo da memória.

Mas para que a memória percorra o caminho que deve percorrer, ela é dependente de uma rede de neurônios, que como mostram Dalmaz e Carlos (2004), tem a principal função de comunicar-se com outros neurônios e com os demais órgãos do corpo humano, ou melhor, os órgãos que realizam ações.

Os neurônios possuem o que os cientistas chamam de plasticidade neural, que é justamente a capacidade dessas células de se transformarem e se adaptarem às exigências internas ou externas. Assim como os neurônios, as conexões sinápticas do cérebro (áreas no encéfalo que funcionam como pontos de contato entre os neurônios) também são plásticas. Em decorrência disto, como mostram Dalmaz e Carlos (2004), resulta o postulado de que as mudanças e modificações nas sinapses no sistema nervoso podem indicar o *loci* do armazenamento da memória.

Ainda assim, esse tema dado, o da localização das memórias no cérebro humano, é pouco esclarecido. Há quem tome essa localização como dada em áreas diferentes do encéfalo, como é o caso do neuropsicólogo Donald Olding Hebb (2014) e, nessa perspectiva, é possível dizer que diferentes regiões armazenam diferentes aspectos da memória, como sugerem Dalmaz e Carlos (2004):

essa distribuição das memórias em diferentes regiões encefálicas também depende do tipo de memória e do tempo decorrido após a aquisição da informação. No caso da formação da memória da tarefa de esquiva inibitória, que tem sido um dos paradigmas experimentais em roedores, as evidências implicam a ativação de receptores AMPA (um dos tipos de receptor para o glutamato, um neurotransmissor excitatório) no hipocampo durante as primeiras três horas após o treino. Uma cadeia de eventos bioquímicos é acionada no hipocampo e, pouco tempo depois, diversas estruturas do córtex cerebral também são ativadas. Para a evocação, porém, as estruturas necessárias dependerão do tempo transcorrido após o aprendizado: enquanto o hipocampo é necessário até uns poucos dias após o treino, já não o será após 30 dias. (DALMAZ e CARLOS 2004, p. 31)

Esse pensamento de Dalmaz e Carlos (2004) é corroborado por Izquierdo (2002, p.22), que vai acentuar que “as memórias são feitas por células nervosas (neurônios), se armazenam em redes de neurônios e são evocadas pelas mesmas redes neuronais ou por outras. São moduladas pelas emoções, pelo nível de consciência e pelos estados de ânimo”. No cérebro humano existem pelo menos mais de oitenta bilhões de neurônios e são eles, como lembra Izquierdo (2002), os responsáveis pela armazenagem, evocação e modulação da memória. Esses neurônios se ramificam no encéfalo através de prolongamentos; é a partir destes prolongamentos neurais que as informações são transportadas. Basicamente, no cérebro humano temos dois tipos de neurônios, os axônios e os dendritos. O primeiro é responsável pelo envio de sinais elétricos para outros neurônios e o segundo é responsável por receber as informações transportadas. Desses dois tipos resulta a sinapse.

A transferência de informações entre um tipo e outro é feita através de uma substância química chamada de neurotransmissores, as transmissões de sinais entre um neurônio e outro é fundamental para a capacidade do cérebro de processar informações. A memória seria então o resultado de um processo no qual as sinapses se adaptam. Essa determinação estrutural da memória como vista pela biologia em nada afasta o clareamento do que se pensa em outras ciências a respeito do mesmo tema, como veremos mais adiante. Ainda assim, é importante notar que, dentro do fazer dos que se dedicam a estudar o cérebro humano, a memória é constituída das experiências e do esquecimento. Como mostram Dalmaz e Carlos (2004, p. 31) as memórias

não são armazenadas de forma integral e, mesmo estabelecidas e consolidadas, não são permanentes. Este é o fenômeno do esquecimento: somos melhores na generalização e na abstração de conhecimentos do que na retenção de um registro literal de eventos. O esquecimento é fisiológico e ocorre continuamente, enfraquecendo o traço de memória do que foi aprendido.

O esquecer é o mecanismo que a memória utiliza para permanecer plenamente funcional, claro que, ao dizermos ‘ser saudável esquecer’ dizemos aos casos em que não há patologia no processo de formação da memória, como os casos de Alzheimer que é uma doença neurodegenerativa que prejudica em parte a vida cognitiva do sujeito, ou mesmo a amnésia que afeta os fatos mais recentes da memória.

No livro ‘Memória’, Izquierdo (2002, p.20) aponta para uma distinção formal entre memória e memórias, para ele “talvez seja sensato reservar o uso da palavra Memória para

designar a capacidade geral do cérebro e dos outros sistemas para adquirir, guardar e lembrar informações; e utilizar a palavra “memórias” para designar a cada uma ou a cada tipo delas”. Essa distinção conceitual para nós parece ser adequada principalmente quando a partir dela começamos a imaginar a existência da memória-acontecimento nas materialidades digitais, a generalização do nome ‘memória’ *como* ‘memórias’ evoca para si graus de compreensão díspares sobre o fenômeno, o que nos afasta da essência e nos leva para as objetualidades.

É preciso então uma formalização do que é dado, a formalização surge como distinção do que é generalizado em conformidade com uma referência prévia, a esse respeito é preciso dizer que a memória do homem difere da memória do animal irracional e sobre isso Izquierdo (2002, p.21) mostra um exemplo clarificador: “a memória que eu possa construir a partir de uma determinada cena ou um acontecimento não é a mesma que fará um cachorro, que tem uma vista muito pior, mas um olfato muito melhor do que eu, e não tem linguagem”.

Mas é na psicologia experimental, nas últimas décadas do século XIX, que a abordagem da memória enquanto dado natural e correlacionada com a biologia do homem, começa a tomar forma. É desse modo naturalista de pensar a memória que a neurociência e a psicologia cognitiva abordam a questão do lembrar e do esquecer, isto é, se pensarmos que foi somente a partir de 1879 que a psicologia se tornou um ramo dos estudos acadêmicos. É desse lumiar que surge Hermann Ebbinghaus (1885) um dos primeiros a realizar estudos laboratoriais sistemáticos sobre a memória e o primeiro a tratar cientificamente, ainda no século XIX, das questões da memória.

A publicação dos resultados dos estudos empreendidos por Ebbinghaus sobre a existência da memória, datado de 1885, é conhecido como o início dos estudos científicos sobre os processos mentais. É de Ebbinghaus (1885) a noção de que as memórias possuem tempos de duração. As experiências de Ebbinghaus (1885) tinham como pressuposto verificar como se processava os intervalos temporais entre as sensações e a sua devida codificação, as pesquisas buscavam também identificar as relações entre a repetição de algo, o aprendizado e recordação.

Apesar desse trabalho empreendido por Ebbinghaus (1885) para fornecer uma explicação cientificamente válida para o modo como a memória atua no cérebro humano, as explicações das suas intuições caminharam quase que diretamente para uma explicação metaforizada do conceito de memória. Além disso, sua teoria foi de certa forma contaminada

com o pensamento científico do século XIX, principalmente com as conjecturas sobre a teoria da hereditariedade biológica, em voga na época.

É a partir deste ponto de vista que Wilhelm Maximilian Wundt (1888), filósofo e psicólogo alemão, começa a questionar a definição de memória como uma realidade física cuja existência está na imortalidade da mente. Wundt faz uma distinção entre memória como renovação e como recordação e ao mesmo tempo abandona a ideia trabalhada por Ebbinghaus (1913) de memória como uma espécie de depósito ou rede de associações no cérebro, o que em tese representa uma “*Verdinglichung*” [reificação] da memória. Mas apesar do esforço empreendido por Wundt (1888) para explicitar o mecanismo da memória no cérebro humano, sua teoria deixou várias questões em aberto, a mais famosa delas diz respeito ao mecanismo de recuperação da memória.

Tal problema vai ser base de preocupação com o biólogo evolucionista Richard Semon (1921) que propôs um paralelismo psicofisiológico para o conceito de “mneme”, conceito este que tinha como pressuposto a ideia de uma plasticidade orgânica cuja experiência exterior seria o que ligaria o mundo orgânico com o passado e o presente. Como pontuou Nikuin (2015) essa concepção de Semon (1921) sobre a memória acaba por levar a ideia de que as percepções na memória são registradas ao mesmo tempo em que são decodificadas, isto acontece através de uma série de redes complexas chamadas de engramas. Os engramas ou traços mnêmicos são traços proteicos em que as memórias são hipoteticamente guardadas, ainda assim, Semon (1921), durante a construção de seu trabalho, por acreditar que as terminologias utilizadas para tratar da memória possuíam indesejáveis conotações, opta por terminologias novas para tratar do problema da memória.

É assim que o vocábulo comumente utilizado nos estudos sobre o cérebro recebe outra conotação, para Semon (1921, p. 12) um engrama é “a modificação duradoura embora principalmente latente na substância irritável produzida por estímulo”⁶⁸, o engrama pode ser equivalente a “traço de memória”. Outro termo utilizado de forma alternada por Semon (1921) é “*ecphory*” que é o equivalente a recuperação de memória.

⁶⁸ No original: “... the enduring through primarily latest modification in the irritable substance produced by a stimulus...” (1921, p. 12)]

No campo dos estudos da psicologia do homem, foi seguramente, um médico, o psicanalista e neurologista Sigmund Freud, um dos primeiros a pensar na memória. Para Freud (1976) os acontecimentos da vida são guardados na memória humana através de palavras, de linguagem. Palavras e linguagens que vão pouco a pouco sendo perdidas. Sobre este tema Sigmund Freud já se ocupara há muito tempo. O princípio é bastante simples: existe entre a realidade da experiência vivida e a formação da memória um processo de tradução, mas há também um processo de tradução correspondente entre a evocação e a memória.

Ambos os processos neurais de evocação e tradução convergem em determinada região do cérebro, é no processo de evocação que os neurônios transformam sinais bioquímicos em elétricos e a partir desse ponto os sentidos e a consciência passam novamente a interpretar o que chegou como se fosse um dado da realidade. Ainda assim é importante notar que durante o processo de tradução de um estímulo outras muitas informações são perdidas e por vezes ocorrem mudanças no que foi traduzido.

Mas no caminhar da constituição da memória, nem sempre o que é percebido se torna memória ou uma tradução real do que aconteceu. Há casos de amnésia, de distorções nas memórias, e também há casos em que o sujeito, ao rememorar tal fato, acaba por fantasiar coisas que até então não possuem ligação fiel com a memória lembrada. Freud (1976) foi o cientista que melhor descreveu esses acontecimentos. Sigmund Schlomo Freud nasceu em 1856 em Freiberg, na Morávia, uma região do império austríaco e faleceu em 1939. Com 17 anos ingressou na Universidade de Viena para cursar medicina, onde especializou-se em neurologia, mas é somente em 1884, quando então conhece o médico Josef Breuer, que até então se destacara por curar sintomas graves de histeria, através da técnica da hipnose, é que passa a estudar o fenômeno da memória.

Freud (1976) é considerado o pai da psicanálise e o fundador do método das livres associações, técnica que permite, ao analista, penetrar nas regiões mais obscuras do inconsciente humano. Como indica Ferrarini e Magalhães (2014), a percepção de Freud sobre o aparelho psíquico humano tem seu substrato latente em uma crença: a memória possui um papel organizador no aparelho psíquico. A memória é, para Freud (1976), formada por signos perceptuais além do inconsciente e do pré-consciente.

Seguramente, Freud (1976) foi um dos primeiros a pensar na existência do aparelho psíquico e no aparecimento dos traumas neste aparelho. Também foi um dos primeiros a traçar uma correlação no modo como os traumas e os conflitos reprimidos podem levar a existência de uma memória recorrente e de distorções na memória de modo que a tornem excruciantes. Reiterando Gabbi Junior (1993, p.247) a concepção freudiana do aparelho psíquico “tem como seu pressuposto central a crença no papel organizador da memória. Esta é vista como uma série de sistemas, dotados de propriedades distintas. A forma de apreensão da realidade é resultado da interação entre esses sistemas existentes”.

Se o que Freud (1976) previa ao olhar para a memória era a existência de um aparelho psíquico que organizaria o funcionamento da mente, e se pudermos entender isto como a expressão da natureza humana, as funções superiores do cérebro, podemos inferir que, o que Freud (1976) previa não era outra coisa a não ser a construção da personalidade, do eu. Isto é, se considerarmos que os distúrbios e conflitos da memória são uma parte fundamental da personalidade humana.

Como acentua Ferrarini e Magalhães (2014),

a leitura de que o aparelho psíquico na verdade trata-se de um aparelho de memória e de linguagem é apoiado por diversos autores (Farias, 2008; Gabbi Junior, 1993; Major, 2002). Esta compreensão pode ser feita partindo do princípio de que este aparelho é constituído de traços mnêmicos, onde a memória pode ser entendida como um texto a ser decifrado. (FERRARINI e MAGALHÃES, 2014, p.112)

Dessa constatação resulta a compreensão de que em Freud (1976) existem dois tipos de memórias. O primeiro tipo é a chamada *memória simbólica*, que diz respeito às lembranças e que são passíveis de esquecimento no acontecer temporal do indivíduo. O segundo tipo é aquela memória que não está no plano *hic et nunc*, mas no campo do *inconsciente*. Isto nos permite dizer que, para Freud (1976), a memória é aquilo que pode realizar o registro e a conservação da experiência, causados por traços mnêmicos.⁶⁹ Não existe

⁶⁹ Freud (1976) utiliza essa expressão para marcar o modo como os estímulos dos neurônios inscrevem informações na memória inconsciente, pré-consciente e consciente. Essa correspondência pode ser observada em diversas passagens da obra de Freud (1996), por exemplo, no livro *Estudos sobre a histeria* há uma comparação entre a organização elementar da memória com arquivos complexo. No capítulo VII do livro *A interpretação dos sonhos* existe uma retomada disto que foi nomeado de traços mnêmicos mais notadamente quando o autor se debruça sobre a estratificação da memória em sistemas consciente e inconsciente.

nenhuma associação entre a capacidade do indivíduo de perceber algo com a consciência. A memória, desse modo, pode ser inscrita tanto no *inconsciente* quanto no *pré-consciente*.

Os traços mnêmicos podem registrar a memória em sistemas diferentes e o acesso a essas memórias pode acontecer de maneiras diferentes, como por exemplo, por cronologia ou associação. A memória também sofre reorganizações com o passar do tempo e é orientada por representações. Ainda assim, as representações (lembranças) e os traços mnêmicos não ocupam a mesma função na teoria freudiana: o primeiro é identificado como registro puro, livre de qualquer carga emocional; e o segundo requer para si uma carga emocional singular.

A base da teoria freudiana repousa em uma aplicação prática das descobertas acerca do mecanismo da memória. Para Freud (1976) a teoria, em si, deveria fornecer os substratos necessários para o exercício clínico que tenha como objetivo singular o preenchimento das lacunas da memória. O olhar clínico, então, deveria ser direcionado para os problemas que surgiam da relação entre as lembranças e os esquecimentos, ainda assim, esse entendimento inicial foi reconstruído ao longo da obra de Freud (1996; 2011). As obras datadas do período de 1898 e 1899, como esclarece Ferrarini e Magalhães (2014), surgem como aquelas em que Freud (1976) constrói uma fundamentação sobre o ato de esquecer e lembrar. É neste intervalo de tempo que as primeiras impressões sobre a constituição psíquica do indivíduo são pensadas com mais intensidade.

Assim, noções como a força da impressão do sistema, o esforço empregado pelo indivíduo para poder recordar de algo e o estado psíquico atual do sujeito alinha-se com as noções de recalque, resistência e deslocamento. São através dos recalques que o ato de esquecer acontece, o desprazer causado pelo recalçamento é a força motriz do ato de esquecer. Ainda assim, como mostra Farias (2008), o termo *recalque*, em Freud (1976), apresenta mais de uma significação. Para Freud (1976), o recalque pode acontecer pelo acontecimento original, onde as representações já estão lá e são incapazes de serem verbalizadas. O recalque pode acontecer também ao longo da existência humana e, como tal, são retomados através das rememorações. Os recalques aparecem ainda através amnésia (ainda na infância) ou através das lembranças encobridoras que são, para Freud (1976), uma sobreposição de lembranças na memória.

Há um avanço notável na obra de Freud (1976), principalmente sobre o conceito de memória e esquecimento. É isto que se verifica no texto de 1914 *Recordar, repetir e elaborar*, no qual ele articula o processo de transferência com a prática psicoterapêutica, evidenciando o papel do inconsciente na formação da memória e do esquecimento.

É a partir deste ponto que a teoria do inconsciente toma impulso na obra de Freud (1976). É no texto datado de 1914 que Freud (1976), lança luzes ao conceito de *compulsão à repetição*: repetir é recordar e, como afirmam Ferrarini e Magalhães (2009, p.114), “o indivíduo não mais rememora o que esqueceu ou reprimiu, mas sim reproduz enquanto uma ação, repetindo sem necessariamente saber o que faz”. É a partir desta descoberta singular que Freud (1996a) percebe que a memória também existe no nível inconsciente.

Ademais, como indica Magalhães (2009, p.105), “para Freud, a memória não conserva uma cópia fiel do percebido, antes bem o transforma mediante associações que abrem constantemente possibilidades de novas associações”. É imperioso dizer que há, em Freud (1976), uma dimensão social e, embora não seja este o escopo deste trabalho, a título de registro podemos dizer com Lima e Perini, (2009, p. 86) que os estudos de Freud (1996; 1996a; 2011) sempre tiveram como ponto de “partida as relações humanas [...] as relações familiares, a igreja, a tribo, o que pode ser verificado largamente em sua obra, como Totem e tabu (1913), Psicologia das massas e análise do ego (1921), Moisés e o monoteísmo (1939), Mal-estar na cultura (1930)”. Seu pensar sobre a memória está alicerçado na constituição do pré-consciente e do inconsciente.

Trata-se por assim dizer de uma teoria da memória cujas bases são as funções mentais e as narrativas desencadeadas por esses dois estados: o consciente e o inconsciente. Nas palavras de Nikuni (2015, p. 275) “o inconsciente freudiano refere-se a um fundo reprimido de desejos, lembranças e imagens, muitas vezes surgindo na infância, e que pode irromper em formas de sonhos, piadas, lapsos de linguagem e sintomas neuróticos⁷⁰”.

Uma vez verificado como a memória surge na filosofia e como as ciências da biologia do homem pensam o conceito, vamos nos debruçar agora sobre o conceito de *memória*, tendo

⁷⁰ Lê-se no original: The Freudian unconscious refers to a repressed fund of wishes, memories, and images, often arising in infancy, and which can erupt in such forms as dreams, jokes, slips of the tongue, and neurotic symptoms.

em vista os estudos discursivos. Para tanto, revisitaremos inicialmente a tradição para posteriormente nos dedicarmos ao modo como o conceito de uma memória metálica surge dentro da Análise de Discurso.

2.3 A MEMÓRIA (METÁLICA) NA ANÁLISE DE DISCURSO FRANCESA

Da década de 1970 até o começo da década de 1980 Michel Pêcheux foi a figura de maior destaque na França, principalmente quando o assunto era análise de discurso. A obra *Analyse automatique du discours* [Análise automática do discurso], datada de 1969 é considerada como a sua primeira grande incursão teórica. É com a recepção desta obra que Pêcheux se consolida como uma referência nos estudos do discurso no século XX. Além do mais, foi a partir da publicação da obra *Analyse automatique du discours* (1969) que Pêcheux começou uma série de reformulações nos princípios da teoria. Mas para que possamos entender a constituição da Análise de Discurso, na França, é preciso fazer uma breve revisão histórica para, primeiramente, verificarmos como suas ideias o colocam, historicamente, como o precursor da Análise de Discurso francesa, fomentando um novo pensamento teórico.

Michel Pêcheux estudou filosofia na *École Normale Supérieure* e, dentre os seus professores, estavam Louis Althusser (filósofo de filiação marxista) e Georges Canguilhem (filósofo cuja especialização estava na epistemologia e história da ciência), como informam Helsloot e Hak (2007). Pêcheux inicia sua carreira imerso no pensamento epistemológico e tendo como uma das influências o filósofo Althusser (1990) que cunhou o termo *ruptura epistemológica*. O ponto central no pensamento epistemológico de Althusser diz respeito ao processo de cientificação do marxismo.

Para o filósofo, o marxismo, para se estabelecer como a ciência da história e da sociedade deve, antes, deixar o idealismo. Este movimento, entretanto, não acontece de dentro para fora ou de fora para dentro do pensamento marxista, mas é, antes, parte de uma ruptura contínua. As reflexões de Althusser sobre uma ruptura epistemológica foi mote de Balibar e Pêcheux (1969 [1971]) cujas ideias sinalizam para uma autonomia relativa da ciência. Essas reflexões iniciais acabam por tomar corpo no pensamento teórico pecheuxtiano que, até então, estava em fase embrionária, e acaba por atravessar várias fases posteriores da obra do filósofo, como explicam Petri e Silva (2016) o corte epistemológico perpassa quase toda a

obra de Pêcheux (1969), a título de exemplificação podemos citar as obras principalmente na década de 1960 quando da publicação de “Sobre a história das ciências⁷¹”, na qual é possível entrever um corte epistemológico que seria constitutivo da fundação de uma nova ciência, ou mesmo na década de 1970, quando da publicação de *Les vérités de la Palice - Linguistique, sémantique, philosophie Broché* – mais detidamente no capítulo que trata da questão da ruptura epistemológica.

Se a ideia de ruptura epistemológica é o mote do pensamento pecheuxtiano, podemos dizer que suas preocupações com a ideologia também já se manifestavam ainda quando o filósofo estudava com Althusser (1990). Nesse sentido, Petri e Silva (2016) sugerem que, durante uma contribuição para o *Curso de filosofia para cientistas*, ministrado por Althusser (1990; 1973), Pêcheux (1999) levanta uma importante questão ao analisar como um conflito de duas ideologias teóricas acabam por tomar caminhos diferentes nos campos da física e da biologia.

O que Pêcheux (1999) estava observando era o movimento dado ao uso da palavra *dinâmica*, que aparece na física, logo após a ruptura galileana e também na biologia. Assim, enquanto a palavra *dinâmica* relaciona-se à biologia, a fisiologia e a anatomia, na física, a palavra evoca uma concepção mais mecanicista, inaugurando um novo campo de exploração: a eletrodinâmica. A análise feita a partir do vocábulo *dinâmica* é transversal e oferece as condições para que o filósofo concluísse que as divergências entre a física e a biologia estavam de certo modo correlacionadas com as diferenças entre as práticas sociais dessas duas ciências.

O que se pode observar dessa fase é que os princípios subjacentes à teoria de Bachelard e as noções de Althusser (1990) já se faziam presentes no pensamento inicial de Pêcheux (1969). Tal pensamento vai acabar por tomar forma quando o filósofo começa a pensar sobre o discurso. É possível notar essa apropriação com a publicação inicialmente feita com o pseudônimo de Thomas Herbert (1966), na qual Pêcheux aplica os conceitos de Bachelard e Althusser às ciências sociais e à psicologia social, como argumentam Petri e Silva (2016).

⁷¹ PÊCHEUX, Michel. Sobre a história das ciências. Título original: Sur L'histoire des Sciences, tradução do francês por Francisco Bairoão. Editorial Estampa, Lisboa - Portugal. 1971

Assim, Pêcheux, sob o pseudônimo de Herbert (1966), sugere que as ciências sociais e a psicologia da época não conseguiam estabelecer-se enquanto ciência, uma vez que ainda não teriam logrado delimitar seu próprio objeto teórico. No entanto, não houve, ao que tudo indica, uma verdadeira ruptura epistemológica com a ideologia; assim sendo, tanto as ciências sociais, como por exemplo, a psicologia, estavam fadadas a repetir novamente o conhecimento científico, reproduzindo, desta forma, uma determinada ideologia. É nesse entremeio que é apresentada, por Pêcheux (1969), a análise de discurso, como um instrumento científico social que estava em consonância direta com a nova teoria que ainda estava por ser estabelecida.

É na obra de Herbert (1968⁷²) que encontramos a tese fundamental do que está por vir. Segundo Herbert (1968, p.74): “... toda a ciência é principalmente uma ciência da ideologia da qual é destacada⁷³”. Há, neste trabalho, datado de 1968, um detalhamento preliminar sobre o que viria a ser uma teoria geral da ideologia. É certo que, para chegar a este ponto, fez-se necessário delinear uma nova reflexão que buscasse responder à questão que se anunciava: o que é ciência e como promover uma ruptura epistemológica?

É a partir da publicação de 1968 que Herbert começa a introduzir, no bojo de sua teoria, terminologias da linguística para explicar o funcionamento das ideologias e para acentuar suas diferentes formas. Para ele (HERBERT, 1968), a ideologia possuía duas formas: a primeira, chamada de forma empírica, que cuidava da significação e da realidade; e a segunda, a forma especulativa, que dizia respeito ao processo de articulação de significações entre si. Desse modo, é possível dizer que há, em Herbert (1968), uma especulação a respeito das formas e funções semântica e sintática em conexão com o discurso. Não é à toa que uma das proposições trabalhadas por ele dizia respeito ao processo de efeito semântico e sintático que o processo ideológico possui. Como veremos mais adiante, os textos escritos sob o pseudônimo de Herbert, datados de 1966 e 1968, possuem o mote que viria a ser tratado por Pêcheux em *A análise automática do discurso*.

Mas é na linguística que Pêcheux (1969) busca subsídios para uma análise de discurso. É no interior do processo formativo desta ciência que o filósofo francês busca ir além de

⁷² Thomas Herbert é o pseudônimo que Pêcheux utilizou quando escreveu seu primeiro artigo que foi publicado na revista do Círculo de Epistemologia da Escola Normal Superior, Cahiers Pour l'analyse, no ano de 1966

⁷³ ... tout science est principalement science de l'idéologie dont elle se détache

Saussure, no que diz respeito à célebre distinção que o pai da linguística estabelece no *Curso de Linguística Geral*, distinção entre a *langue* e a *parole*. Como consequência Pêcheux (1969) introduz, na sua teoria, termos como: significantes *metonímicos*, *metáfora*, *semântica*. Mas é no estudo das metáforas que ele busca relacionar a produção semântica da realidade ou ainda aquilo que é nomeado de relações sintáticas, entre os significantes metonímicos. O que se evidencia disso, como mostram Helsloot e Hak (2007), é um endividamento de Pêcheux com a corrente estruturalista que, até então, já era popular na Europa.

Mas voltemos novamente por uns instantes à Saussure, tendo em vista que a preocupação de Pêcheux em encontrar o lugar teórico do discurso, notadamente, o leva a pensar além do modelo estruturalista de Saussure, modelo que não estava relacionado com a questão da significação em textos. É justamente essa questão que serve como argumento para Pêcheux (1969) justificar a incursão pelo discurso. Ao delimitar o corte epistemológico que permitirá o aparecimento da linguística enquanto ciência, Saussure ([1973] 2006) deixara o problema da produção dos significados, no discurso, sem um aparato teórico e isto, de certo modo, abriu espaço para que outras teorias invadissem o campo desta nova ciência.

Em boa medida, Pêcheux (1969) é guiado em direção a uma ruptura que vai de encontro à concepção do filósofo Gaston Bachelard (1949) sobre as questões do racionalismo e do corte epistemológico. Essa aproximação conceitual pode ser percebida no texto de Pêcheux *Les sciences humaines et le moment actuel* [As ciências humanas e o momento atual], publicado em 1969. A obra, em si, é uma reificação da concepção de Bachelard (1949), se tomarmos os conceitos de experiência e experimentação científica como ponto de contraste; é assim que, na página 75 de *Les sciences humaines et le moment actuel* Pêcheux (1969a) vai afirmar: “nós devemos ter em mente a ideia de que existem “dados” primários a partir dos quais as teorias poderiam começar: deve-se ressaltar que um problema científico só pode existir dentro de um campo conceitual e instrumental-experimental” (PÊCHEUX, 1969a, p.75)⁷⁴.

⁷⁴ Nous pensons qu'il importe de prendre parti contre l'idée qu'il ya des données a importe de souligner qu'un problème scientifique se pose toujours dans un champ conceptuel et instrumental-expérimental "(PÊCHEUX, 1969d, p.75)

Sem dúvidas, a concepção epistemológica de Bachelard (1971), e mais ainda, a concepção filosófica de Althusser (1980) sobre a ideologia, aplicada às ciências sociais, são as bases sobre as quais Pêcheux (1969) constrói seu pensamento.

Mas é a partir da incursão pelo território da linguística que Pêcheux (1969) começa a encontrar espaço para uma teoria científica social do discurso. É também nesta época que ele começa a pensar em um instrumento que pudesse fornecer resultados experimentais no campo do significado e discurso. Como afirma Eagleton (1997, p. 173) “Pêcheux deseja ir além da célebre distinção saussuriana entre *langue* (o sistema abstrato da língua) e *parole* (elocuições particulares) com os conceitos de “processo discursivo” e formação discursiva”.

A análise automática do discurso, como é de conhecimento, parece surgir, pois, da crítica à análise de conteúdo e de texto, cujo ponto central nesta crítica reside justamente na questão da existência de um sujeito que seria capaz de ler o significado do texto, o que implica, na realidade, em uma leitura ideológica. A questão norteadora que Pêcheux (1969) guia-se, como mostra Eagleton (1997), é de como o significado e o sujeito são produzidos no discurso. Por conseguinte, seu corte epistemológico e objeto de estudo estavam assim delimitados.

Dessa orientação conceitual surge o conceito de *condições de produção do discurso*. Nas condições de produção do discurso, pensada por Pêcheux (1969), encontramos um sujeito falante/escritor e um ouvinte/leitor que ocupam posições imaginárias em dado espaço-tempo e que tomam importância na cadeia discursiva a partir do lugar que cada um deles atribui, para si, para a outridade, e ao objeto do qual eles falam.

As relações estruturais dessa dinâmica (por exemplo, se trata-se de um trabalhador ou de um patrão), mostram que essas posições assumidas não são livres, mas sim dependentes de uma estrutura social. É justamente este o objetivo da análise automática do discurso: permitir, ao analista, uma base metafórica que lhe ofereça as condições necessárias para inferir as informações sobre a produção de significados em condições de produção.

A fase pecheutiana, intitulada *de análise automática do discurso*, acaba não rendendo os resultados esperados, devido às limitações impostas pela teoria, tanto no que diz respeito ao instrumental, ao maquinário que ainda não existia, quanto em relação a problemas no

escopo da teoria, o que acarretou uma revisão e uma mudança substancial nos procedimentos de análise automática do discurso. Nos anos seguintes Pêcheux (1969), ao revisar a análise automática do discurso, acaba por reconsiderar muito do que havia sido pensado anteriormente. A consequência disto parece ter sido o retorno ao problema da relação entre a ideologia e linguagem, o qual implica uma reintrodução da teoria de Althusser (1990) sobre a questão da ideologia e de Lacan (1981) sobre a questão do sujeito. Tal retomada permite que Pêcheux pudesse avançar em sua teoria, revelando o caráter assimétrico dos discursos e o conceito de *interdiscurso*.

Feito esse preâmbulo inicial, vamos nos deter agora na questão do aparecimento do problema da *memória* na análise de discurso francesa.

A partir das primeiras reflexões sobre a memória e o discurso empreendidas por J.J Courtine (1981) a *memória* parece encontrar seu lugar na AD francesa. Courtine (1981) foi um dos teóricos que ocupou espaço em torno de Pêcheux e é em Pêcheux (2012), que podemos encontrar um lugar de reflexão mais apurado sobre a memória na AD francesa, tal como é possível verificar em Pêcheux (1980), no livro *O discurso: estrutura ou acontecimento*, datado da década de 1980. Nas palavras de França (2016, p.03) “a memória discursiva diz respeito à recorrência de dizeres que emergem a partir de uma contingência histórica específica, sendo atualizada ou esquecida de acordo com o processo discursivo, é algo que fala sempre, antes, em outro lugar”. Pêcheux (1999a) ao passar em revista a questão da memória sugere que, diferentemente da lembrança, a *memória*

(...) seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os 'implícitos' (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível (PÊCHEUX, 1999a, p.52).

O que se deduz disso é que, na análise de discurso, a memória é o lugar das retomadas dos discursos já-ditos e, além disso, é um elemento estruturante do embate de forças ideológicas que buscam restabelecer os implícitos, os discursos transversos. A memória, na análise do discurso, como bem demonstra Pêcheux (1999a, p.50), “deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da “memória individual”, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador”. Ainda assim, esses efeitos de paráfrases, como sugere Pêcheux

(1999a, p.53), estão a todo o momento em um “jogo de forças para manter uma regularização pré-existente com os implícitos que ela veicula, confortá-la como "boa forma", estabilização perifrástica, negociando a integração do acontecimento, até absorvê-lo e eventualmente dissolvê-lo”.

O que se pode extrair disso é que as redes de memórias e o acontecimento discursivo parecem experimentar um embate entre a estabilização dos implícitos e as forças que desregularizam os já-ditos. Sobre os implícitos é o próprio Pêcheux (1999a, p.52) que diz: “a questão é saber onde residem esses famosos implícitos, que estão "ausentes por sua presença" na leitura da sequência: estão eles disponíveis na memória discursiva como em um fundo de gaveta, um registro do oculto?”

A regularização discursiva, como mostra Pêcheux (1999a,) é sempre suscetível de ruir, isto é, sempre que houver um acontecimento discursivo novo, que interrompa ou que perturbe a memória. Nessa direção, é possível dizer que, diante do jogo de força entre a memória e o acontecimento novo, há o espaço onde pode surgir uma rede de implícitos que podem vir a perturbar a estabilização da memória, tais implícitos funcionam como o jogo de força de uma “desregulação”, assim é possível

caracterizar uma divisão da identidade material do item: sob o "mesmo" da materialidade da palavra abre-se então o jogo da metáfora, como outra possibilidade de articulação discursiva ... Uma espécie de repetição vertical, em que a própria memória esburaca-se, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase (PÊCHEUX 1999a, p. 53)

A esse movimento assinalado na citação acima, Pêcheux (1999a) vai nomear de opacidade do não-dito, lugar onde ocorrem os deslocamentos; são dessas reflexões que surge a proposta de Pêcheux (1999a) de um afastamento dos analistas do discurso sobre uma possível evidência da materialidade discursiva:

Esse efeito de opacidade (correspondente ao ponto de divisão do mesmo e da metáfora), que marca o momento em que os "implícitos" não são mais reconstrutíveis, é provavelmente o que compele cada vez mais a análise de discurso a se distanciar das evidências da proposição, da frase e da estabilidade parafrástica, e a interrogar os efeitos materiais de montagens de sequências, sem buscar a princípio e antes de tudo sua significação ou suas condições implícitas de interpretação. (PÊCHEUX, 1999a, p.53-54).

Podemos deduzir até aqui que, para o filósofo Michel Pêcheux (2010), a memória não pode ser concebida como algo plano, algo em que o conteúdo histórico possuísse um sentido homogêneo, acumulado. O tema da memória na Análise de discurso também foi tratado por Pêcheux (1982) no texto “Leitura e memória: projeto de pesquisa”. Neste texto, proposto por Pêcheux à comissão de Psicologia do Centro Nacional de Pesquisa Científica - França, Pêcheux (1982) propõe tratar do tema da memória através de um método diferente das ciências biológicas ou psicológicas da época. A intenção dada ao mote de pesquisa era verificar a partir do estatuto social, o tema memória, o que, de certo modo, incluiria a análise do funcionamento discursivo. Nas palavras de Rodrigues (2012, p. 02) “ao discorrer sobre sua proposta, Pêcheux estabelece a relação entre leitura e memória (corpo/corpus sócio-histórico de traços discursivos) e destaca o papel dos efeitos do interdiscurso (corpo de traços que formam memória) na produção das análises intradiscursivas”.

A memória é (PÊCHEUX, 1999a, p. 56) “necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização [...] Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos”. Isso que Pêcheux (1999a) acaba por evidenciar leva-nos a em direção às condições de produção dos discursos, o que remete diretamente para a noção de discurso como efeito de sentidos entre interlocutores.

Como se verifica em Pêcheux (1969), essa noção está diretamente correlacionada com duas outras: a primeira diz respeito às condições de produção e, a segunda, às formações imaginárias, o que vai acabar por reverberar na noção de sujeito e situação enunciativa e os lugares ocupados, as chamadas projeções, por esses sujeitos. Eni Orlandi (1999, p.30) ao tentar responder à pergunta que segue: o que são as condições de produção? vai indicar que “elas compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação. Também a memória faz parte da produção do discurso. A maneira como a memória ‘aciona’, faz valer, as condições de produção são fundamentais”.

Eni Orlandi (1996; 2001) foi a primeira pesquisadora, juntamente com o grupo da UNICAMP, a trazer, para o Brasil, o substrato da análise de discurso, tal como fora pensado por Pêcheux. É Orlandi (1999, p.31) também quem vai primeiro correlacionar a memória com o interdiscurso, o que em linhas gerais pode ser tratado como “aquilo que fala antes, em outro lugar, independente. Ou seja, é o que chamamos de memória discursiva: o saber discursivo

que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra”.

É no Brasil, mais especificamente com Orlandi (1996; 2010), que surge a ideia da existência de uma memória metálica. Ainda assim, no que se pode observar na produção a respeito do tema (ORLANDI 2001; 2010, MENDONÇA 2004, DIAS 2004, SCHMIDT 2005), a memória metálica não é o equivalente a uma memória discursiva. Ao contrário, ela é uma memória sem o elemento histórico. Aqui, é importante registrar que, mesmo dentro do movimento da AD Francesa, há vozes que pensam a memória metálica como o que carrega certa historicidade. É o caso por exemplo de Grigoletto e Gallo (2015) que no texto “Sujeito e memória em textualidades digitais” já acentuavam que a memória metálica não se distingue da memória discursiva.

Para Grigoletto e Gallo (2015, p.307), nos tempos atuais, “novas textualidades surgem e, por sua vez, novas relações do sujeito com essas textualidades”. Esse movimento, que poderíamos dizer ser hermenêutico, as conduzem a evidenciar que, no tempo em que os usos das máquinas se confunde com o ser homem na atualidade, não é possível separar o que é da ordem do histórico e do tecnológico. Essa constatação inicial, de Grigoletto e Gallo (2015), é o mote para que seja pensada a questão da memória metálica, que, segundo Grigoletto e Gallo (2015, p.308), não deve ser confundida com uma repetição sem memória, uma vez que, mesmo os arquivos oriundos de bancos de dados foram antes interpretados por sujeitos, assim:

a memória metálica seria, portanto, a memória da máquina. No entanto, quando pensamos hoje nos diferentes modos de produção dos discursos na rede, mesmo aqueles oriundos de banco de dados que se constituem por uma memória metálica, já não é mais possível dizer que se trata de uma repetição sem memória, porque esses dados já foram interpretados por sujeitos que os postaram na rede, constituindo-se num já buscado (GRIGOLETTO; GALLO 2015, p. 308)

Para se afastar de um ordenador conceitual, o termo ‘memória metálica’ e todos os percalços inerentes à própria constituição que o nome evoca, Grigoletto e Gallo (2015), passam a adotar o termo ‘memória do futuro’. Esse termo, que foi antes utilizado por Dias (2013), significa para Grigoletto e Gallo (2015, p.308) um lugar de armazenamento, “uma memória como espaço, capaz de reproduzir e estabilizar acontecimentos, e não como tempo, que produz, necessariamente, esquecimento”. A memória do futuro, então, não está correlacionada com o tempo, mas com a capacidade de armazenamento de dados que podem acontecer em diferentes espaço-tempo.

Feitas essas considerações, é preciso dizer, que neste trabalho pensamos a memória como substrato do dizer do sujeito e dependente dele, o que nos encaminha para o problema ontológico da presença na técnica e dos desdobramentos que isto nos fornece.

Ainda assim, como veremos na parte três deste estudo, e embora reconhecendo o movimento precursor a respeito do tema, afastamo-nos gradualmente do que foi concebido no âmbito do pensar, sobre a memória metálica, na análise de discurso de orientação francesa, justamente por acreditarmos que o recorte epistemológico e o caráter ôntico, em detrimento da experiência ontológica da memória, tenha sofrido, na experiência pensante, uma modificação substancial, que acabou por conduzir, equivocadamente, à ideia de uma memória sem o elemento histórico, uma memória sem sujeito, diferentemente de nossas observações em relação ao caráter ontológico da *presença*, o que implica dizer a história, cujo fenômeno revela-se, de imediato, quando direcionamos nossa observação à memória-acontecimento nas materialidades digitais.

É esse desvelar que iremos perseguir no capítulo três desse trabalho quando colocaremos em evidência o dado tempo histórico em que o primeiro *software* foi fabricado e como as presenças na técnica constituem, para além de uma realidade ôntica, um fundamento ontológico na constituição do fazer técnica. As considerações a respeito da existência da memória-acontecimento nas materialidades digitais serão tomadas a partir da perspectiva dialógica. Sobre este ponto, é mister verificar, antecipadamente, como um dos filósofos do dialogismo, o russo M. Bakhtin, elabora, dentro do pensamento dialógico, a questão da memória.

2.4 A MEMÓRIA NA DIALOGIA DE BAKHTIN

Embora o tema da memória não constitua, em si, uma questão central no pensamento bakhtiniano, a indagação acerca da memória, ao que tudo indica, não passou indiferente para Bakhtin. A importância da constituição da memória, como determinação fundamental para compreender temas como o gênero, a valoração, o conceito de exotopia e o ato podem ser percebidos nos escritos do filósofo M. Bakhtin como prenúncio de uma argumentação que tem seu início em seus escritos da década de 1940. O caminho que iniciamos agora diz

respeito a apontar justamente como a compreensão do tema *memória* aparece na obra do filósofo russo, o que nos permitirá pensar na aplicação do conceito quando da elaboração do nosso pensar sobre a memória-acontecimento nas materialidades digitais.

Algumas pesquisas sobre a obra de Bakhtin colocam em evidência a questão da *memória* e um dos trabalhos que podemos aludir, nesse sentido, diz respeito ao artigo de И.Е. Кознова [Koznova (2013)] intitulado de “*К проблеме памяти в творчестве м.м. бахтина*” [O problema da memória no trabalho criativo de M. Bakhtin]⁷⁵, publicado na Revista “Boletim da Universidade Syktyvkar” na Rússia. Outro trabalho que tem como tema encontrar o lugar da memória, na obra de M. Bakhtin, diz respeito ao de г. И.Л.Попова [Popova (2016)]⁷⁶, cujo título é: *Проблема памяти и забвения: м.м.бахтин о механизмах сохранения / стирания следов традиции в истории культуры* [O problema da memória e do esquecimento: M. Bakhtin sobre mecanismos de preservação/ Apagando traços da tradição na história da cultura] publicado na revista Studia Litterarum. Том 1, № 1–2 e o trabalho de autoria de Amorin (2009) “Memória do objeto - uma transposição bakhtiniana e algumas questões para a educação”, do qual passamos a nos ocupar agora. Amorin (2009) correlaciona o aparecimento do tema *memória*, nos escritos de Bakhtin, em dois níveis importantes: o primeiro está correlacionado com o texto de Bakhtin intitulado *O autor e o herói* (texto publicado, no Brasil, em *Estética da Criação Verbal*); e o segundo correlaciona-se com a busca de Bakhtin por compreender a cultura e seus objetos.

Esses níveis em que a memória aparece apontam não só para uma evidenciação da existência da memória, mas, mais do que isso, quando Bakhtin (2011) começa a pensar o conceito em *O autor e o herói*, acaba por relacionar o tema *memória* com o de *exotopia*, como esclarece Amorin (2009, p.09): “a memória exotópica é a memória que se produz depois da compreensão, isto é, na segunda etapa do processo de apreensão do outro”. Essa memória é estética e permite, ao *eu*, dar forma e acabamento ao *outro*.

A *memória estética* existe na relação direta com a temporalidade, nas palavras de Bakhtin (2011, p.111): “toda temporalidade, toda durabilidade se contrapõem ao sentido

⁷⁵ O trabalho citado, cujo acesso aconteceu em 25 de maio de 2019, pode ser lido no original no seguinte endereço: <https://cyberleninka.ru/article/v/k-probleme-pamyati-v-tvorchestve-m-m-bahtina>

⁷⁶ O trabalho *Проблема памяти и забвения: м.м.бахтин о механизмах сохранения / стирания следов традиции в истории культуры* está disponível em: <http://www.studlit.ru/articles/Popova.pdf>

como um ainda-inexequibilidade, como algo ainda não definitivo, como um ainda-não-é-tudo”. É na temporalidade que o *eu* busca vivenciar e perceber o acabamento estético. Essa busca, em sua determinação estrutural, acontece não só através de uma memória do passado, mas de uma memória do futuro (a memória do herói) que é vivenciada pelo *eu*.

O vivenciar da memória, argumenta Bakhtin (2011), é o elemento que permite ao *eu* perceber o objeto, dando-lhe forma estética e totalidade. É nesse sentido que Bakhtin (2011, p.119), ao tratar da composição estética da personagem, no livro *O autor e o Herói*, vai anunciar que “a memória começa a agir com força aglutinante e conclusiva desde o primeiro momento do surgimento da personagem”. A questão da memória está, como evidencia-se, diretamente relacionada com a questão do vivenciamento interior, do *eu* e do *outro*. É a memória que fornece ao *eu* condições de possibilidades para compreender o *outro* e, a partir disso, dar-lhe certo acabamento estético. Nas palavras de Bakhtin (1997):

o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro, da sua visão e da sua memória; memória que o junta e o unifica e que é a única capaz de lhe proporcionar um acabamento externo. Nossa individualidade não teria existência se o outro não a criasse. A memória estética é produtiva: ela gera o homem exterior pela primeira vez num novo plano da existência. (BAKHTIN, 1997, p.55)

Do fragmento acima é possível compreender que é a força aglutinante da memória que permite, ao homem, ao *eu*, dar certo acabamento ao objeto contemplado. O segundo nível da memória, tal como encontrado na obra de Bakhtin, liga-se diretamente com o objeto estético e perpassa as relações intersubjetivas. Isto acontece porque “em todas as formas estéticas, a força organizadora é a categoria axiológica do *outro*, é a relação com o *outro*, enriquecida pelo excedente axiológico da visão” (BAKHTIN, 2011, p.175).

Ainda assim, essa memória do objeto, tal como sentenciar Bakhtin (1997), não se correlaciona com uma memória do objeto e, como lembra Amorin (2009, p.10): “a memória do objeto escaparia assim a qualquer tentativa de psicologização”. Nas palavras de Bakhtin (1979, p.34⁷⁷) é possível falar da “necessidade estética absoluta de uma pessoa para outra, de

⁷⁷ Utilizamos, nesta passagem, a versão russa da obra *Estética da criação verbal*. Os problemas de tradução são de nossa responsabilidade. O texto original é o que segue: “В этом смысле можно говорить об абсолютной эстетической нужде человека в другом, в видящей, помнящей, собирающей и объединяющей активности другого, которая одна может создать его внешне законченную личность; этой личности не будет, если другой ее не создаст: эстетическая память продуктивна, она впервые рождает внешнего человека в новом плане бытия”.

ver, lembrar, colecionar e unificar a atividade de outra, que pode criar sua personalidade exteriormente completa; essa pessoa não será se o outro não a criar: a memória estética é produtiva, pois pela primeira vez ela dá à luz a pessoa externa no novo plano do ser”.

Assim sendo, a memória, na teoria dialógica Bakhtiniana, é também carregada de valor: ela é o que permite, ao sujeito único na existência, apreciar o todo estético em sua forma composicional acabada, como sugerido por Bakhtin (1997):

a memória que tenho do outro e de sua vida difere, em sua essência, da contemplação e da lembrança da minha vida: essa memória vê a vida e seu conteúdo de uma forma diferente, e apenas ela é produtiva (a lembrança e a observação da minha própria vida podem fornecer-me os elementos de um conteúdo, mas não podem suscitar uma atividade geradora da forma e do acabamento). A memória de uma vida passada (a antecipação de seu fim não é excluída) possui a chave de ouro que assegura o acabamento estético do outro. A abordagem estética da pessoa antecipa-lhe, poderíamos dizer, a morte, predetermina-lhe o futuro e oculta o destino imanente a toda determinação interior. A memória faz com que a abordagem se opere numa ótica de valores e de acabamento. Até certo ponto, a memória não tem esperança, mas, em compensação, só ela é capaz de formular, sem levar em conta a finalidade e o sentido, um juízo sobre uma vida inteiramente presente em sua realização e seu acabamento (BAKHTIN 1997, p. 122)

Como pode-se observar na citação acima, a memória é o elemento principal na constituição do acabamento estético que o *eu* possui a respeito do *outro*: ela antecipa a forma e permite dar certa finabilidade ao modo como o *eu* observa e vivencia a vida do *outro*. Essa memória, que é de ordem estética, associa diferentes aspectos da vida do *outro*: “a memória do passado é submetida a um processo estético”, tal como sentenciou Bakhtin (1997, p.167). Mas é na análise da obra de *Dostoiévski* que Bakhtin (1980) começa a correlacionar o aparecimento da memória [criativa] com o gênero. Trata-se de uma memória do objeto que pode ser também percebida como uma memória coletiva, nas palavras de Amorin (2009, p. 14): “a memória coletiva ou memória dos objetos não está nos sujeitos, mas para não se perder, ela precisa estar entre eles. Ela precisa do elo que cada sujeito representa com sua participação na cultura”.

Como sugere Popova (2016), o conceito de memória, na teoria do gênero bakhtiniano começa a surgir nos anos de 1960 com a preparação de um quarto capítulo da segunda edição do livro sobre *Dostoiévski*, no qual Bakhtin começa a descrever o processo de transmutação de um gênero arcaico, a sátira menipéia. Ainda assim, se quisermos ser mais rigorosos, é

possível dizer que as fundações dessas reflexões foram estabelecidas por Bakhtin no início dos anos de 1940, como acréscimo à sua obra *Rabelais*.

Essa constatação de Popova (2016) também é corroborada por Amorin (2009) que, ao tratar da questão da memória, na filosofia bakhtiniana, vai indicar que também o gênero é portador de uma memória [coletiva] e, sobre isto, é o próprio Bakhtin (1981, p. 109) que informa: “o gênero vive do presente, mas sempre recorda o seu passado, o seu começo. É o representante da memória criativa no processo de desenvolvimento literário”. Ainda assim, encontrar a origem do conceito de memória, no conjunto das obras de Bakhtin, parece ser um dos problemas menos esclarecidos.

Popova (2016) indica que um desses momentos pode estar relacionado com o que antecedeu a análise da obra de *Dostoiévski*. Foi quando o filósofo russo parece ter começado a construir o que mais tarde viria a ser conhecido como a análise da obra de *Dostoiévski*, a qual vai dar lugar ao aparecimento de conceitos como *o grande tempo*, *a grande memória*, conceitos esses que começaram a ser pensados com a formulação do problema da *sátira menipéia* e de seu significado na história do romance.

O estudo da *sátira menipéia* e sua importância para a construção do romance, tal como visto na escola filológica alemã dos anos de 1910 e 1930, como argumenta Popova (2008), corroborou para a criação de novos métodos e princípios para a construção da teoria do gênero de Bakhtin e do conceito de *memória do gênero*.

Ao tratar da questão do gênero literário, na análise da obra de *Doistoiévsky*, Bakhtin (1981) vai colocar em evidência o fato de que os gêneros sempre conservam os elementos das *archaica* (o que poderia ser descrito como algo que conserva os traços mais antigos de uma época). A *archaica*, por si mesma, só é passível de ser percebida graças a sua atualização e, essa atualização, como mostra Bakhtin (1981), parece indicar para o fato de o gênero ser sempre atual: ele nasce e se renova a cada etapa do desenvolvimento da literatura.

Desse modo, é possível pensar na existência de uma memória objetiva que o gênero carrega. Sobre esta questão, é interessante destacar a observação de Bakhtin (1981, p.109) que, ao pensar na possibilidade da memória, na obra de *Dostoiévski*, vai ponderar que: “quem conservou as particularidades da *menipéia* antiga não foi a memória subjetiva de *Dostoiévski*,

mas a memória objetiva do próprio gênero com o qual ele trabalhou”. O gênero, como indica Bakhtin (1981), vive do presente, mas sempre recorda o seu passado e o seu começo.

Ainda assim, como assinala Bakhtin (1975), não só o gênero é portador de uma memória coletiva, também a palavra carrega em si uma memória. Essa observação é interessante, isto é, se pensarmos que um dos movimentos em que Bakhtin (1975) inicia diz respeito ao estudo das tradições culturais e literárias e o modo como essas tradições são passadas de geração em geração (vide por exemplo a cultura popular na idade média). Nas palavras de Bakhtin (1975, p.458-459) “a memória, não o conhecimento, é a principal habilidade e poder criativo da literatura antiga. Foi assim e não pode ser mudado; a tradição do passado é sagrada. Ainda não há consciência da relatividade de todo o passado”⁷⁸.

Por conseguinte, parece ter sido o retorno às tradições que permite, ao filósofo, apontar para a existência de dois níveis de memória: o primeiro é o que ele vai chamar de *memória individual*; e o segundo tipo diz respeito a uma *memória coletiva*. O que Bakhtin (1981) observa, ao tratar de *Rabelais* e de *Dostoïveski*, é que esses níveis de memória (individual e coletiva) são por vezes objetificados. Disso decorre a observação sobre a memória do objeto que é, em análise, expressa não só nos objetos estéticos, mas também na linguagem, nos gêneros, etc.

O que decorre disso é uma observação preliminar que coloca a *memória coletiva* como uma coisa que existe além da *memória individual*, embora, como evidencie Bakhtin (1975), a *memória coletiva* também incorpora a *memória individual* e disso decorre o fenômeno da comunicação intersubjetiva e interindividual (dialógica) que tem, no tempo histórico, um de seus modos de existir. Sobre isso, é o próprio Bakhtin (1975, p. 296⁷⁹) que assevera: “a modernidade, tomada fora de sua relação com o passado e o futuro, perde sua unidade, desmorona em fenômenos individuais e coisas, torna-se um conglomerado abstrato deles”.

⁷⁸ No original: Память, а не познание есть основная творческая способность и сила древней литературы. Так было, и изменить этого нельзя; предание о прошлом священо. Нет еще сознания относительности всякого прошлого. (Бахтин 1975 p. 458-459)

⁷⁹ No original: «современность, взятая вне его отношения к прошлому и будущему, утрачивает свое единство, рассыпается на единичные явления и вещи, становится абстрактным конгломератом их» (Бахтин 1975, p. 296).

O passado, como pensa Bakhtin (1975), não parece ser algo nos moldes de uma realidade objetiva ou de um conhecimento acumulado, mas uma memória, uma memória do passado e que é histórica. Essa memória, como indica Bakhtin (1975)⁸⁰, diferentemente do esquecimento, pode avançar, pode retornar ao passado e se atualizar.

A memória, na teoria bakhtiniana, incorpora a grande experiência humana e a reorganiza nos símbolos e nos objetos da cultura (tal como visto na análise do carnaval e do riso na *Cultura Popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais*), como esclarece Koznova (2013), o raciocínio de Bakhtin, a respeito da memória, pode ser percebido seguindo-se a seguinte representação: a memória é um retorno ao simbólico, ao passado e ao começo, ela é uma atualização que parte do esquecimento e supera o esquecimento.

Essa percepção de Koznova (2013) parece ser bastante esclarecedora, mas ainda assim é importante perceber que a memória possui graus díspares para o filósofo russo. Nas palavras de Bakhtin (2000, p.247):“é possível falar de uma memória individual e uma coletiva, essa grande memória (a coletiva) não é uma lembrança do passado (no sentido temporal abstrato); o tempo é relativo. Que se volta para sempre e ao mesmo tempo irrevogavelmente”.

Essa constatação a respeito do tempo, da memória individual e coletiva, tal como apontada por Bakhtin (2000), certamente coloca o problema da memória como elemento central do fenômeno em estudo. O que se depreende disto é que a memória, para Bakhtin (2000), não está apenas no nível das subjetividades individuais ou mesmo das intersubjetividades mas, mais do que isso, a memória é um atributo filosófico que incorpora, em si, uma dimensão social.

Quer se considere a memória, como um atributo das subjetividades, quer se considere como pertencente à esfera social, é possível perceber a estreita ligação da memória com a linguagem, seja no plano dos usos que as pessoas fazem dos gêneros seja no plano

⁸⁰ «выясняется, что всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к началу («изначальность»), точнее, к обновлению начала. Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его». Tradução nossa da passagem contida no livro Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и популярная культура Средневековья и Ренессанса. М. 1990: [É verdade que todo caminho verdadeiramente significativo é sempre acompanhado por um retorno ao começo ("aquilo que é primordial"), mais precisamente a uma atualização do começo. Somente a memória pode retornar ao começo e a partir desse ponto se atualizar"].

enunciativo-discursivo. A própria noção de dialogismo, ao que tudo indica, carrega, em si, uma certa memória. Isto é, se considerarmos, a partir da temporalidade, o modo como os filósofos construíram o conceito, trabalhando-o e retrabalhando-o a partir daquilo que muito já se conhecia, as premissas pré-construídas, como por exemplo, a crença em um *eu-tu* divino, o conhecimento sobre a alteridade e a própria noção de diálogo que, ao que tudo indica, parece guardar em si uma memória composicional, ou ainda, a memória que uma palavra guarda, etc. Todas as considerações acima parecem indicar que existe uma ligação entre a memória e o que o homem de linguagem produz.

Mas é ao se voltar para o tempo e para a historicidade que Bakhtin (2000) começa, como já aludimos, a pensar na memória. Esse movimento fenomenológico, empreendido pelo filósofo, parece ter explicação lógica, principalmente quando pensamos na não-reversibilidade do tempo, isto é, só é possível pensar na existência da memória quando deslocamos nosso olhar para o fluxo temporal de forma retrospectiva, através da homogenização, que é, no entender de Heidegger (2005), uma equiparação do tempo ao espaço, a uma *presença* absoluta, ou seja, olhar para o passado a partir do presente, subvertendo, necessariamente, a maneira como se apreende, na memória, o que antes já-estava-lá. Mas isto só é possível de ser apreendido, em sua totalidade, se tomarmos a existência do homem dialógico como uma existência histórica.

É pois, a consideração histórica que parece ter permitido, à Bakhtin (1975), sugerir, pelos caminhos da memória, entre outras modalidades, que ela própria necessita da linguagem e do tempo histórico para existir: até mesmo a memória que não está guardada em uma subjetividade, a memória dos objetos (ou coletiva), só existe porque existe na história. O passado, enquanto experiência da historicidade, é tudo, menos o que já passou: é algo que o *eu* sempre pode voltar de novo, tal como já sugerira também Heidegger (2008, p.53), na obra *O conceito de tempo*, ao afirmar que “o voltar-atrás da antecipação é já, ele mesmo, o “como” do estar-ocupado em que eu, justamente, me demoro um momento”.

Como conclusão provisória, a respeito do conceito de memória, em Bakhtin (1975), retomemos, a título de esclarecimento, a noção de *menipéia*. Bakhtin (1975) considera a força motriz, da memória, e não o conhecimento técnico, como a grande força da criação. Foi ao estudar a *menipéia*, um gênero que existiu no final do século XVI e início do século XVII, que Bakhtin (1975) percebeu que os gêneros possuem uma memória que independe da

memória individual do autor. É dessa época também a ideia de transmissão sem contato com a tradição.

A decorrência disso é que a análise da memória, em Bakhtin (1975), parece ser antes uma hermenêutica, que tem suas bases na interpretação prévia do fenômeno temporal. Parece tratar-se, pois, de uma descrição fenomenológica do lembrar e do esquecer. Assim, encaminhar a nossa compreensão acerca da memória através do caminho sugerido pelo pensamento bakhtiniano, é ter de considerar que, mesmo o sujeito, sendo único, e mesmo cada ato e cada enunciação sendo único e irrepetíveis, elas só existem porque existe, antes, o processo da rememoração. Portanto, tanto a memória quanto o lembrar parecem não ser, de todo, dependentes de um sujeito, uma vez que Bakhtin (2002) refere-se a memória coletiva e de uma memória do futuro.

Por conseguinte, com base na discussão acima, pode-se pressupor que, na era da técnica, essa memória coletiva, referida por Bakhtin (2002), já esteja dada em uma memória social, capturada por dispositivos técnicos e, mais do que isso, que esses dispositivos da técnica possam *fornecer memórias*. Discutiremos esta questão mais adiante. Como já evidenciamos, a memória, na teoria bakhtiniana, não constitui, em si, um tema unitário sobre o qual o filósofo russo tenha se debruçado. O que fica evidente é que Bakhtin (2002) parece ter utilizado a noção de *memória* para tratar de questões primordiais para a sua teoria, como a questão da compreensão (hermenêutica) ou mesmo para tratar das questões da cultura e suas tradições, como podemos observar na citação abaixo:

As tradições culturais e literárias (inclusive as mais antigas) se conservam e vivem não na memória individual e subjetiva de um homem isolado ou em algum “psiquismo” coletivo, mas nas formas objetivas da própria cultura (inclusive nas formas linguísticas e verbais), e nesse sentido elas são intersubjetivas e interindividuais (consequentemente, também sociais); daí elas chegam às obras literárias, às vezes quase passando por cima da memória individual subjetiva dos autores. (BAKHTIN, 2002, p. 254)

Naturalmente, uma abordagem que se dedique a estudar os traços da cultura e dos objetos culturais não pode deixar de fora o poder da memória para construção dos saberes sociais, seja a memória individual ou a coletiva. O retorno a essa questão parece ter sido central para Bakhtin (2002). Esse movimento, que podemos chamar de *fenomenológico*, uma vez que deixa vir à luz o fenômeno encoberto, é o que parece ter permitido, ao filósofo, avançar e a pensar, a memória, como um dos elementos fundantes da existência dialógica.

3 INDICAÇÃO PRELIMINAR SOBRE A MEMÓRIA NAS MATERIALIDADES DIGITAIS

Nesta seção, iremos colocar em evidência o conceito de memória nas materialidades digitais. Para tanto, partiremos do arcabouço teórico descrito ao longo desse trabalho. No primeiro momento iremos fazer uma teorização a respeito do que pensamos ser a memória, nas materialidades digitais, correlacionando-a com algumas noções filosóficas e associando seu aparecimento ao ser-aí, ao homem, em toda a sua vida fática. Feito esse movimento, iremos nos mover em direção à percepção de que, no digital, a existência da memória possui dois níveis distintos: o primeiro nível diz respeito às memórias que são deixadas pelo homem durante o processo de interação no digital; e, o segundo nível, correlaciona-se com as memórias que são produzidas e deixadas pelas máquinas que interagem com outras máquinas (as chamadas inteligências artificiais) e com o ser-aí-humano. Para esse segundo movimento, iremos colocar em evidência as noções de *técnica*, enquanto acontecimento temporal, e de *uso da técnica* como determinação fundamental do existir do ser-aí na contemporaneidade.

3.1 SOBRE A MATÉRIA E A FORMA NO DIGITAL

Aristóteles (2002, p. 381) no livro *Metafísica*, pronuncia-se assim a respeito da matéria e da substância material das coisas: “ainda que todas as coisas derivem do mesmo elemento originário ou dos mesmos elementos originários, e ainda que a mesma matéria sirva de ponto de partida para sua geração, não se pode ignorar que existe uma matéria própria de cada coisa”. Com efeito, essa intuição de Aristóteles, a respeito da existência material das coisas, conduz-nos a intuir que, assim como todas as coisas possuem matéria e forma, também o que se manifesta, no digital, tem sua manifestação em uma *εἶδος* [forma] composicional de *ὕλη* [matéria]. Nessa perspectiva, o que se manifesta, o faz em algo composto de matéria e forma, o que compreende, em seu cerne, a natureza primária da própria manifestação.

Assim é que iniciamos a reflexão sobre a matéria, no digital, na gênese do próprio digital, dado que somente é possível a construção do digital a partir do digital. Isto significa

que, para compreendemos a natureza da matéria, no digital, faz-se necessário atentar para esse fato. É comum olharmos para o digital, e identificarmos nele algum tipo de forma. É, pois, assim que olhamos para o *software* e identificamos, nesse ente, o ente que permite a manifestação de alguma coisa. Mas aquilo que manifesta, e se manifesta naquilo que foi manifestado, tem uma causa material. Por esta razão, ao identificarmos a causa, é possível identificarmos o que se deve trazer aos sentidos. A isso chamamos de *forma*. A forma é, pois, para nós, aquilo *como* se apresenta e não *o que* se apresenta.

A pergunta, então, pela matéria, no digital, passa pela *apreensão da forma* no digital. Matéria e forma, como já deduzira Aristóteles, parecem ser, pois, indissociáveis. Por conseguinte, não é possível identificar uma sem identificar a outra. Além de serem indissociáveis, a matéria e a forma são substâncias. Aristóteles (2002, p. 371) afirma que “substância é o substrato, o qual, em certo sentido, significa a matéria (chamo matéria o que não é algo determinado em ato, mas algo determinado só em potência)”. Ato e potência são dualidades da existência da matéria, no digital. O próprio nome *digital* parece sinalizar para isso. O digital diz-se ser aquilo que é feito a partir dos dígitos, dos algarismos. Também pode ser dito daquilo que é produzido por impressões digitais. Assim, aquilo que é produzido e aquilo para o qual sinaliza, existe tanto em ato como em potência.

Podemos dizer, pois, que a causa formal da matéria, no digital, é o próprio digital. E a prova para a existência da matéria, no digital, nos é dada pela percepção empírica, ou seja, através daquilo que nos chega às sensações. Como afirma Mora em seu Dicionário de Filosofia (2005, p. 1131): “a matéria é aquilo com o que se faz algo, a forma é o que determina a matéria para ser algo, isto é, aquilo pelo que algo é o que é”. Assim, quando falamos em materialidades digitais, estamos nos referindo a algo que se manifesta na coisa que existe tanto em ato quanto em potência, em uma matéria-forma dada.

3.2 A EXISTÊNCIA DA MEMÓRIA-ACONTECIMENTO NAS MATERIALIDADES DIGITAIS

É possível dizer que nas discussões preliminares, as bases que perseguimos podem nos oferecer o substrato necessário para que possamos compreender e analisar o fenômeno da memória-acontecimento nas materialidades digitais. A primeira base é a dialógica, a qual nos

conduz a conceber a memória, nas materialidades digitais, não como substrato do tecnicismo moderno, destituído de um sujeito, mas como um *meio* que conduz a uma *finalidade*. Isto implica dizer que há um fundamento ontológico na técnica moderna que origina a memória nas materialidades digitais e que tal fundamento é desvelado na *presença*, como veremos mais adiante, no capítulo IV.

A segunda base é a que nos fornecerá o substrato necessário para compreendermos o aparecimento da memória no digital: a hermenêutica que, no pensamento de Heidegger (2005), possibilita a apropriação das *posições prévias* necessárias para a compreensão.

A terceira base é a fenomenológica a qual, no entender de Heidegger (2005), pressupõe uma compreensão pré-ontológica, o que nos indica um caminho metodológico que ilumina o *como* de nosso estudo. Com base nestes pressupostos iremos nos deter no objeto de nossa investigação: a memória-acontecimento nas materialidades digitais. Para tanto, vamos colocar em evidência o próprio aparecimento da memória no digital.

O dado imediato que nos fornecerá a compreensão necessária acerca da manifestação da memória diz respeito ao fenômeno que possibilita a manifestação da linguagem na esfera digital: o *software*. Trata-se de um fenômeno que é o primeiro a ser revelado no *movimento de mostraçã*⁸¹. Para afirmarmos isso, estamos partindo de uma metodologia designada como *indício formal*. Tal como indica Heidegger (2010), o *indício formal* nos fornece, de imediato, a questão-chave para a explicação fenomenológica. O *indício formal* pertence ao próprio método fenomenológico, ou ainda, nas palavras de Heidegger (2010, p.81), “ao problema do teórico, dos atos teóricos, dos fenômenos do distinguir”.

São, pois, através das generalizações que poderemos encontrar o *indício formal* de um fenômeno. Não obstante, um fenômeno só se manifesta quando ele mesmo é uma totalidade de sentido. A generalização, aqui, é a premissa de base que nos indica que as pessoas, na contemporaneidade, interagem, conversam, mobilizam discursos em ambiente de interação digital e, não mais apenas no face-a-face ou em objetos impressos.

Em *Fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger (2010, p. 88) indica três direções para chegarmos a um fenômeno: “a primeira direção” parece ser, “em si mesma, de uma

⁸¹ Aqui entendido como revelação do fenômeno.

pergunta pelo “que” originário, que é experimentado nele. A segunda é a pergunta pelo “como” originário, em que é experimentado (referência) e a terceira é pelo “como” originário, no qual o sentido referencial é realizado (realização)”. Considerar estas três direções referenciais implica aceitar a ideia de que o fenômeno é uma totalidade de sentidos. Mas mesmo essas indicações prévias, para a formalização do fenômeno, só subsistem se tomarmos o fenômeno como aquilo que se mostra em si mesmo, como o que se revela e o que aparece, tal como sentenciou Heidegger (2005).

Mas aquilo que se mostra e aquilo que é aparente também pode ser carregado de pré-conceitos, o que, por vezes, pode encobrir o fenômeno que se apresenta. Esse é o caso, por exemplo, das correntes que têm, na experiência do digital, a crença de que nada existe além da tela eletrônica, sendo ela mesma aquilo que aporta o digital, tal como procuramos demonstrar em nossa dissertação de mestrado (SOUZA, 2010).

Assim, a prevenção para os *pré-conceitos* parece ser, como indica Heidegger (2010), o indício formal, o qual é parte constituinte do momento teórico, da análise e da explicação fenomenológica. “Por que é chamado de “formal”? O formal é algo relativo à referência. O indício deve indicar, antecipando a referência do fenômeno [...] um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso” (HEIDEGGER 2010, p.59). O caminho que nos levou a percepção de que o *software* seja o fenômeno preliminar, para o qual deveríamos guiar nossa atenção, parte justamente dessa determinação conceitual da referência, que se verifica na realização do fenômeno em estudo.

A referência aqui é histórica (como veremos mais adiante detalhadamente no capítulo IV) e indica que, no próprio curso histórico, é que a realização do fenômeno acontece. A constatação disto implica termos de considerar que, anterior a determinado tempo histórico, os enunciados e discursos, em ambiente digital, não existiam. Essa concretização da experiência histórica move-nos em direção à verificação de que a linguagem, em ambiente digital, embora possa ser percebida como um fenômeno, em si mesma, no digital, só pode realizar-se no fenômeno *software*.

O *software* não deve ser confundido com a *manifestação* do fenômeno ‘linguagem’, mas deve ser entendido como o ente⁸² no qual o fenômeno ‘linguagem’ se manifesta.

Este é um indício formal que nos permite um asseguramento prévio da questão em análise. Ou dito de outro modo: sem o elemento histórico, sem o *software*, os estudos sobre a língua e a linguagem, em ambiente digital, não existiriam, estariam fadados ao que é impresso.

Neste momento podemos dizer que o *software* é um fenômeno que se revela de imediato. O que parece estar pressuposto, nesta constatação, é a ideia de uma totalidade daquilo que encontra-se à luz (do descoberto); ou ainda, daquilo que é desvelado ao analisarmos a *manifestação* da linguagem nos *softwares*. Como afirma Heidegger (2005, p.59): “manifestar-se é anunciar-se mediante algo que se mostra”. Mas aqui é preciso fazer um apontamento referencial, quando dizemos que a linguagem, os enunciados, se *manifestam* em *softwares*, e são o modo de acesso para a compreensão do fenômeno da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, estamos afirmando também aquilo *que o software* não é. Assim, a interpelação do que venha a ser a memória-acontecimento, no digital, passa antes pelo modo como o *software* se apresenta.

Mas para compreendermos o que se anuncia, na memória, é preciso compreender, num dado tempo histórico, a constituição do próprio *software*.

A *posição prévia* que temos aqui é a seguinte: historicamente quando acontece alguma modificação na técnica, a sociedade, de alguma maneira, acaba por passar também por certas mudanças que se reverberam na vida e na vivência das pessoas, como foi o caso do surgimento da técnica, que permitiu o aparecimento do livro impresso ou da técnica que permitiu o aparecimento do automóvel ou das indústrias que causaram uma modificação estrutural na sociedade humana. Por conseguinte, não é preciso fazer muito esforço para tomarmos isso enquanto realidade aparente: basta olharmos para os avanços nos domínios das ciências, dos estudos científicos, que dependem cada vez mais da técnica, como por exemplo, o mapeamento genético, etc. A transitoriedade destes fatos históricos possibilita-nos a

⁸² O ente é aqui tomado como a coisa.

remissão necessária para separar, no tempo histórico, aquilo que nomeamos de fenômeno preliminar, ou seja, o *software*.

Mas para que isto seja possível é preciso, em primeiro lugar, tornar visível o fenômeno, para podermos compreender, posteriormente, como se dá a manifestação de linguagem no *software*. Esse primeiro passo, para muitos, pode parecer trivial, a ponto de pularmos essa etapa e nos debruçarmos direto na análise da manifestação do fenômeno linguagem. De imediato, o pensamento que trilhamos nos impossibilita seguir nesta direção, pois o simples fato de pularmos a caracterização do *software*, que se apresenta enquanto fenômeno, nos impediria de desvelar as *presenças* que se desvelam quando da manifestação do fenômeno.

O caráter de *coisidade* da coisa em questão passaria, assim, a ocupar um espaço tal como o fenômeno da *presença*, o qual passaria despercebido. Desse modo, se optássemos seguir nesta direção, acabaríamos por tomar, a memória-acontecimento, como um fenômeno não-histórico, marcado por um certo tecnicismo que des-subjetiviza a *presença* na técnica.

Um tal direcionamento de abordagem do fenômeno nos conduziria, fatalmente, ao domínio do ôntico, reduzindo, desta forma, o fenômeno, a um mero objeto mudo, desprovido de substancialidade e qualidades. Pelas razões elencadas não iremos optar por este caminho, já que dispomos de um arcabouço conceitual e metodológico (a dialogia, a hermenêutica e a fenomenologia) que nos permitem uma abordagem ontológica da *presença* numa perspectiva histórica do fenômeno *software*, também denominado de *indício formal*. Como já indicamos, Heidegger (2010. 52), concebia o *indício formal* como aquilo que guia a explicação fenomenológica: “aquilo que o sentido formalmente indica e traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos são vistos”.

Assim, para adentrarmos os domínios da descrição fenomenológica faz-se necessário termos clareza de que quando nos referimos aos vocábulos *formal* e *indícios*, não estamos nos referindo a um tema ou região. Ao contrário, estamos sugerindo que o *indício formal* é o que nos permite antecipar a referência do fenômeno, pois, como dizia Heidegger (2010, p. 59), “a referência e a realização do fenômeno não se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização”.

É também em Heidegger (2010, p.52) que buscamos o sentido do *histórico*, segundo o qual o “histórico diz respeito ao que chega a ser temporalmente e que, como tal, é passado”. Essa perspectiva de *histórico* remete-nos, de imediato, para a questão da temporalidade, que é uma categoria do ser-aí. A temporalidade é aquilo que Heidegger (2005) vai chamar de o *ecstase*, o que implica a compreensão de futuro, presente e passado. É o que move o ser-aí na experiência do tempo enquanto domínio da experiência humana. Acreditamos que também a temporalidade pode nos indicar um caminho para compreensão do fenômeno preliminar.

Tomaremos, pois, como ponto de partida, para nossa investigação, o histórico na vida fática, para que possamos compreender, *hodiernamente*, como a memória manifesta-se na esfera digital. Para compreendermos o fenômeno que se anuncia é preciso, pois, em primeiro lugar, caracterizar, historicamente, um substrato que permitiu o aparecimento da sociedade digital: o *software*. E é esse movimento analítico de retorno ao histórico, enquanto domínio fenomenal, que iremos iniciar agora.

Qualquer pesquisador que almeje fazer uma revisão bibliográfica acerca da origem das máquinas que deram início a uma sociedade conectada, terá, no cientista inglês Alan Mathison Turing, seu ponto de referência. Mais ainda, terá na Primeira Guerra Mundial (1914), o ponto de partida para o prenúncio do surgimento das primeiras inspirações de uma máquina capaz de servir para fins bélicos. A primeira guerra mundial, datada de 1914, cujo fim aconteceu em 11 de novembro de 1918, é considerada um marco na história da humanidade.

A guerra envolveu as alianças opostas das maiores potências do mundo: de um lado estavam Reino Unido, França e Rússia e, do outro, os impérios centrais, a Alemanha e a Áustria-Hungria. As causas desse confronto foram variadas, incluindo, desde as políticas imperialistas das grandes potências, como o Império Alemão, até o assassinato do arquiduque Francisco Fernando, da Áustria, herdeiro do trono da Áustria-Hungria (SONDHAUS, 2013).

A Primeira Guerra chegou ao fim com a assinatura de um tratado de cessar-fogo, assinado em 11 de novembro de 1918, que ficou conhecido como o dia do armistício. A guerra acabou por redesenhar o mapa do território europeu, em parte devido ao desmantelamento de alguns países e, em parte, pelo fim de algumas potências imperiais, como o Império Alemão, o Russo e o Húngaro. Travada essa batalha, uma associação nomeada de

Liga das Nações foi formada a fim de se evitar futuros conflitos de magnitude igual aos da Primeira Guerra. Nesse meio tempo, começaram a se organizar, na Alemanha, algumas associações, como a *Ordem dos Germanos* e a *Sociedade de Thule* [*Thule-Gesellschaft*]. Esta última daria origem ao partido dos Trabalhadores Alemães.

É deste partido que irá surgir Adolfo Hitler, que novamente levará a Europa para uma nova guerra. Hitler começa a ser personalidade forte no partido e na Alemanha. A partir de 1929, com a grande crise financeira nos Estados Unidos, a Alemanha, que era dependente do capital americano, acaba por ser levada junto a um grau de dificuldades singular. É da ascensão da crise econômica que o partido dos trabalhadores alemães começa a tomar proveito para sua ascensão: primeiramente elegendo Hitler, como chanceler, em 1933, para, em seguida, torná-lo presidente.

É a partir deste ponto histórico que a Alemanha é impulsionada, cada vez mais, para a guerra, desenvolvendo uma política externa agressiva, um nacionalismo exacerbado. Somando-se a isso, a intransigência nas questões de interesse nacional, razão pela qual Hitler retirou o país da *Liga das Nações* e, ao mesmo tempo, instituiu, no país, o serviço militar obrigatório, o que acabou por prenunciar um caminho sem volta para a instalação de um novo conflito. E a ponta do *iceberg* desse conflito parece ter sido o envolvimento da Alemanha com a Guerra Civil da Espanha, em 1936, o qual foi decisivo para o desencadeamento de novos conflitos que dariam início à Segunda Guerra Mundial (SONDHAUS, 2013).

Neste mesmo ano de 1936, Adolf Hitler faz um movimento que deixa a comunidade internacional inquieta, pois desde o fim da Primeira Grande Guerra, quando da assinatura do tratado de trégua, ficara decidido que a Áustria não poderia se tornar parte da Alemanha. Entretanto, em 1936, foi exatamente o oposto do que Hitler efetivamente fez, quando a união da Alemanha com a Áustria passou a ser um fato consumado, e os tratados assinados durante a Primeira Grande Guerra acabaram por se tornar apenas *letra morta*. A Alemanha decididamente caminhava, a passos largos, para guerra, seja por se envolver em conflitos com outras nações, seja por anexar territórios de outros países (BERNARDO, 2015).

Nessa altura, a máquina militar alemã já era poderosa o suficiente para causar instabilidade no continente europeu. Foi assim no conflito da Alemanha com a Inglaterra, quando Hitler tentou cortar o abastecimento de mantimentos à Ilha, criando uma série de bloqueios marítimos que desencadearam a chamada *Batalha do Atlântico*. É nesse ponto no

tempo histórico que surge o serviço de informação e contra-informação, que tinha por objetivo captar e decodificar as comunicações que as tropas de Hitler efetuavam. Do lado inglês, a instalação militar britânica, responsável pela comunicação, era conhecida como a *Bletcheley Park*. Este serviço de informação foi fundamental para a sobrevivência da ilha inglesa, a qual foi o único lugar, na Europa, que havia resistido ao avanço nazista.

A instalação militar, que foi capaz de decifrar a comunicação entre as armadas da Alemanha nazista, era composta por um conjunto de cientistas, tais como matemáticos, engenheiros, linguistas e analistas de criptografia que, à época, tentavam decifrar manualmente os códigos captados das comunicações entre as armadas alemãs. O sucesso dessa decifração foi vital para a sobrevivência do povo britânico. Nesta estação militar, estava trabalhando também Alan Turing, aquele que causaria um impacto singular na história da humanidade (BERNARDO, 2015).

Turing foi um grande matemático inglês, é considerado o primeiro a pensar em um computador eletrônico. Com seu trabalho, ele conseguiu decodificar os vários códigos utilizados pelos nazistas para encriptar as mensagens nas frentes de batalha. A criptografia alemã era feita através de uma máquina eletro-mecânica chamada de *Enigma*, que era utilizada pelo exército de Hitler (BERNARDO, 2015).

Mas antes de se engajar no trabalho de guerra, Turing percorreu um longo caminho. Com dezoito anos de idade, em outubro de 1931, Turing entra para o *King's College* em Cambridge, tendo concluído os estudos em 1934. Em 1935 Turing ganha uma bolsa e vai para os Estados Unidos trabalhar na Universidade de Princeton, em New Jersey, é nesta mesma época que publica o trabalho mais famoso no campo da computação, o artigo *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem*⁸³.

Neste artigo, Turing (1936) lança os fundamentos da ciência que mudaria a forma como as pessoas interagem na modernidade. O artigo, em si mesmo, apresenta quatro pontos fundamentais: 1) o conceito de procedimento mecânico (o que hoje chamam de algoritmo), como algo que pode ser executado por uma máquina; 2) a formalização de uma máquina universal, capaz de simular o funcionamento de qualquer outra máquina: a Máquina de

⁸³ O artigo pode ser lido no original no seguinte endereço:
https://www.cs.virginia.edu/~robins/Turing_Paper_1936.pdf

Turing; 3) a menção ao fato de que alguns problemas computacionais não são solúveis e, por último, 4) Turing mostrou que o modelo que ele pensara, a Máquina de Turing, era completamente próxima ao modelo λ -Cálculo. (BERNARDO, 2015)

A máquina de Turing se apresenta como um modelo computacional simples, capaz de fazer tudo que é algoritmicamente computável. Apesar disso, o que Turing previa, no artigo, era ainda um dado teórico, embora, em boa medida, a descrição da máquina, imaginada no artigo de Turing, se aproximasse muito do computador moderno (BERNARDO, 2015).

Turing fez o doutorado em Princeton, Nova Jersey, durante os anos de 1936 até o ano de 1938. Em 1938, ao retornar dos Estados Unidos, é recrutado pelo serviço de inteligência do Reino Unido para trabalhar no *Bletcheley Park*, uma instalação militar. Foi durante o período em que estava cursando a Universidade de *Princeton* que Turing começou a estudar criptologia. Nesta época, a probabilidade de uma guerra da Alemanha contra a Inglaterra já era uma realidade muito próxima. (BEEVOR, 2015)

Em 1939, a Inglaterra entra na Segunda Guerra Mundial. No centro de pesquisa militar da Inglaterra, um conjunto de cientistas começa a trabalhar no processo de decifração dos códigos nazistas. É neste meio tempo que Turing projeta uma máquina capaz de decodificar o sistema de informação nazista, a máquina chamada de *Bombe*, foi um marco fundamental na história da Inglaterra, por salvá-la das mãos dos nazistas. Com o fim da Segunda Grande Guerra, Turing já possuía alguns *insights* fundamentais: o primeiro dizia respeito ao modelo singular de Máquina computacional: a Máquina universal de Turing (o que hoje poderíamos chamar de computador programável); o segundo dizia respeito à Máquina de Turing (o que hoje chamamos de algoritmos computacionais, os quais foram fundamentais para a computação moderna e para construção de *softwares*); o terceiro está relacionado com a velocidade e a confiabilidade do que, à época, chamavam de *tecnologia eletrônica*. Ao final, restou, à Turing, a convicção de que seria ineficiente a construção de diferentes máquinas para resolver diferentes problemas. (BERNARDO, 2015).

Apesar dos avanços no campo da computação, mesmo depois de terminada a Segunda Guerra Mundial, o mundo ainda não possuía nenhuma máquina que pudesse ser considerada como *computadores*, tal como conhecemos hoje. Foi apenas no final da década de 1940 e início da década de 1950 que começaram a ser construídas as primeiras máquinas modernas

com capacidade de guardar informações em redes de memórias internas. John von Neumann, conhecido amigo de Turing, foi o cientista que descreveu o projeto para uma máquina: um computador com armazenamento interno de programas (*softwares*).

O que se seguiu, depois disso, foi um esforço enorme, por parte de vários outros cientistas, o que acabou por provocar um avanço gigantesco na era da técnica, e que acabou levando a sociedade, tal qual existia antes da Segunda Grande Guerra, para um patamar jamais imaginado pelo homem comum. Uma sociedade penetrada de tal forma, pela técnica informática, a ponto de modificar suas estruturas sociais. (BEEVOR, 2015).

Se considerarmos, pois, os fenômenos de nosso estudo, já podemos intuir que o próprio tema, em si, só é passível de se tornar indício de uma investigação se tomarmos o fato histórico que apresentamos como ponto de ruptura no histórico. Os estudos da atualidade⁸⁴, mais especificamente no campo da linguagem em ambiente digital, que é o *locus* de nosso trabalho, só existem, hoje, graças ao aparecimento da técnica informática. A proposição básica aqui é: só é possível pensar nas interações de linguagem em ambiente digital se o digital existir. E o fato de sua existência parece comprovar que ele é fruto de um desdobramento temporal que teve origem em um dado tempo histórico e que tem, na técnica, seu substrato imediato.

A questão que encaminhamos, agora, diz respeito a como evidenciar que o fenômeno *software*, constituiu-se, de fato, em objeto de ruptura no histórico. A busca de tais evidências nos ocupa, de imediato, em função de uma questão fundamental: a técnica. *Estar ocupado*, como já disse Heidegger (2008, p.57), “é um estar-absorto no presente”. Na atualidade, do hoje, é possível perceber que a técnica informática, que teve sua gênese com Alan Turing (1936), é a maneira natural pela qual os homens se relacionam em um dado tempo histórico: o hoje.

Tal constatação é interessante, pois é também a maneira pela qual o ser se apresenta para o outro. A técnica moderna, como já dissera Heidegger (2012), é um meio para um fim e

⁸⁴ São inúmeras as pesquisas hoje que tomam as interações, a linguagem e os discursos que são produzidos através artefatos computacionais como mote de pesquisa. São várias investigações no campo da linguística teórica ou mesmo da linguística aplicada que partem do digital, por esse motivo (a quantidade de estudiosos que se dedicam ao tema), não vamos apontar um específico.

uma atividade do homem. Esses parecem ser, pois, os sinais que irão permitir a compreensão do *software* como um *indício formal*, como um fenômeno que sinaliza para a necessidade de considerarmos a *presença*.

Mas o próprio nome *senal* indicia para uma instrumentalidade que guia para uma referência. Na perspectiva de Heidegger (2005), toda referência é uma relação. A referência, aqui, é o desdobramento temporal da técnica, e a relação é a caracterização própria que permite-nos dizer ser, o fenômeno *software*, o *indício formal* da existência da memória nas materialidades digitais.

Mas para pensar a memória, no digital, é preciso, antes, ter a compreensão hermenêutica do que vem a ser a técnica que originou o digital. Como já procuramos demonstrar, a construção da técnica permeia vários tempos históricos. Ela tem início com a primeira guerra mundial e parece encontrar seu ápice no final da segunda guerra, quando da formalização de todo o conhecimento que antes já fora apreendido pelos cientistas.

Para Heidegger (1995), a própria *técnica* é também um instrumento e seu uso implica em conhecer o instrumental que ela possibilita. O termo ‘*técnica*’ é derivado do grego *technikron* (HEIDEGGER, 1995, p. 21). Esta denominação designa o que pertence à *technè*. “este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que episteme, quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Technè* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no fato de produzir qualquer coisa”.

Essa constatação de Heidegger (1995) é interessante pois, ao mesmo tempo que move o fenômeno para o domínio do mundano, o leva para uma compreensão além da *coisidade* que o próprio ente provoca em primeira vista. Ou ainda, dito de outro modo: o fenômeno preliminar, o que se apresenta como um *indício formal* para a existência da memória-acontecimento nas materialidades digitais, existe na relação direta com quem o utiliza. São os usos que nos permitem dizer que estamos diante de um fenômeno que carrega, em si, certa substancialidade, ou seja, certa presença.

Mas, só é possível pensarmos em substancialidade, em um *software*, se nos detivermos nos modos de produzir esse ente. Heidegger (2005), em *Ser e Tempo*, já aludia para o fato de que a produção de algo simplesmente dado, ou mesmo a pura necessidade de se produzir algo,

constituem o horizonte em que se compreende o ser. Nesta perspectiva, é importante destacar que, desde seu início o *software* foi um produto concebido por esforços coletivos, um produto da técnica. A *technè* é a natureza do saber da técnica informática. Ela repousa no saber que está posto (*gestellt*), para utilizar um termo Heidegger (1995). Ela é fruto também de um saber coletivo que fornece, para si, a exigência própria de reformulação.

Dessa constatação decorre a observação feita, no desenrolar histórico da técnica: o *software*, produto da técnica informática, é um objeto produzido pela inteligência humana em um dado tempo-histórico.

O aparecimento do *software*, na sociedade humana, como foi visto, não é dado de uma vez. Ele é, no próprio curso do fluxo histórico, posto e repostado, a ponto de possibilitar a reformulação daquilo que é manifesto e acessível. Mas, ainda assim, se traçarmos um olhar antropológico para o desenvolvimento da técnica informática, notaremos seu caráter intimamente ligado com as Ciências Exatas. Assim sendo, é imperioso reconhecer que a *technè* teve sua apropriação estrutural no campo das Ciências Exatas.

É certo também reconhecer que, ao que tudo indica, a própria natureza da técnica informática é co-determinada por outras ciências. Dizemos, então, ser insuficiente a concepção de técnica informática, enquanto algo correlato das Ciências Exatas. É, pois, no próprio acontecer da técnica informática, e no seu desdobrar temporal, que as outras ciências do homem, como a Linguística, a Psicologia, a Teoria da Comunicação e do *Design* são requeridas para o próprio avanço da técnica. Heidegger (1995, p.23), no livro *língua de tradição e língua técnica*, já aclarava essa ideia de que “a técnica é co-determinante no conhecer. E não o pode ser senão porque o seu próprio caráter possui qualquer coisa de um traço de conhecimento”.

Tudo isso que vimos sinalizando, até o momento, diz respeito ao fenômeno preliminar, o *software*, que tem, desde a sua origem, como verificamos no resgate histórico, um esforço coletivo. Esse desvelamento da técnica informática é importante pois carrega em si o índice de valor estrutural que nos permitirá, mais adiante, buscar a *presença* na técnica. O fenômeno preliminar, o *software*, parece ser, pois, de natureza humana e é o fenômeno no qual, a memória, no digital, aparece. Dito isso, podemos agora encaminhar nossa percepção para a existência da memória-acontecimento nas materialidades digitais.

Embora as reflexões sobre a memória-acontecimento abrem margem para várias conexões, isto é, se considerarmos que desde os primeiros filósofos que pensaram a memória (como Aristóteles e Platão, passando por Locke, por Leibniz e Kant com a *Crítica da Razão Pura* até chegarmos a uma concepção mais biológica da memória), o tema, em si, tornou-se objeto de estudo para outras áreas da atividade humana, como a psicologia, a neurologia ou mesmo os estudos do discurso na atualidade. Neste ponto do nosso estudo vamos nos deter na questão da memória-acontecimento no digital.

O que nomeamos de memória-acontecimento, nas materialidades digitais,⁸⁵ é o que, na contemporaneidade, e por invenção da técnica moderna (as máquinas), parece abarcar a totalidade da vida humana. Essa memória, a que estamos nos referindo, longe de ser uma memória aos moldes de uma memória de computador, é antes substrato de uma memória humana. Como assinalou Bakhtin (1997, p.260) “os vestígios autênticos, os indícios da história remetem sempre ao humano e à necessidade – é o onde o espaço e o tempo estão unidos num vínculo indissolúvel”. O homem – um ente entre outros entes, como diria Heidegger (2005) –, é o único responsável por deixar transparecer, nas máquinas, aquilo que, na experiência do hoje, nomeamos de memória-acontecimento.

A intuição, que constitui o *a priori* de nossa investigação, aqui percebida fenomenologicamente, é aquela segundo a qual até mesmo o próprio fenômeno, em si mesmo, que permitiria a manifestação da memória, no digital, já seria um fato do homem histórico o qual, no seu percurso temporal, desenvolveu aquilo que hoje chamamos de *técnica*. Como já afirmara Kant (1994), em sua *Crítica da Razão Pura*, os princípios, *a priori*, levam esse nome não apenas por serem os fundamentos dos juízos, mas porque são baseados em conhecimentos mais elevados e gerais. Limitamo-nos, aqui, a tratar, como *a priori*, a existência do digital, e mais, a existência da máquina: o *software*, que permite ao *ser-ai-humano* manter relações languageiras em ambiente digital.

Poder-se-ia conjecturar, de maneira puramente negativa, que a nossa intuição, enquanto pesquisador, a respeito da constituição do *a priori*, no digital, não seria objetivamente sustentável. Ora, seja qual fosse o fundamento que pudesse sustentar um

⁸⁵ poderíamos falar também em uma memória do objeto, isto é, se considerarmos o *software* como um objeto da técnica

argumento, nessa direção, teria de levar em consideração que a maneira pela qual pode-se pensar este objeto (o digital), demandaria a tomada de consideração de um outro conceito *a priori*. Ainda assim, o conceito *a priori, per si*, para não ser nulo, deveria fundamentar-se em um juízo lógico. Todavia, parece-nos que, para a formulação de um predicado que pudesse contradizer nossa intuição *a priori*, a respeito do digital (fundamentado no tempo histórico), deveria basear-se no princípio da contradição, considerado por Kant (1994) como um critério universal para a obtenção da verdade, independentemente de seu conteúdo.

As possibilidades analíticas que a intuição, em relação ao digital, nos oferece, permite-nos supor que a própria representação do fenômeno, que chamamos de *locus da memória*, nas materialidades digitais, só possa ser percebida, como um predicado válido, se for possível criarmos uma representação válida desse objeto.

A representação do objeto é tomada, aqui, como um esquema conceitual relacionado à experiência no digital. A experiência, como argumentou Kant (1994), é o que dá realidade objetiva para todos os conhecimentos *a priori* e tem, como fundamento, a unidade sintética dos fenômenos. A experiência mostra-nos que as interações humanas, através das máquinas digitais, seja um fato. E mais, a experiência mostra-nos também que isso só passou a acontecer em um determinado tempo histórico, na própria história da humanidade, quando da invenção da técnica moderna que possibilitou o aparecimento de diversas máquinas.

Cabe salientar que a técnica moderna guarda, na atualidade, estreita ligação entre a memória, nas materialidades digitais, e os discursos que o homem profere. Assim, para verificação dessa intuição, formularemos, então, uma questão a ser enunciada da seguinte forma: *o que é uma memória?* A resposta a essa questão poderia abarcar inúmeros caminhos que poderiam nos conduzir para uma percepção de memória, tal como compreendida pela filosofia, pela biologia, ou ainda pelas ciências humanas em geral.

Na verdade, a constatação de certas especificidades de uma memória-acontecimento, nas materialidades digitais, permite-nos a formulação de uma compreensão abrangente acerca de seu significado, que poderia ser assim sintetizada: que ela é, ao mesmo tempo, *isso tudo*, e, *ao mesmo tempo, agora*, o que pressupõe a consideração do tempo como uma representação válida para a própria manifestação da memória-acontecimento no digital. Ora, em seus escritos acerca da razão pura, Kant (1994) já demonstrara que não se pode suprimir o

tempo do estudo de um fenômeno, já que ele parece ser a condição formal de todos os demais. Quanto a Bakhtin (1997, p.248), ao tratar da questão do tempo, em sua obra *Estética da Criação Verbal*, ele vai ponderar algo semelhante à observação kantiana: “em toda parte o olho que vê procura e encontra o tempo: a evolução, a formação, a história. Por trás do que está concluído, transparece, com excepcional evidência, o que está em evolução e em preparação”.

As nossas considerações a respeito do tempo, partem, portanto, de uma realidade objetiva, e podem ser percebidas quando olhamos para as manifestações da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, as quais nos conduzem para algumas questões fundamentais. A fim de não incorrer em más interpretações a respeito daquilo que percebemos, quando abordamos o fenômeno da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, tentaremos esclarecer, ao máximo, o nosso raciocínio. Nossa intuição prévia é a de que a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, seja um fenômeno real que se manifesta em *softwares*, que é um produto do tempo histórico. Os vestígios dessa nossa intuição podem ser melhor percebidos quando olharmos para o tempo presente.

Apesar de se manifestar em *softwares*, a memória-acontecimento só adquire substancialidade, se for enunciada. Disso decorre outra constatação: a de que a memória-acontecimento, do homem, é dependente da linguagem para adquirir existência. A isso chamamos de intuição empírica, na medida em que ela parte de um conhecimento *a posteriori* das coisas em si.

Por conseguinte, isso significa dizer que esse produto da técnica informática, por sua própria constituição, é capaz de estar em vários lugares ao mesmo tempo. Ele possui o que nomeamos de simultaneidade. Para ilustrar essa questão pensamos, por exemplo, no caso das redes sociais que permitem que uma infinidade de pessoas acesse, ao mesmo tempo, o mesmo objeto ou a mesma memória. Isso é tão evidente que se torna uma verdade apodítica.

No entanto, para compreendermos a manifestação da memória-acontecimento, nas máquinas digitais, é preciso afastarmo-nos, ainda que provisoriamente, dessas ponderações e determo-nos no caráter utilitário dessa memória. Certamente, deter-se nesse ponto é ter que buscar, na temporalidade, aquilo que, de fato, permitiu o aparecimento da memória-

acontecimento no digital. O caminho percebido, e que já foi aqui evidenciado, tem, no substrato temporal e histórico, o indício necessário para a sua compreensão.

É importante lembrar que a nossa experiência cotidiana com as máquinas (os *softwares*, em todas as suas variantes, que vão desde os aplicativos para smartphones até os programas que permitem que o computador funcione ou mesmo as redes sociais, etc) nos conduz, à intuição, de que a singularidade, dessas máquinas, é justamente o que fundamenta nossa percepção de *estarmos no mundo*. De repente, deparamo-nos com aquilo que está dentro da máquina, mas que, ao mesmo tempo, nos pertence: as memórias outras. Trata-se, aqui, da determinação da técnica na construção de uma memória que já-foi-dada. É o caso, por exemplo, das lembranças que a rede social *Facebook* envia para o sujeito. Se é através do homem que a memória-acontecimento encontra seu lugar de existência, é imperioso reconhecer que, qualquer tentativa de compreender qualquer tipo de memória (seja no digital ou não) tenha que ser feita a partir dele (o homem).

Desse modo, o ponto de partida para as reflexões a respeito da existência da memória-acontecimento, ou mesmo da existência de uma memória, nas materialidades digitais, fica desde já previamente esboçado: o homem e a técnica que deram origem às máquinas, na atualidade. Esse caminho de investigação nos parece ser válido, uma vez que ele permite pôr a questão da memória como centralidade para o existir humano; além disso, a partir dessa observação prévia, é possível sugerir um ponto de partida consensual, ou seja, sabemos que o tema da memória só pode ser abordado se pensarmos, antes, no homem, como um *ente-no-mundo*.

Se é através do homem que a memória-acontecimento encontra seu lugar de existência, é imperioso reconhecer que qualquer tentativa de compreender a memória tenha que ser feita a partir dele (o homem). Por conseguinte, o estado de arte atual da presente investigação deve levar em consideração que homem, em toda a sua determinação histórica e factual, é um ser que lembra e esquece, um ser constituído de memória e pela memória, e que utiliza a memória para estabelecer relações consigo e com os outros.

Assim, podemos dizer que a memória-acontecimento vive no ente humano e subsiste na temporalidade e no desenvolvimento histórico. Como um fenômeno temporal, a memória

pode ser guardada no cérebro humano, em álbuns de fotografias, em livros de história ou mesmo em máquinas e seus arquivos.

A memória-acontecimento seria, pois, um fenômeno que se atualiza na linguagem e que vive em função do tempo. O tempo, como diria Heidegger (2008, p.27) “é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos”. O que decorre de nossas observações preliminares, acaba por nos conduzir pelos caminhos da fenomenologia. Poder-se-ia pressupor, então, que a apreensão do tempo e da memória fosse uma apreensão fenomenológica na qual o fenômeno encontra-se no *ai*⁸⁶ (existência).

Cabe lembrar que a interpretação do conceito de tempo remonta a Aristóteles o qual vai estabelecer, para o tempo, um caráter transitório. Embora não seja a nossa intenção a retomada das teses aristotélicas, iremos circunscrever nossa intuição, a respeito do tempo, como condição de existência da memória-acontecimento nas materialidades digitais e que deve ser mostrada na temporalidade. A temporalidade é, no entender de Heidegger (2012, p. 399), a “condição de possibilidade da compreensão de ser em geral: ser é compreendido e concebido a partir do tempo”.

Não gostaríamos de entrar nessa seção, na discussão do ser, no tempo, sobretudo porque essa discussão acabaria por nos encaminhar para a distinção do ser-aí humano e sua relação temporal. O que nos move, nesse momento, é compreender a memória como um ente que existe no *ai* e que é parte do fluxo temporal que formou a comunidade humana. A esse respeito, Dilthey (2000) já demonstrara que o compreender é um tipo de conhecimento que se contrapõe, em relação direta, com outro tipo de conhecimento: o explicar. Assim sendo, quando nomeamos o caminho do *compreender*, não estamos circunscrevendo, aos moldes de Dilthey (2000), o compreender no axioma sintomático. Ao contrário, pensamos que a melhor caracterização da memória, nas materialidades digitais, deva passar, antes, pela compreensão do ser (compreensão do ser tal como concebida por Heidegger (2005)), o que, por via de regra, possibilitará a compreensão ontológica do ser-aí.

Assim, o caminho fenomenológico da memória-acontecimento nos conduz para o homem jogado na existência, para o *ai*. Mas se a memória nos conduz para o homem no *ai*, é

⁸⁶ No mundo, expressão que tomamos de empréstimo de Heidegger (2005)

imperioso reconhecer que uma das possibilidades da memória, é a de existir também no *aí*. Como existente, a memória guarda, em si, certas possibilidades, e essas possibilidades, como entes da existência, não são possibilidades lógicas e vazias de uma presença. Ao contrário, elas guardam, em si, certos modos de existência do *ser-aí*, os quais, em suas determinações temporais, sempre retornam para se projetarem em um outro tempo dado.

Essa parece ser, pois, uma determinação da existência da memória-acontecimento que só pode ser percebida se tomarmos a temporalidade como ponto de partida para a sua compreensão.

Ainda assim, ter que considerar a temporalidade como ponto de partida acaba mais uma vez por nos fazer considerar a existência de outros homens no *aí*. Heidegger (2008), na conferência *O conceito de Tempo* já afirmara que o *ser-aí*, enquanto tal *ser-no-mundo*

coincide, assim com o *ser-uns-com-outros*, *ser com outrem*: ter *aí*, com outrem [...] *Ser-uns-com-os-outros no mundo*, tê-lo enquanto *uns-com-os-outros*, tem uma determinação ontológica especial. A modalidade fundamental do *ser-aí do mundo*, que este tem aqui *em-comum-com-outros*, é o falar. Falar, no seu sentido pleno, é: falar com outrem expressando-se acerca de alguma coisa. (HEIDEGGER, 2008, p.37)

A memória serve à fala, à linguagem, na medida em que ela já foi linguagem. É através da linguagem que a memória deixa vir à presença daquilo que já sempre foi, ou parafraseando Heidegger (2005), possa ser ou ter sido.

De modo mais incisivo: a memória guarda algo de um *eu* que só o *eu* ou *outro* pode assumir enquanto seu. O vocábulo, *assumir*, deve ser aqui entendido tanto como uma possibilidade de memorização quanto de atualização.

A possibilidade de atualização da memória, nas materialidades digitais, passa pela capacidade de o homem conhecer as determinações da técnica, pelo saber usar a técnica. Mas qual seria a relação entre o processo de atualização da memória, no digital, e a técnica, no presente estudo? De início poderíamos objetar que esse processo é correlato na medida em que a possibilidade de existência da memória, nas materialidades digitais, passa diretamente pelo desenvolvimento da técnica. Neste contexto, a inquirição inicial, a respeito da técnica, poderia ser descrita como um retroceder para evitar a possibilidade de dissimulação da técnica, como simples trânsito, na qual se encontra a memória no digital.

O trânsito (passagem) refere-se àquilo que separa o que se constitui, de dentro dele, em intensidade, para a pergunta inicial. Nesse sentido, o que seria adequado perguntar não é como o trânsito, ou seja, a passagem, antecipa e leva a impossibilidade de determinar a existência da memória, nas materialidades digitais, como própria, mas sim como esse trânsito, visto na temporalidade, pode caracterizar a própria memória em si. Ora, se considerarmos, tal como o faziam os teóricos da memória, que uma memória é formada por palavras e enunciados, que são guardados e são resgatados, é possível olhar para o trânsito como aquele movimento mesmo que o ser-no-mundo faz antes de atualizar as memórias, quando está em ambiente digital.

Concebido como possibilidade, o trânsito é, pois, o instrumento que, no fluxo temporal, o ser-aí utiliza para estabelecer relações consensuais através da memória. Poderíamos falar, pois, de um voltar-atrás, que é, em si mesmo, uma antecipação do que já foi dito: muitos o chamariam de memória do futuro. Não obstante, esse voltar atrás não se constitui em um medir, aos moldes da medição de algo, mas originariamente trata-se de um movimento básico que o homem utiliza para resgatar e ao mesmo tempo atualizar memórias. Assim sendo, a antecipação, a memória do futuro, é uma das possibilidades deixadas pela era da técnica e, o mais próximo disso, que estamos anunciando, antes das máquinas digitais entrarem na sociedade humana, é o que Bakhtin descreve como memória do futuro: tal memória acontecia apenas no cérebro do homem. Agora a memória do futuro é também aquilo que depende e é existente na máquina⁸⁷.

A próxima questão passa pela seguinte pergunta: o que é essa máquina que estamos mencionando aqui? Podemos dizer que a máquina à qual estamos nos referindo é uma invenção recente na história da humanidade, uma invenção que tem, no espaço de tempo histórico, seu marco inicial. Assim, parece-nos que nossa investigação se encaminha mais uma vez para a questão da técnica que permitiu o aparecimento dessas máquinas.

A técnica, poderíamos assim definir provisoriamente, é tudo aquilo que o homem faz para produzir algo. Essa definição genérica, a respeito do que vem a ser a técnica, embora provisória, torna-se fundamental para entendermos o que é a técnica em sua essência. De

⁸⁷ veja por exemplo a quantidade de memórias que são deixadas no Google ou no Youtube e que são resgatadas em vários tempo-espaço por diferentes pessoas.

início, como argumenta Heidegger (1995, p.16), “a técnica moderna é a continuação progressiva, gradualmente aperfeiçoada, da velha técnica artesanal, segundo as possibilidades fornecidas pela civilização moderna”.

Esse caráter antropológico da técnica moderna, aludida por Heidegger (1995), por si só nos conduz a pensar que a técnica, antes de ser um fim em si mesma, é coisa humana. Essa constatação, a respeito do estado da técnica, move-nos em direção ao ser-aí-humano que, em determinado período do fluxo temporal, desenvolve, com ajuda de outros utensílios, a técnica fundamental para criar os computadores e os *softwares*.

Aqui não cabe propriamente indicar em quais condições a técnica, que deu origem às máquinas eletro-eletrônicas surgiram. Iremos retomar a esse estado de coisas quando da consideração a respeito da linguagem em ambiente digital, fato que será desenvolvido, mais adiante, no capítulo IV, quando das considerações a respeito da materialização da linguagem em *softwares*.

Não obstante, mesmo quando tomamos o caminho que nos leva até o desenvolvimento das primeiras máquinas digitais, não podemos deixar de ater-nos para o movimento iniciado até chegarmos no digital. As máquinas digitais que inauguram o hoje e mediam as relações sociais, na contemporaneidade, são, em si mesmas, determinações do espírito humano. Essas máquinas (computadores, *smartphones*, *softwares*) são frutos de um processo histórico e percorrem todo um fluxo temporal até chegar ao que hoje chamamos de digital. Basta, por exemplo, ter a consciência, *a priori*, de que a técnica tenha alcançado o seu apogeu na chamada Segunda Grande Guerra e, a partir daí, tenha assumido uma determinação tal, na sociedade humana, que já seria impossível separar a existência do homem da existência da máquina.

Nomeadamente, chamamos a atenção, aqui, para esse momento pós-guerra, embora o próprio percurso que estamos trilhando só possa ser percebido, como válido, se, e somente se considerarmos que a técnica, que deu origem ao mundo digital, não apareceu do nada, de maneira elíptica: é percorrendo a temporalidade que a observação sobre o aparecimento da técnica informática, que deu origem ao mundo digital, se manifesta. Do ponto de vista da observação da manifestação do fenômeno da *memória-acontecimento, nas materialidades digitais*, podemos dizer que os elementos que constituem, hoje, a memória, no digital, correspondem, em boa medida, e indefinidamente, a algo anterior ao seu aparecimento.

Independente do caminho que nos conduza até a facticidade do hoje, uma coisa é certa: somente se considerarmos o fluxo histórico-temporal, o espaço e o tempo, é que poderemos ter em mente que estamos diante de uma coisa nova na história da humanidade, uma coisa que, ao mesmo tempo guarda e atualiza memórias, em um movimento contínuo, e que serve tanto aos homens quanto às máquinas.

Dizer que a memória serve tanto aos homens quanto às máquinas é ter a consciência que, neste século, o homem não depende apenas da biologia do cérebro para lembrar e esquecer. E que esse mesmo homem que está desde sempre lançado no *aí*, faz usos de outros instrumentos para guardar e recuperar o que precisa. É também ter a consciência de que as máquinas não são mais entes dependentes do homem, que elas já começam a ter uma certa autonomia⁸⁸. A intuição aqui é que tanto o processo do lembrar como do esquecer, quando executado com a ajuda do cérebro, como o processo de lembrar e esquecer, executado com a ajuda das máquinas, são, em si mesmos, processos naturais da espécie humana.

Entendemos, aqui, o vocábulo natural, como entende Heidegger (1992, p. 45), ou seja, como “àquilo que se deixa compreender (por si mesmo), sem mais complicações, no âmbito do modo cotidiano de compreender”. Essa instância natural, que estamos atribuindo às máquinas, é o que nos permite dizer que tanto as memórias guardadas em máquinas quanto as memórias guardadas no cérebro do homem são uma e única coisa. Na construção dessa proposição temos em mente que o fato de a existência das máquinas terem se tornado um fato natural, na história humana, levou o ser-aí humano a interagir (muitos diriam a se relacionar a partir de), quase que de forma natural, com o digital.

Se nos dermos conta disso podemos, certamente, nos afastar da compulsória fadiga de ter que separar o homem da máquina. Essa separação, além de ser anti-natural, é precária em seu processo, isto é, se considerarmos que o digital seja uma invenção humana. A questão da memória, nas materialidades digitais, parece pois, encaminhar-se agora, para o homem e sua alteridade constitutiva, como já observaram Grigoletto e Galo (2015, p. 312): “uma alteridade que não se dá simplesmente na relação entre sujeitos, ou entre sujeitos e máquinas, mas entre sujeito - máquina - sujeito, tanto a máquina determinando o dizer do sujeito, quanto o sujeito controlando, interferindo nas ações da máquina”.

⁸⁸ É o caso por exemplo das inteligências artificiais

O que dissemos até agora, a respeito da memória no digital, só é possível de ser dito se perguntarmos, antes, pelo princípio, que permite o seu aparecimento naquilo que é próprio do digital, ou seja, de seu indício formal. O que é, portanto, esse princípio? Para respondermos a essa questão é necessário que não permaneçamos no presente, mas que desloquemos nossa atenção para o fluxo histórico e temporal, para o momento em que a humanidade experimenta o digital.

Esse momento, como já identificamos em estudos anteriores (SOUZA, 2010; SOUZA, 2018), é o da apostasia do aparecimento do primeiro *software* em máquinas eletrônicas. É só a partir desse momento, no histórico, que o ser-aí-humano começa a vivenciar o que hoje chamamos de materialidades digitais. Esse *software*, essa descrição de máquina, é um suporte no qual subsistem várias propriedades que nele se alternam e se modificam, ao mesmo tempo, em vários tempos-espacos. Essa característica variável do *software* é o que indicamos como determinação fundamental da técnica. Em outras palavras: é o seu modo de existir.

É isso também o que nos possibilita compreender o fenômeno da memória-acontecimento, no digital, ou melhor dizendo, a apreensão do fenômeno da memória-acontecimento nas materialidades digitais segue uma ordem que está em relação direta com o *software*. Seguindo esse raciocínio é possível dizer que o que precede um fenômeno (a memória-acontecimento, no digital) é onde podemos encontrar a condição da regra pela qual o fenômeno pode existir, Kant (1994), na *Crítica da razão pura* já dissera algo semelhante, para o filósofo não seria possível inverter a ordem de apreensão de um fenômeno, ou seja, partir da existência de um evento para determinar sua apreensão, uma vez que nenhum fenômeno poderia voltar, do momento seguinte, àquilo que o precederia.

Assim, parece-nos, pois, que o caminho para apreensão da memória parte justamente de uma constatação. Isso nos permite constatar uma coisa elementar: a manifestação da memória-acontecimento, no digital, é um fenômeno que existe pela própria existência do digital. Assim sendo, a existência do digital precederia, então, a um acontecimento singular, no histórico. Nesse sentido, aquilo que o precede e o que sucede seria perceptível também pelo conhecimento *a priori* das coisas em si, desde que pudéssemos colocar, no tempo certo, o ponto determinado no qual o evento primeiro desencadeou o fenômeno em análise. Segue-

se, a isso, a intuição categorial da relação do tempo, como condição determinante da experiência da apreensão do fenômeno, pois não podemos apreender a memória-acontecimento, no digital, sem a experiência temporal, e não podemos pensar no tempo, sem o ser-aí, ou seja, sem o homem.

Disso decorre outra constatação: o aparecimento de algum fenômeno acontece em decorrência de algum evento no histórico, ou seja, é uma percepção categorial do cognoscente que apreende e compreende o fenômeno em relação ao tempo. Esse tipo de apreensão, a qual estamos nos referindo, é também empírica, isto é, se entendermos o empírico na perspectiva kantiana (KANT, 1994), segundo o qual o conhecimento do empírico supõe uma síntese do que é diverso e operado de forma sucessiva pela imaginação.

Assim, a sucessão, para nós, é o que precede e o que deve seguir, ou seja, é essa síntese sucessiva que nos permite determinar um determinado fenômeno (a memória-acontecimento, no digital) em um dado tempo histórico. O tempo, ou seja, o dado “a priori”, como já dissera Kant (1994), não parece ser um conceito empírico em que o fenômeno possa ser percebido; ele (o tempo) seria uma representação necessária na qual podemos perceber a realidade dos fenômenos. Se estamos dizendo que existe uma representação necessária e que, em decorrência dela, somos levados a intuir a existência de um fenômeno, é correto pensar que tudo aquilo que se manifesta, enquanto representação, é, por convencionalidade, chamado de intuição, ou como preferimos nomear, o que vem ao sentido. Parafraseando Kant (1994), tudo aquilo que é representado pelo sentido é um fenômeno.

Assim, não nos parece difícil compreender que o tempo, a representação, a intuição e a história, sejam conhecimentos *a priori* que constituem, em si mesmos, as bases que fundamentam nossa percepção sobre a existência do fenômeno da memória-acontecimento, no digital. Esses seriam, pois, os elementos que nos permitiriam formar a síntese da apreensão do fenômeno *memória-acontecimento nas materialidades digitais*.

Cabe ressaltar que, para elegermos esse caminho de análise foi preciso deixar, à parte, a discussão sobre a existência do digital ou, ainda, sobre a questão da matéria e a forma no digital. Cumpramos esclarecer, aqui, que a intuição, que guardamos a respeito da existência do digital, está alocada dentro daquilo que, para nós, corresponde ao que é dado às sensações. Assim, no fenômeno, a materialidade das coisas, em si, pode ser percebida através das

sensações; de igual modo, para pensarmos no conceito de forma do fenômeno, quando direcionamos a nossa atenção para o digital, é mister, antes, pensarmos no processo de ordenação das relações que os fenômenos trazem a vista.

Com efeito, esse processo poderia ser descrito como a substância real que se apresenta como substrato da forma e da matéria, no digital, ou dito de outro modo: a algo que corresponderia ao empírico. O substrato dessa substância permanece o mesmo, ainda que ele seja atualizado, ao mesmo tempo, em outro lugar; quer dizer, a possibilidade da memória-acontecimento manifestar-se, em diversas máquinas digitais, parece indicar que a substância desse fenômeno seja baseada no princípio da simultaneidade. Esse princípio é interessante pois nos permite deduzir que uma mesma memória possa ser acessada por diversas pessoas ao mesmo tempo e sucessivamente. Esse princípio é dado não pela memória em si, mas pela técnica informática que permite o aparecimento da memória no digital. Parece-nos, pois, diante de toda esta discussão acerca da memória-acontecimento, que estamos defronte de um fenômeno singular.

Daí a necessidade de voltarmos à pergunta inicial: o que entendemos quando evocamos a palavra memória? Seguramente não entendemos a memória como os filósofos a entendiam ou mesmo como a psicanálise a entende ou ainda como o termo é utilizado dentro da ciência da computação (como metáfora de uma coisa que guarda outra coisa); também não entendemos a memória como interdiscurso ou como uma memória do dizer sobre a qual não temos controle, pois isto nos filiaria a uma tradição francesa de Análise de Discurso. Entendemos a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, como um fenômeno que se manifesta em outro fenômeno, no *software*, e que se atualiza na linguagem, permitindo, ao sujeito resgatar discursos seus ou de outrem, ao mesmo tempo em que os atualiza.

Essa memória é individual e, ao mesmo tempo, também é coletiva, pois guarda em si o princípio da simultaneidade, permitindo a comunicação interindividual entre sujeitos ou entre máquinas e sujeitos. Em síntese, a memória é o dado *a priori* sobre o qual a comunicação dialógica se estabelece, tal como deixamos antever quando das considerações sobre o conceito da memória na teoria bakhtiniana.

Mas o que seria então o *a priori*? Kant (1994) na *Crítica da Razão Pura* mostra que o *a priori* é o conhecimento que o sujeito cognoscente possui e que independe da experiência e

das impressões dos sentidos. Esse tipo de conhecimento distingue-se do conhecimento empírico cuja origem está arraigada no '*a posteriori*', na experiência. Dito isso, cabe assinalar que quando nos referimos ao termo *memória-acontecimento nas materialidades digitais*, não estamos considerando um conceito discursivo, mas o dado *a priori* que possibilita a condição de possibilidade da existência e retomada de discursos.

Por conseguinte, eis aqui algo que é preciso considerar: a relação entre memória-acontecimento nas materialidades digitais e o discurso. Para responder a essa questão é preciso indagar a procedência do discurso e quem os mobiliza? A resposta é dada sucintamente: o ser-aí que, por enquanto, e de tal maneira, é o único existente, entre tudo aquilo que vive, a produzir discurso. Pode-se dizer, ainda que provisoriamente, que o discurso e a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, abrigam-se naquilo que é próprio do digital: o *software*. Por conseguinte, esse fenômeno, o *software*, é o único ente que, no digital, permite, ao ser-aí-humano, ter contato com a linguagem/discursos.

Não obstante, para se falar em *software*, que é um produto da técnica moderna, é preciso, necessariamente, assinalar a sua existência com a existência humana, e mais ainda, com a linguagem humana. Esse parece ser um ponto já pacífico e é dado como *a priori*, uma vez que, quando pensamos em *softwares*, pensamos em sujeitos que os produziram e deixaram, nessas descrições de máquinas, certas marcas de presença. Como já demonstramos em estudos anteriores (SOUZA, 2010), essas marcas podem ser percebidas, por exemplo, nos enunciados concretos que estão alocados nas interfaces de *softwares* ou mesmo nas mensagens que o *software* envia para o ser-aí-humano durante o processo de uso ou, ainda, nos elementos semióticos presentes nas interfaces de *softwares*.

Assim, parece-nos que o dado necessário para estabelecermos a co-relação entre a memória-acontecimento, nas materialidades digitais, e o *software*, repousa no fato de que o *software* é também um produto da linguagem humana e não apenas produto de uma linguagem de programação, que é descrita como não-natural. Além do mais, é possível dizer que, com o avanço da técnica moderna, esse *software* está cada vez mais próximo do ser-aí-humano, que da própria máquina. Essa provocação pode ser perturbadora, mas é bastante atual, basta pensarmos nas lembranças que alguns *softwares* enviam para seus usuários. O caso clássico são as memórias que a rede social Facebook envia ao usuário, nesse caso, o passado, ou o que aconteceu, existe não na memória biológica do homem, mas em dados que

são resgatados pela máquina e que são atualizados no momento presente, pelo ser-aí-humano que interage com essa máquina.

Esse movimento de resgate de uma memória-acontecimento, que é evidenciada pela máquina, pode ser reproduzido em diferentes tempos e espaços. Parece haver, nesta constatação, dois caminhos hermenêuticos possíveis: o primeiro diz respeito ao tempo, como é explicitamente percebido pelo ser-aí, como espaço. Essa equiparação do tempo ao espaço acaba por colocar a questão do tempo como quotidianidade, o que leva essa questão para um presente que é, desde já, futuro e passado. É nesse movimento que o ser-aí atualiza o tempo, seja resgatando memórias do passado, seja projetando memórias de um futuro.

A segunda constatação diz respeito ao movimento próprio do digital, o que permite, à máquina, oferecer memórias ao ser humano. A memória que a máquina oferece é vista como um passado possível e só se atualiza graças ao movimento que o ser-aí faz, a interpretação, neste caso, é a hermenêutica, enquanto movimento que o próprio homem faz para atualizar sentidos. Essa memória-acontecimento do passado, enquanto história, que é oferecida pela máquina, é retomada, pelo ser-aí-humano, que a atualiza no hoje. É nesse momento de atualização, de uma memória-acontecimento no digital, que se daria o surgimento daquilo que compreendemos por discurso. A memória-acontecimento seria, pois, o *locus* no qual é possível encontrar traços dos discursos de outrem, ou seja, traços de algo que permite, ao ser-aí, pôr-se em movimento.

Assim sendo, o que estamos constatando, até aqui, é a possibilidade de o homem fazer usos das memórias-acontecimento nas materialidades digitais, memórias que são oferecidas pelas máquinas ou que são deixadas nas máquinas por outros seres humanos. De maneira geral podemos dizer que também a máquina possui memória, e mais, que as máquinas fazem usos das memórias para interagir com o homem.

Tal fato pode ser percebido quando olhamos para o advento das redes neurais artificiais. Os primeiros trabalhos desenvolvidos nessa área são creditados à McCulloch e Pitts (1943), Hebb (1949) e Rosenblatt (1958), nessa ordem. Foram eles que lançaram as bases para aquilo que hoje conhecemos por redes neurais. Uma rede neural é construída para que as máquinas possam aprender, a partir do erro, e com isso possam tomar decisões autônomas com base no conhecimento acumulado.

A aplicação dessas redes é vasta e pode ir desde uma tarefa simples, como por exemplo, um sistema de indexação de documentos baseado em buscas, como é o caso do Google, ou mesmo uma aplicação mais sofisticada, como é o do atendimento telefônico, em que a máquina, através de *softwares* que processam a linguagem natural, executa algumas funções por comandos de voz, localizando informações do cliente, oferecendo soluções e resolvendo problemas ou mesmo, mais recentemente, em diagnósticos médicos.

Em todo caso, o que temos aqui são duas formas de manifestação da memória-acontecimento nas materialidades digitais. No primeiro caso, o ser-aí deixa nessas máquinas memórias em forma de enunciados, discursos, textos, enfim, linguagem. E a partir daí, atualiza essas memórias, na dinâmica discursiva, no digital. O segundo caso é mais emblemático, pois não é mais o ser-aí que faz usos dessas memórias, mas a própria máquina, na determinação da técnica, que faz usos das memórias para interagir com o ser-aí-humano. Em ambos os casos, o que temos são memórias humanas que são atualizadas, nas máquinas, em forma de linguagem.

Daí surge uma questão que não é passível de ser resolvida à primeira vista: é possível que a memória-acontecimento, no digital, seja desprovida de história? É possível que essas máquinas que hoje produzem memórias-acontecimento e que enunciam essas memórias sejam também capazes de gerar conhecimento? Certamente a resposta para essa pergunta contém, na própria indagação, uma possível contradição. As máquinas aprendem com o ser-aí e, a partir desse ponto, são capazes de tomar mais decisões, por si mesmas, na medida em que essa interação ocorre com mais frequência. Nas Ciências da Computação costuma-se falar em aprendizagem de máquina, de inteligência artificial, baseadas em redes neurais artificiais. A inteligência artificial, conforme Mueller e Massaron (2019, p. 12), se “baseia no fato de que o pensamento mecanizado é possível. Durante o primeiro milênio, filósofos gregos, indianos e chineses trabalharam em maneiras de executar essa tarefa. Já no século XVII, Gottfried Leibniz, Thomas Hobbes e René Descartes discutiram a possibilidade de interpretar todo pensamento simplesmente com símbolos”.

Até agora vimos sinalizando a possibilidade da linguagem manifestar-se na interface gráfica do *software*, em sua estrutura homem-máquina. Mas como já deixamos antever em nossas ponderações, desde o século XXI as máquinas não precisam mais de interface gráfica,

ou daquilo que chamamos de arquiteônica⁸⁹, para poder interagir com o ser-aí. Desde que as redes neurais artificiais foram implementadas, a técnica informática possibilitou, ao homem, interagir com a máquina a partir da fala, sem a necessidade de intermediários, como os elementos semióticos (a palavra, os enunciados, as imagens etc) das interfaces homem-máquina. Esse é um conhecimento *a priori* que todos os entes humanos, na contemporaneidade, reconhecem. E por esse motivo, não vamos dizer aqui mais do que o necessário.

Longe das determinações e da maneira como essas máquinas foram criadas, o que resta, para o ser-aí, é aquilo sobre o qual as sensações se ordenam, a realidade primeira. Ou seja, o dado imediato é que essas máquinas já constituem a maneira natural de ser homem na sociedade moderna. Então, para uma compreensão de como a memória-acontecimento se manifesta, nas materialidades digitais, é preciso isolar o elemento racional que explica *o como* a máquina foi constituída. Fazendo-se essa abstração o que fica é a natureza empírica do fenômeno. Assim sendo, é, pois, para o fenômeno que se mostra, que iremos direcionar nossa atenção. Além disso é preciso considerar também que essas máquinas, como determinações da técnica, existem em relação ao tempo histórico. Essa compreensão hermenêutica traz de volta o ser-aí-humano para o centro da discussão. Dito isso, faz-se necessário demonstrar tudo o que viemos anunciando até aqui. Para esse fim iremos colocar, em evidência (no capítulo IV), os fenômenos que nos possibilitaram a compreensão prévia do referido tema.

⁸⁹ Arquiteônica é uma proposição desenvolvida por nós, em nossa dissertação de mestrado (SOUZA, 2010), e que diz respeito àquilo que é percebido quando olhamos para o *software*, ou seja, seus elementos semióticos (imagens verbais e não-verbais).

4 ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO FENÔMENO

Nesta seção, vamos desvelar os entes que chamamos de fenômenos. O primeiro a ser desvelado é o que carrega o indício formal da existência da memória no digital, o *software*. Para tanto, vamos colocar em evidência o aparecimento do *software* em dado tempo histórico e, a partir daí, separar, no histórico, o momento de apostasia desse ente em relação aos outros entes. Uma vez colocado em evidência o *software*, como o fenômeno que desencadeia o que chamamos, na atualidade do hoje, de digital, vamos direcionar nossa atenção para o desvelamento de outro fenômeno: a linguagem. Neste momento verificamos que, para além de uma realidade ôntica, a linguagem, quando se manifesta no e através do *software*, constitui uma remissão necessária para o surgimento da presença do ser, nas máquinas. Após verificado como a linguagem manifesta-se no *software*, iremos buscar os indícios necessários para clarear a manifestação da memória-acontecimento nas materialidades digitais, assumindo, a priori, que essa memória-acontecimento só se manifesta onde existe linguagem.

4.1 O FENÔMENO *SOFTWARE*

Como anunciamos no capítulo III, a intuição *a priori* constitui o escopo de nossas observações a respeito da memória-acontecimento no digital. Essa intuição parte do indício formal de que o *software* é o fenômeno que permite a manifestação da linguagem no digital. E a linguagem é meio pelo qual a memória-acontecimento existe, é o que lhe serve de tessitura. A partir dessa análise preliminar, percebemos que, na própria manifestação do fenômeno *software*, existem certas indicações que sinalizam para a existência de outros fenômenos. Heidegger (2005, p.130) ao tratar da questão do encaminhamento do fenômeno para uma análise fenomenológica, vai indicar que “para que os fenômenos obtidos na análise preparatória possam ser reconduzidos à visão fenomenológica, basta uma indicação a respeito dos estágios percorridos”. O fenômeno inicialmente desvelado, o *software*, é um ente cada vez mais utilizado na sociedade humana e, desde o seu aparecimento, no século XX, abriu possibilidades para uma infinidade de usos, ações e interações. Para o desvelar disso que estamos a enunciar, partiremos da propedêutica, já lançada no decorrer desse estudo.

Ainda assim, é necessário, antes, assinalar que, para uma análise fenomenológica, que parta da intuição *a priori*, faz-se necessário tratar como análise somente aquilo que é indispensável para compreensão do fenômeno. Desse modo, no desvelar do fenômeno preliminar, não partimos do código que permite a construção do *software* em si, nem tão pouco das primeiras máquinas fabricadas para que outras máquinas (os *softwares*) possam funcionar. Poder-se-ia dizer que ocupar-se desse estágio é, no momento, dispensável. Propomo-nos também, tampouco, investigar a pré-história da pré-história do surgimento dos *softwares*, pois essa ocupação só nos interessa como ponto determinante, no histórico, para percebermos o momento da ruptura, na temporalidade, que possibilitou o prenúncio da chamada sociedade digital.

Nossa ocupação, aqui, é verificar e descrever o ponto dado, no histórico, que permitiu o surgimento dos chamados computadores comerciais⁹⁰, pois é a partir deste momento, no dado tempo histórico, que é possível dizer que houve, na sociedade humana, uma mudança substancial em seu modo de ser e de se relacionar. O principal propósito, dessa etapa, portanto, não é fazer uma retrospectiva ou mesmo apontar para uma constatação óbvia, mas demonstrar o que percebemos quando desvelamos o fenômeno com o objeto percebido.

Em relação ao corte histórico-temporal que estamos anunciando, é mister atentar para o fato de que esse corte somente nos interessa na medida em que ele mesmo nos forneça a possibilidade de uma dedução empírica a respeito do fenômeno em questão. Com efeito, as impressões e as deduções que os sentidos nos oferecem, quando olhamos para o fenômeno, podem ser melhor percebidas se materializarmos o que as sensações nos disponibilizam. A título de explicação prévia, é possível dizer que a própria representação, do que entendemos pelo fenômeno *software*, é aqui tomada apenas enquanto esquema que se refere ao dado da experiência *a priori*. Esse dado da experiência nos mostra que antes de um determinado tempo histórico não existia o que hoje chamamos de digital.

Isso que estamos trazendo à luz pode ser clareado quando olhamos para a temporalidade e a partir dela percebemos como eram as primeiras máquinas antes da entrada do elemento que permitiu a popularização da chamada sociedade digital. Uma dessas máquinas era o *Eniac*, um computador chamado de primeira geração e que funcionava através

⁹⁰ é neste momento que a humanidade começa a utilizar computadores com *softwares* que possuem interface gráfica

de válvulas e circuitos eletrônicos. A primeira geração iniciou-se no final da década de 1940 e durou até a década de 1950, como podemos verificar abaixo (imagem 01), em uma representação. O seu manuseio era restrito a poucas pessoas e em nada se assemelhava ao que chamamos hoje de computadores.

Imagem 1 - ENIAC (Eletronic Numerical Integrator and Computer)



Foto disponível em <https://static.todamateria.com.br/upload/en/ia/eniaccomputador.jpg>

Outra máquina que surge como prenúncio de uma nova sociedade é a evolução da primeira geração, o chamado computador por transistores ou, simplesmente, computador de segunda geração (imagem 02 abaixo). Eles surgem em 1959 e sobreviveram até a década de 1960; como uma evolução natural, eram mais rápidos do que aqueles de primeira geração e já eram utilizados para diversos fins. Ainda assim, o uso dessas máquinas estava restrito aos órgãos de governo e às indústrias. A sociedade, em geral, ainda estava no tempo de Gutenberg.

Imagem 2 - Computador de segunda geração



Foto disponível em: <https://static.todamateria.com.br/upload/se/gu/segundageracao.jpg>

A segunda geração de computadores foi substituída pela terceira geração que vai da metade da década de 1960 até meados da década de 1970. Nessa etapa da evolução, os computadores estavam mais próximos daqueles que hoje conhecemos. É nessa época que os *chips* foram criados (imagem 03), fato que permitiu que as máquinas diminuíssem de tamanho, possibilitando os usos nas indústrias e comércios.

Imagem 3 – Intel 4004 primeiro chip criado

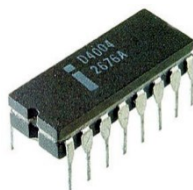


Foto disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/52/Intel_4004.jpg

Nessa etapa também foram introduzidos os elementos periféricos, como o monitor, surgindo também o primeiro *software* baseado em linhas de textos, como podemos verificar na imagem 04 abaixo.

Imagem 4 - Computador de terceira geração



Foto disponível em: http://www.ibmsystem3.nl/System360/IBM_4341_LCM1.jpg

A partir do final da década de 1970 e início da década de 1980 a técnica informática evolui e surgem os computadores de quarta geração. Nessa etapa do desenvolvimento os computadores ficam menores, cabem em uma mesa, e começam a ser operados através de *softwares* baseados em uma interface homem-máquina. A criação de *softwares*, com interface homem-máquina (imagem 05), mudou substancialmente o modo como o homem passou a se relacionar com a máquina. É possível dizer que foi a partir desse ponto que essas máquinas

começaram a se tornar cada vez mais populares na sociedade. O passo seguinte, nessa evolução, foi fazer com que os *softwares* dessas máquinas se conectassem, através de redes. Daí surge o conceito de *rede internet*.

Imagem 5 - Computador de quarta geração com *Software* embarcado



Foto disponível: http://kids.pplware.sapo.pt/wp-content/uploads/2013/06/imagem_histpc19_small.jpg

Hoje, já é possível falar em uma quinta geração de computadores. Nessa geração, o homem se relaciona, com a máquina, não mais através de *softwares* com interfaces gráficas, mas através de *softwares* que processam (compreendem e falam) em linguagem natural.

Feitas essas considerações, é preciso colocar em evidência que, quando intuímos ser, o *software*, o fenômeno que permite o aparecimento de uma memória-acontecimento, nas materialidades digitais, estamos considerando o fato de que o aparecimento das máquinas de primeira e segunda geração não nos permitem dizer ser essa a representação, do digital, tal qual percebemos na atualidade do hoje.

A objeção a essa percepção prévia poderia ser dada argumentando-se que quando pensamos na memória-acontecimento e na linguagem, em ambiente digital, estamos considerando apenas parte de um fenômeno (a invenção do *software*) e não o fenômeno todo (a invenção dos computadores). Seguramente, uma proposição desse tipo deve constituir-se a partir de uma interpretação prévia. Todavia, é preciso perguntar: como interpretaram isso que

interpretam? A demonstração, como já afirmou Heidegger (2005), é uma das características próprias de toda proposição. Um exame mais apurado da proposição nos encaminha para algumas perguntas fundamentais. A primeira delas diz respeito ao tempo histórico.

Assim sendo, é possível formular o que se segue: se o primeiro computador é o fenômeno que devemos desvelar, como explicar, no tempo histórico, em que essas primeiras máquinas foram construídas, o fato da sociedade, em geral, ainda comunicar-se exclusivamente por meios analógicos (por carta, bilhetes, por livros, jornais e revistas impressas etc), ou seja, viver ainda a idade da prensa de Gutemberg, quando poderia utilizar outros meios para encurtar distâncias e para se relacionar? A segunda pergunta relaciona-se com a primeira, na medida em que se deriva dela: se o fenômeno é esse que é indicado, onde podemos localizar a linguagem humana, no digital? A necessidade de demonstrar-se pertence e é constitutiva de uma proposição: Heidegger (2005, p.214) diria que “a demonstração que faz a proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e descobriu na circunvisão. [...] A proposição necessita de uma posição prévia do que se abriu a fim de demonstrá-lo segundo os modos de determinação”.

Para a objeção lançada, é possível dizer que, a premissa-base, da proposição, encobre o fenômeno originário na medida em que aponta para o sinal e não para o fenômeno. Dito de outro modo: essa maneira de perceber o fenômeno aponta para a causa e a causa, em si, não é o fenômeno. Sendo mais radical ainda: a causa em si pode encobrir o fenômeno que está no mundo da vida.

Se pudéssemos dizer ser a causa, o fenômeno, seria possível dizer também que as pessoas começaram a se relacionar umas com as outras, por intermédio de máquinas digitais, quando da produção do primeiro computador (o ENIAC - imagem 01). Mas um simples olhar para a temporalidade permite-nos observar que há, nessa constatação, um *contradictum* fundamental que leva, a quem se apropria de tal pensamento, a incorrer em erro conceitual e histórico.

O *software* é constitutivo da existência do computador, uma vez que perfaz o seu próprio aparecer, mas o computador não é o fenômeno no qual a linguagem se manifesta. Do ponto de vista fenomenal, o computador é a estrutura prévia, o ente que permite a manifestação do *software*.

Isto nos leva a intuir, no fluxo histórico-temporal, que a unidade sintética, do aparecimento dessas máquinas, é o que resulta no fenômeno que estamos colocando em evidência. A síntese, desse conhecimento *a priori*, é o que nos possibilita ter a intuição necessária para a apreensão do fenômeno e, por conseguinte, de todos os seus desdobramentos.

O objeto que o fenômeno *software* representa não é e não pode ser dado como simples processo da técnica, mas como uma unidade de fenômeno. Chamamos de *arquitetônica* a essa unidade de fenômeno que a representação do objeto dado constitui. É essa arquitetura que nos interessa observar mais de perto, por percebemos, nela, certas marcas de linguagem, o que, para nós, pode indicar indícios de uma certa (inter)subjetividade, de uma certa presença. Podemos dizer que, desde a invenção dos *softwares*, com interface homem-máquina, a humanidade experimentou um salto quantqualitativo no seu modo de produzir, de se relacionar com (o outro) e de conhecer a si mesma.

Nessa perspectiva, a indicação formal, aqui, consiste em reconhecer que o computador compõe a estrutura daquilo que hoje chamamos de digital. No entanto, a própria manifestação do digital, só é possível de ser percebida se isolarmos o fenômeno no qual a linguagem se manifesta. Assim, esse elemento, o *software*, pertence à constituição primária da máquina, mas com ela não se confunde⁹¹; ao contrário, o *software* é o fator de condição que possibilita a existência de uma sociedade digital.

Vamos tomar o exemplo do primeiro *software* que foi utilizado na história da humanidade. A referência ao primeiro *software* com interface homem-máquina é dada aqui como forma de demonstrar que as proposições elaboradas a respeito do fenômeno *software*, podem ser desdobradas para outras variedades e espécies de *softwares*. Isso acontece porque os fundamentos da natureza desses entes, como instrumentalidades da técnica, são comuns.

Essa referência é importante pois sinaliza, para a técnica, para os modos de conceber o produto *software*. A singularidade percebida, a diferença entre um *software* e outro, evidencia-se na criação dessas máquinas. Cria-se o *software* com funções diferentes e que

⁹¹ Tal qual o espírito não se confunde com o corpo.

pode servir para diversos modos da vida cotidiana, mas sua essência ou essencialidade, permanece original, isso é, aquilo que é o permanente no fenômeno, sua substância. O que muda ou o que pode mudar é sua forma arquitetônica e é por esse motivo que tomamos o *software* enquanto fenômeno e não fenômenos⁹².

A percepção da diferença – saber diferenciar um *software* de outro –, quando da utilização de sua utilização, surge da percepção referencial dada pela forma e pela função que a sensação empírica nos fornece. É justamente nessa forma e função, ou seja, em sua arquitetônica, que podemos encontrar a indicação formal da manifestação da linguagem. E isto acontece desde a invenção dos primeiros *softwares* com interfaces homem-máquina, como visto na imagem 06, abaixo:

Imagem 6 - Smalltalk, computador com interface homem-máquina

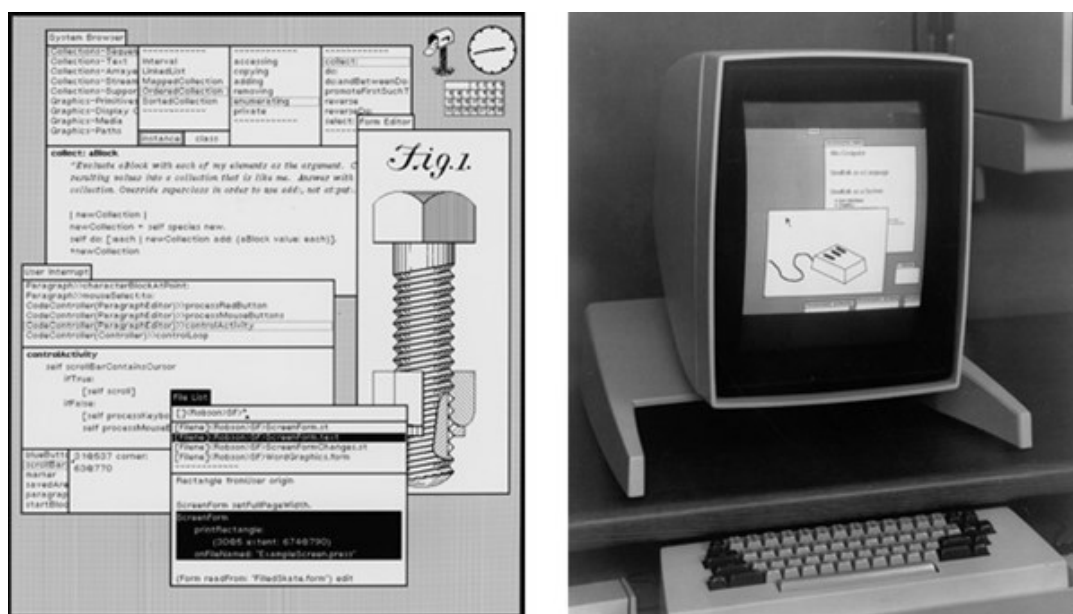


Imagem 1 - Smalltalk, computador com interface homem-máquina.

Data da foto: 1979. Foto disponível em: <https://news.squeak.org/2007/12/29/old-smalltalk-pics-from-parc-place/>

Assim, a percepção que temos, ao olharmos para a representação desse *software* (imagem 06), que data da década de 1970, portanto, do século passado, é que estamos diante de algo conhecido. Esse reconhecer nos é dado pela experiência cotidiana. Na cotidianidade do hoje é comum a experiência com o digital, a experiência em si mesma é um conhecimento

⁹² Da mesma maneira que podemos lançar o enunciado ‘o homem’ para nos referirmos aos homens, mulheres e crianças

empírico cujo conhecer está arraigado na percepção categorial do objeto dado. É, pois, pela experiência do hoje que podemos retroceder no histórico e compreender o que está encoberto. Assim, a relação com a máquina, com esses *softwares*, nos permite dizer, com base na experiência empírica da vida fática, que o homem, o ser-aí, só passou a ter contato, com a linguagem em ambiente digital, a partir do ponto no histórico em que os *softwares*, com interfaces homem-máquina apareceram.

Essa demonstração fenomenológica do aparecer do *software* sinaliza para o ser-aí, a formulação básica aqui segue a intuição primária de que esse ente é produto da técnica, desenvolvida pelo homem. Na própria formulação dessa intuição reside a necessidade de apontarmos para a presença que se anuncia. Em si mesma, essa intuição só é possível de ser constituída quando do aparecimento desses *softwares*, e, a razão para isso é clara: é com a invenção dos *softwares*, com interface homem-máquina, que a linguagem natural, a linguagem humana, passou a ocupar lugar na técnica.

Esse indício pode ser verificado se voltarmos ao fluxo temporal e, a partir dele, observarmos como eram os computadores de primeira geração. Seguramente, o que tínhamos lá não era linguagem natural, mas instrumentalidades da técnica para o fazer algo. O que se mostra, nesses dados fenomenais que estamos trazendo à luz, é o que intuímos com mais vigor: o Ser se anuncia, na linguagem, e ele só é percebido na era da técnica quando o modo de produzir possibilitou o aparecimento das máquinas com interface gráfica.

Esse é também o contexto de aparecimento da sociedade digital: uma sociedade que começa a se relacionar com a linguagem, não mais através de objetos impressos, mas através do que está contido no digital. A pergunta agora é: como demonstrar, nos *softwares*, a presença que se anuncia? O que, em sua essência, é necessariamente tema para uma demonstração explícita da existência da memória-acontecimento? Para essa demonstração, é necessário verificar o que ainda está velado quando olhamos para o fenômeno *software*, o que, portanto, nos obriga a ter de trazer, à luz, aquilo que se desvela quando olhamos para esse fenômeno. E é esse o caminho que iremos trilhar a partir de agora

4.2 A LINGUAGEM COMO AQUILO QUE SE MANIFESTA NO *SOFTWARE*

A posição prévia que nos move nesse momento é que, na interface homem-máquina, do *software*, existam marcas da presença de outrem. Tais marcas podem ser observadas nos enunciados concretos e nas formas de linguagem não-verbal presentes na estrutura gráfica do *software*, em sua forma arquitetônica. Essa posição prévia que assumimos aqui tem por base os postulados do pensamento empírico. De acordo com tais postulados, para uma coisa ser empiricamente possível, ela deve, antes, satisfazer as propriedades mais básicas da experiência. A experiência empírica considera como real o objeto que de tal modo tenha sido constituído na intuição. Assim é possível dizer que os juízos empíricos, quando formulados, referem-se aos objetos possíveis e que, através de tais postulados, é provável que se possa descobrir as condições formais da experiência e suas condições materiais. Tais postulados devem partir do plano da sensação do que é real e necessário, podendo ser fundamentado (provado) ou refutado durante o processo de formulação do juízo, tal como demonstrou Kant, (1994).

Assim, a investigação sobre como as marcas de linguagem manifestam-se, no *software*, articula-se com a possibilidade de formulamos juízos empíricos, o que nos permite encontrar traços da linguagem humana nas máquinas que foram produzidas a partir do desenvolvimento da técnica informática. O movimento para evidenciarmos tal constatação, é empírico, uma vez que acontece *a posteriori* da experiência.

Nesta perspectiva, a experiência nos mostra que aquilo que chamamos de *software* carrega, em sua forma arquitetônica, a linguagem humana, sejam as linguagens derivadas do uso das máquinas digitais (como por exemplos os bate-papos, os *e-mails*, comentários encontrados em *sites* etc) seja a linguagem que está alocada na máquina para que o ser-aí possa manuseá-la. O que se busca, ao direcionar a atenção para a forma arquitetônica, é a compreensão da presença que se anuncia. Essa compreensão, diríamos, hermenêutica do ato, é, em si mesma, uma demonstração fenomenológica, pois parte da intuição *a priori* sobre a constituição do fenômeno *software*, para comprovar que esse ente guarda, em si, a possibilidade de ser, ele mesmo, algo além daquilo que as condições delimitadas pela técnica obrigam, o que nos leva a pressupor que ele está além de ser simplesmente uma ferramenta.

A presente análise coloca, assim, a possibilidade de desvelar, a partir da linguagem, o ser que está encoberto na forma arquitetônica do *software*. Para isso, inicialmente, é preciso perseguir as estruturas que permitem dizer ser, o *software*, um fenômeno, tornando-o visível como fenômeno, ou seja, o que nele se mantém velado.

Para essa primeira análise, vamos nos deter na interface do *software* Facebook. Como já referido anteriormente, essa escolha justifica-se por poder nos revelar não só a presença (invisível) do que se anuncia, no *software*, como também a possibilidade de verificarmos como o homem, jogado no aí, deixa, nos *softwares*, certas marcas de linguagem. Assim, o primeiro movimento básico é colocar em evidência o enunciado que está ancorado na estrutura prévia dessas máquinas, que são produtos do nosso tempo.

Para compreendermos isto que estamos anunciando, é preciso, antes, tomar o *software* e sua forma arquitetônica como uma sequência de signos verbo-visuais. Esse movimento nos obriga, de imediato, a termos de considerar que os signos verbais (as palavras e os enunciados) e não verbais (imagens, etc), que podem ser percebidos nas interfaces dos *softwares*, possuem uma fonte enunciativa. Em certo sentido é possível falar de um ser que se manifesta na linguagem.

Mas para que possamos fazer esta afirmação, é preciso desvelar o que se manifesta nessas máquinas, ou seja, a linguagem. É perceptível, para qualquer pessoa que tenha, em algum momento, interagido com *softwares*, observar que nele existem marcas de linguagem. Essas marcas de linguagem (enunciados, palavras, linguagem verbo-visual, signos, etc.), como intuímos, não surgiram do nada. Eles são marcas deixadas pelos sujeitos que construíram as máquinas digitais com o único objetivo de facilitar o uso e transmitir alguma informação. Essa intuição, a respeito da manifestação do fenômeno linguagem, como algo que constitui o *software*, torna-se indispensável para compreendermos a própria manifestação da linguagem no digital.

Podemos dizer que, quando pensamos na manifestação da linguagem, no *software*, essa é também uma intuição *a priori*.

Entretanto, o fenômeno da manifestação da linguagem, no *software*, não é tão aparente quanto se possa imaginar e, por vezes, o ser-aí, que está a interagir com o *software*, não

percebe que, em realidade, está a interagir com enunciados que foram deixados na estrutura da máquina digital, por outrem, durante o processo de fazer da técnica. É possível dizer, então, que a linguagem, neste caso, se imbrica com o próprio *software*, o que ocasionalmente acarreta em encobrimento do fenômeno da linguagem.

Disso resulta a necessidade de olharmos para o fenômeno *software* não como uma máquina qualquer que foi fabricada pelo homem (como o carro ou a tevê, por exemplo), mas de buscarmos, na sua arquitetônica, sua forma composicional acabada, algo mais: é esse algo mais que aqui tomamos como fenômeno em análise.

A intuição prévia, quando olhamos para o fenômeno *software*, é que nele um outro fenômeno está encoberto. Como bem advertiu Heidegger (2005), por vezes um fenômeno pode não se mostrar indiretamente, mantendo-se velado frente ao que se mostra diretamente. Para exemplificar isso vamos tomar, como exemplo, a representação gráfica da primeira interface homem-máquina criada para o *software* Facebook (imagem 07). Podemos notar que, na representação imagética do *software* Facebook, não é mais possível encontrar uma presença consistente de enunciados de terceiros, das pessoas (usuários) que fazem usos dessa máquina.

Imagem 7 – Primeira interface do *Software* Facebook datada de 2005



Foto disponível em: <http://s2.glbimg.com/nidVdqz8SrQFQFSE7pD8-M5K6Uc=s.glbimg.com/jo/g1/f/original/2014/02/03/2004-original-profile.jpg>

O que se observa, ao olhar para essa interface homem-máquina, são enunciados (imagem 07 - A, B, C, D, E) dos sujeitos que produziram esse *software*. Esses enunciados constituem a forma arquitetônica do *software* e são deixados durante o processo de fabricação de *software* para que o ser-aí possa utilizar o instrumental da técnica informática. Utilizar o instrumental da técnica significa apropriar-se do dado que a técnica oferece para realizar diversas ações da vida cotidiana, como por exemplo, dialogar com outrem, trabalhar, criar, ler, escrever ou mesmo passar o tempo livre. O homem contemporâneo utiliza os produtos da técnica informática de forma tão natural que seguramente não se dá conta que está utilizando uma ferramenta, um instrumental da técnica que repousa seus usos na linguagem.

Para verificarmos isso que estamos aqui colocando em evidência, enquanto verdade, é preciso examinarmos esse juízo singular. Para isso, possamos derivar dele outra proposição que fielmente reproduza o critério que nos fez chegar até este raciocínio. O critério aqui resulta da hipótese de que sem saber operar com a linguagem em seu nível mais elementar, tomar a palavra e interpretar o que está escrito, o homem contemporâneo não consegue operar

com a máquina moderna, o *software*. Essa dedução parece ter sentido se colocarmos, hipoteticamente, lado a lado, duas pessoas em que uma não tenha passado pelo processo de aprendizado da tecnologia mais antiga, a escrita e a leitura, enquanto a outra tenha obtido o mínimo necessário para compreender os signos verbais.

Seguramente a primeira, diante da máquina digital, o *software*, não conseguirá operá-lo, pois estará diante de um mundo desconhecido, um mundo sem tradução. Enquanto a segunda, que compreende, por mínimo possível, os signos verbais, compreenderá, em boa medida, o modo como o instrumento da técnica informática funciona. O juízo sintético, que podemos extrair desse juízo singular, é que existe, na máquina, enquanto produto da técnica informática, um encobrimento.

As dificuldades que poderíamos apontar, a respeito de uma investigação fenomenológica sobre a manifestação do fenômeno linguagem, em ambiente digital, reside justamente no encobrimento que o ente mundano, o *software*, oferece à linguagem. Isto é assim porque originalmente, e com o avançar da técnica, a linguagem passou a ocupar um lugar singular no fazer da técnica informática, a ponto de, com ela, imbricar-se de tal forma que fica encoberta *atrás* do fenômeno. É assim que, ao olharmos para a interface homem-máquina, do *software* Facebook (imagem 07), o que se observa, em primeiro momento, é apenas o *software* (a máquina) em si e não as marcas de linguagem que formam e dão forma ao *software*.

Acreditamos, pois, ser a hermenêutica da presença que nos possibilita dizer, quando olhamos para o fenômeno *software*, tal como visto na imagem 07, que há algo mais sendo sinalizado. Enquanto elemento fundamental para a própria constituição dos *softwares*, esse algo, que chamaremos de linguagem, é aqui investigado seguindo-se duas direções referenciais: uma que desvele o que está na própria constituição do *software* e a outra que desvele o que as pessoas (podemos dizer usuários), que utilizam o *software*, na cotidianidade mediana, deixam nele. Em ambas as direções, como percebemos, o que se verifica é a linguagem imersa em uma dialogia.

Para investigarmos a primeira direção referencial vamos nos voltar para a forma arquitetônica do *software*. As palavras, os enunciados e signos constituem essa forma arquitetônica (imagem 08) e estão a serviço de ser-aí, sendo aquilo que podemos indicar como expressão de um pensamento participativo.

Essas interfaces de máquinas requerem, para si, a palavra⁹³ pois é a partir da relação que o ser-áí mantém com a palavra, alocada dentro da interface dos *softwares*, que os usos do instrumental da técnica podem se tornar viáveis. A palavra serve, assim, à instrumentalidade, pois é o instrumental da técnica.

Imagem 8 – Interface do *Software* Facebook em 2019

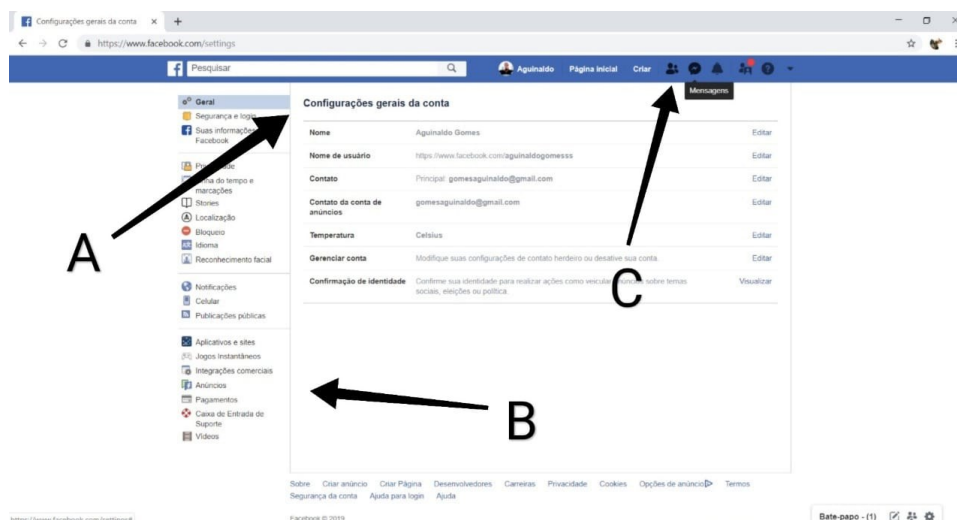


Foto disponível: arquivo pessoal.

Se a palavra é o instrumental da técnica, e levando-se em consideração o modo pelo qual a máquina é posta para funcionar, é possível dizer que essas palavras funcionam como ponto de contato entre duas consciências: o eu que fez a máquina e o tu que faz usos da máquina. Esse é modo natural da máquina, do *software*: para que o ser-áí, o homem, possa utilizar a ferramenta da técnica informática, faz-se necessário que ele possa guiar os usos através das palavras, enunciados e signos não-verbais que estão compondo a forma arquitetônica do *software*.

Assim, as formas (palavras, enunciados, signos, etc) através dos quais a linguagem se manifesta nessas máquinas, são tomadas não como coisas no mundo, mas como palavra dialógica, uma vez que a palavra é constitutiva de um movimento básico do homem, da sua existência. Buber (1982, p. 56) ao tratar da questão da palavra dialógica vai alertar para esse movimento básico. Para o filósofo, “o movimento básico dialógico consiste no voltar-se-para-o-outro”. É isso que é possível desvelar quando olhamos para a interface homem-máquina do *software* (imagem 08). Essa interface está carregada de linguagem, seja a linguagem verbal tal como o enunciado “*Configuração geral da conta*”, visto na imagem 08 (A), quanto os signos não-verbais, como o encontrado em 08 (C). Assim, o que se verifica,

⁹³ e aqui tomamos enquanto palavra não apenas o material linguístico em sua forma verbal mas todos os signos que compõem a linguagem humana

ao se desvelar a linguagem na arquitetura do *software*, é o elemento básico que permite o encontro com um *outro*, que é também constituído pela linguagem e que faz usos da linguagem.

Esse voltar-se para o outro durante o processo de uso de *software* é mediado pela palavra viva. A palavra viva, como já afirmara Bakhtin (1997), em *Para uma filosofia do ato*, não reconhece um objeto como algo totalmente dado, pois o simples ato de reconhecer a palavra como palavra, significa que já assumimos uma certa atitude valorativa em relação a ela. Deste modo, as palavras que estão presentes na forma arquitetônica dos *softwares* permitem, ao ser-aí, ter, com a coisa, uma experiência singular que se constitui no momento constitutivo do uso.

A experiência com o *software*, em sua forma arquitetônica, é o que permite, ao ser-aí, torna-se partícipe do acontecimento no digital, pois o ser se revela na experiência com a linguagem, sendo que a experiência com o digital é também dada e mediada pela linguagem. É possível, pois, dizer que essas palavras, esses enunciados concretos, que formam a arquitetura do *software*, guardam, em si, marcas da presença de um outro sujeito.

Essa intuição nos é dada *a posteriori*, pois fundamenta-se, justamente, no fato de que as palavras lançadas no mundo não vieram do éter, mas que foram enunciadas por alguém. Dito de outro modo: durante o processo do fazer da técnica, da produção do *software*, sujeitos historicamente situados utilizaram a linguagem em suas várias manifestações para, a partir dela, desenvolver o produto *software*. A distinção básica aqui reside na orientação que essa observação nos fornece: essas palavras e enunciados, deixados nos *softwares*, pelos sujeitos, durante o processo de fabricação, promovem o encontro de um Eu com um Tu que, de forma objetiva, se realiza na esfera da intersubjetividade.

A partir desse ponto de vista, é possível pressupor que esses enunciados e palavras, percebidos nas interfaces dos *softwares*, abrem a possibilidade para a manifestação da presença de outrem. Essa presença deixa-se notar na forma composicional da linguagem, nos enunciados concretos presentes na estrutura do *software* e que compõem sua forma arquitetônica. Poderíamos dizer que essa máquina, o *software*, é produto da linguagem humana e a linguagem revela, em sua forma básica, a presença do ser. Para ampararmos essa pressuposição é preciso retomar o que entendemos por *palavra*.

A palavra é tomada aqui tal como compreendida por Bakhtin (2003) e Buber (1982), ou seja, ela está impregnada do princípio dialógico.

Para o filósofo russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin (2003), a palavra não é um signo vazio. Ao contrário, a palavra é constitutiva da língua e, por isso mesmo, é capaz de guardar certa significação. No dizer de Bakhtin (1997, p. 311): “a significação da palavra se refere à realidade efetiva nas condições reais da comunicação verbal. É por esta razão que não só compreendemos a significação da palavra enquanto palavra da língua, mas também adotamos para com ela uma atitude responsiva ativa (simpatia, concordância, discordância, estímulo à ação)”.

Já para filósofo, escritor e pedagogo, austríaco, naturalizado israelita, Martin Mordechai Buber (1982, p.44), a ação que a palavra desencadeia é permeada pelo princípio dialógico: “aquilo que me acontece é palavra que me é dirigida. Enquanto coisas que me acontecem, os eventos do mundo são palavras que me são dirigidas”. É esse pensar fenomenológico, a respeito da palavra, que nos leva a desvelar que muito mais que formar o todo arquitetônico do *software*, essas palavras, que estão constituindo sua estrutura básica, são, em certo sentido, modos de vislumbrar a presença do que se oculta. E mais, nós só podemos compreender e utilizar o *software* se tomarmos essas palavras enquanto palavras da língua que nos é familiar. Para percebermos isto basta tomarmos como exemplo a forma arquitetônica do *software* Facebook em uma língua estrangeira, como o hebraico (imagem 09).

O que se observa, ao direcionarmos o olhar para a imagem 09, é que dificilmente alguém que não domine o idioma hebraico conseguirá operar com essa forma arquitetônica, mesmo ela sendo uma forma familiar, mesmo possuindo uma natureza comum, mesmo sendo o *software* Facebook.

Imagem 9 – Interface do *Software* Facebook em hebraico

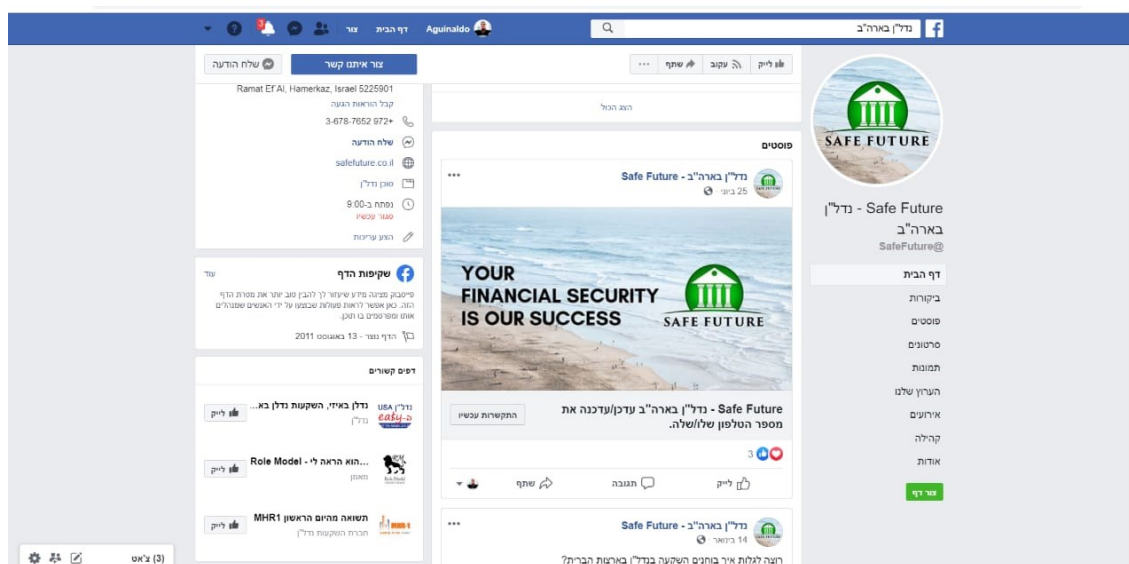


Foto disponível: arquivo pessoal.

O que se oculta nas palavras e nos enunciados concretos que formam a arquitetura do *software* é a presença dos sujeitos que produziram essas máquinas. Essa é uma das possibilidades da era da técnica informática: o poder deixar antever, em sua forma, marcas de presença de quem produziu o objeto. Se retrocedermos no histórico, poderemos perceber isso que estamos a anunciar como verdade aparente. Basta, para isso, pensarmos nos outros instrumentos produzidos pela técnica humana, como por exemplo, o martelo ou o alicate. Esses produtos da técnica humana são ferramentas que servem para fins diversos, tal qual o *software*, mas, ainda assim, nessas ferramentas, dada a sua natureza, não é possível dizer ter nelas presença, ou ainda poder encontrar nelas certo princípio, por mais ínfimo que seja, que nos remeta à linguagem.

A palavra lançada lá na estrutura arquitetônica do *software* é, por constituição, carregada de sentido. O sentido, no entender de Buber (1982), é fenômeno-lógico e se configura como o modo de ser da ação dialógica. Esse é o modo *phainesthai* da palavra quando percebida na constituição arquitetônica do *software*. O que estamos sinalizando, quando desvelamos a palavra, o enunciado, a linguagem, nessas máquinas, é o seu dado mais concreto e singular. Esse processo é correlato da dinâmica Eu-Tu, na medida em que o que se anuncia, se anuncia na linguagem. Dizer ser o *software* e sua interface homem-máquina portadora de algo como o princípio dialógico, a dinâmica Eu-Tu, é ter que considerar que o dialógico não se restringe ao mero material da atividade verbal entre duas pessoas, mas é o modo de ser e do existir humano. Tal como vimos em Ebner (1921), Rosenstock-Huussy (2002), Rosenzweig (1997) e Buber (1982), este último para quem

desde sua origem, toda arte é essencialmente dialógica: toda música é dirigida a um ouvido que não o do próprio músico, toda escultura, a um olho que não é o do escultor; também a arquitetura é dirigida às pessoas que medem a obra. Todas elas dizem, àquele que as recebe, algo que só pode ser dito nesta linguagem única (não um ‘sentimento’, mas um segredo percebido) (BUBER, 1982, p. 60)

O dialogismo, assim entendido, é a instância que se instaura e permeia toda a vida e vivência humana. É a forma natural do ser-homem na vida de fato vivida. As relações dialógicas, como pensa Buber (1982), independem do contato físico entre os interlocutores. A observação, a respeito do dialogismo nas máquinas, só é possível de ser feita se nos afastarmos das diferenças conceituais quanto ao modo de entender o conceito de palavra em Buber e Bakhtin (apud SOUZA, 2017, p. 141): “a diferença surge na medida em que Buber utiliza a categoria *palavra* para pensar a vida e vivência humana em toda sua concretude e Bakhtin a utiliza como fenômeno em que as relações de sentido são produzidas no material linguístico”.

A interpretação do que vimos desvelando até aqui parece repousar na facticidade da existência temporal do homem, na medida em que esse fenômeno desvelado é parte e encontra-se no aí, no mundo da vida. Esse estado do que é posto, na técnica, a linguagem, empiricamente pode acontecer também através dos enunciados concretos como processo resultante do movimento iniciado desde a produção do produto *software*, da máquina. Essa é uma condição dependente e que, em um primeiro momento surge como forma de ofertar possibilidades e condições ao ser-aí de utilizar o instrumental da técnica, de apropriar-se para fazer usos.

Assim, quando observamos a forma arquitetônica do *software*, encontramos nela as marcas da presença de outrem – marcas, como já dissemos, que se materializam nas palavras e nos signos não-verbais presentes na parte gráfica dos *softwares*, em sua arquitetura. É, pois, através desses enunciados e signos não-verbais que a presença que se anuncia pode ser percebida. Além dessa maneira de se manifestar, a presença que se anuncia também faz usos de enunciados concretos. É o que podemos verificar na imagem 10, abaixo:

Imagem 10 – Mensagem de erro na interface homem-máquina do Facebook

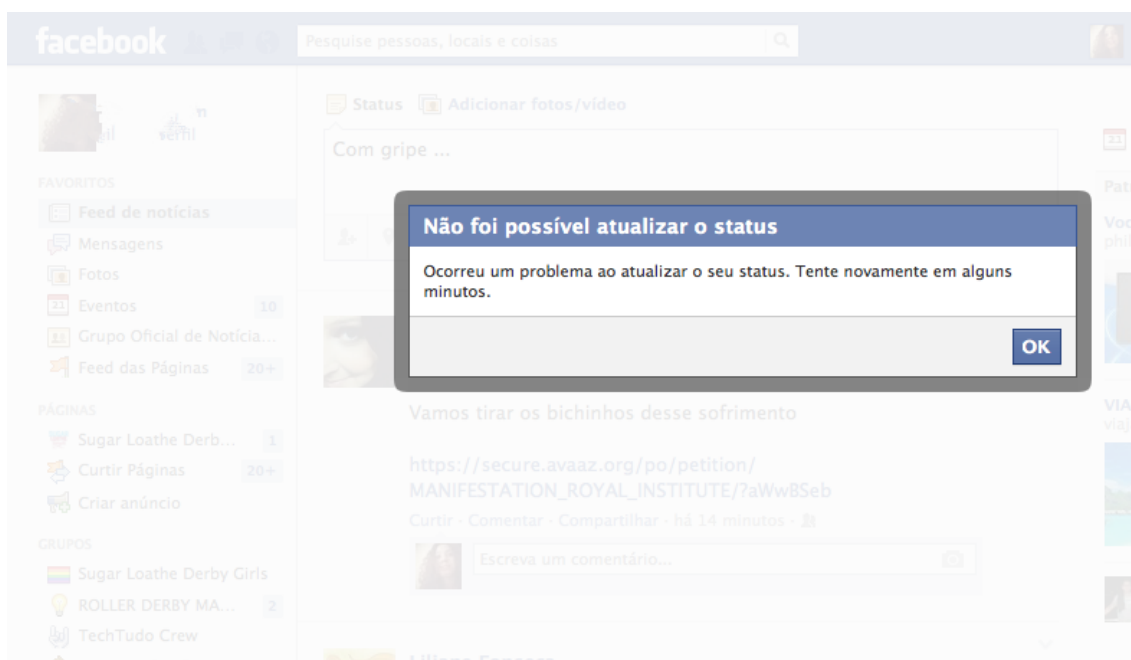


Foto disponível em: http://s.glbimg.com/po/tt/f/original/2013/10/21/screen_shot_2013-10-21_at_10.51.37_am.png

A demonstração da presença, que se anuncia, quando da interação em máquinas digitais, como é o caso do fenômeno que estamos estudando, só pode ser desvelada quando tomamos o fundamento hermenêutico como possibilidade de realização de uma interpretação.

Com isso é possível assegurar, de forma correta, que muito mais do que um simples instrumental da técnica moderna, o *software* é também um fenômeno que é produto de um tempo histórico e que tem, no ser-aí, no homem, seu ponto de partida. Essa observação é importante na medida em que os *softwares*, a partir do século XXI, começaram a perder a interface homem-máquina, baseada em elementos semióticos, e começaram a ganhar uma interface homem-máquina baseada na linguagem natural. Por hora é preciso ainda continuar desvelando o processo de manifestação de ser que se anuncia na técnica. Voltemos para o exemplo anterior, imagem 10, para verificar que, na arquitetura do *software* Facebook, aparece a enunciação 10 (01) que diz o seguinte: "*Não foi possível atualizar o status. Ocorreu um problema ao atualizar o seu status. Tente novamente em alguns minutos*".

No enunciado lançado na interface do *software*, é possível verificar, de imediato, o endereçamento a uma segunda pessoa, o tu. O juízo sintético que traçamos a partir dessa observação funda-se na experiência cognoscente de que é impossível existir um tu sem um eu. Deve-se notar, entretanto, que esse 'eu', do qual o enunciado parte, não está *encarnado* no momento da enunciação, mas se deixa mostrar na presença que se revela.

A partir dessa observação é possível traçar uma outra inquisição que nos possibilite avançar na análise do fenômeno. A pergunta aqui poderia ser assim formulada: o que se revela naquilo que se revela?

Para responder a esta pergunta, é preciso considerar que a técnica é um modo de produzir, e o de produzir é aqui tomado enquanto algo humano. Por conseguinte, o que se revela naquilo que se revela é justamente aquele que produziu o que está posto. Esse *eu*, que é fonte de enunciação (01), manifesta-se na cotidianidade e nos usos do ente *software*. Interpretado desse modo, é possível pressupor que, quando nos referimos às máquinas digitais, ou seja, aos *softwares*, estamos pensando não em um utensílio, mas em algo que foi constitutivo do e pelo ser-aí e com ele compartilha a *pertença*. O sentimento de *pertença* é a base da presença de ser-na-técnica que se evidencia a cada ato de linguagem.

Claro que aqui, quando nos referimos à presença, como algo manifesto, não estamos dando, ao vocábulo presença, a mesma significação de *presença* enquanto condição ontológica do Ser, mas sim sinalizando que essa *presença* ontológica, o Ser, se deixa perceber nas máquinas. Essa experiência é dada pela reciprocidade da ação interior (SOUZA, 2017) que está posta nos elementos verbo-visuais (nas palavras, enunciados, nas imagens que estão nas interfaces de *softwares*). Ainda assim essa presença, percebida na interface, não deve ser

confundida com os usos da linguagem que o ser-aí faz quando se apropria do instrumental, do *software*, na vida fática.

A diferença perceptível entre esses dois modos de manifestação da linguagem (no *software* e através dos sujeitos que utilizam o *software*) surge na medida em que os signos que formam a arquitetura do *software* divergem de forma significativa das outras formas de manifestação da linguagem em ambiente digital, como por exemplo, da linguagem utilizada pelos sujeitos para as conversações através do campo comentários no *software* Facebook. Essa é nossa segunda direção referencial.

Dessa observação, a respeito da manifestação da linguagem, no digital, é possível dizer que, enquanto os elementos sógnicos, presentes nas interfaces, possuem forma e função, fato que possibilita o manuseio dessas máquinas (os *softwares*), os signos verbo-visuais utilizados pelos usuários não interferem diretamente no funcionamento da máquina.

É isso que podemos verificar na imagem 11, abaixo. Nela é possível notar que o que nomeamos por forma arquitetônica permanece como projetada pelo ser-aí mesmo com os usos de outros. Isso pode ser verificado quando olhamos para o lado esquerdo (11 A) e percebemos os enunciados “publicações de”, “tipo de publicação”, etc. Isso também pode ser verificado quando olhamos para a horizontal (11 B) e verificamos os enunciados “Tudo”, “Marketplace”, “Publicações”, “Pessoas”, etc. Ou ainda quando olhamos para a linguagem não-verbal e constatamos alguns ícones, como a representação de duas pessoas, a representação de uma caixa de diálogo, o sino, etc. Todos esses elementos constitutivos da linguagem, quando estão postos para formar a arquitetura do *software*, possuem, além de um significado, uma função. Tal função é dada pelo ser-aí que projetou esse ambiente e é o que permite, ao ser que utiliza essa ferramenta, estabelecer, com ela uma relação.



Foto disponível: arquivo pessoal.

Morson & Emerson (2008), ao tratarem do conceito de *palavra*, na filosofia dialógica de Bakhtin, advertiram algo que pode ser correlato, em nível parafrástico, do que estamos sinalizando. Segundo os autores: “a palavra pode ser revestida de uma técnica e restaurada numa tipologia sem nenhum perigo de mecanização, porque agora a tipologia diz respeito não aos dispositivos, mas às vozes” (MORSON & EMERSON, 2008, p.101). Em relação ao que foi dito, quando do desenvolvimento de um pensamento acerca do dialógico, é possível traçar, a partir desse pensamento, algo correlato ao que percebemos quando nos debruçamos sobre o fenômeno *software*: nas formas de linguagem que aparecem na interface homem-máquina dos *softwares*, (as palavras, os enunciados e signos não-verbais, a linguagem), são revestidas de uma técnica que permite, a esses modos de manifestação da linguagem, operarem uma função. Essa função, como se sabe, pode ser dada para fechar ou abrir algo, salvar para acessar depois, aumentar ou diminuir o que está sendo visto, etc.

Parece ser, pois, dentro dessa interface que o ser-aí, que utiliza a máquina, atualiza o que lhe é dado, como algo dado na dinâmica enunciativa-discursiva. Ainda assim, esse algo dado, enquanto forma acabada, possui certas determinações. Buber (2001), ao tratar da questão do experienciar algo, fez uma ponderação interessante e que pode servir para pensarmos nisso que estamos assinalando:

Eu não posso experienciar ou descrever a forma que vem ao meu encontro; só posso atualizá-la. E, no entanto, eu a contemplo no brilho fulgurante do face-a-face, mais

resplandecente que toda clareza do mundo empírico, não como uma coisa no meio de coisas inferiores ou como um produto de minha imaginação, mas como o presente. Se for submetida ao critério da objetividade, a forma não está realmente "aí"; entretanto, o que é mais presente que ela? Eu estou numa autêntica relação com ela; pois ela atua sobre mim assim como eu atuo sobre ela. (BUBER, 2001, p. 11)

A arquitetura do *software* parece ser, pois, o elemento que permite, ao ser-aí, estabelecer relação com a máquina, percebê-la como uma coisa. Essa construção da percepção de coisa como coisa é manifestada através de formas de presença de outrem, que guiam as ações do ser-aí que utiliza essa máquina.

Assim, essas formas de presença, como já procuramos esclarecer, estão materializadas tanto nas palavras e enunciados quanto nos elementos não-verbais (os signos). É possível falar, então, de um processo de hibridização – termo utilizado por Bakhtin (2002), e que aqui é tomado como uma aproximação entre o que o filósofo disse, quando pensava o dialogismo, e o que percebemos na atualidade do hoje –, na medida em que a própria manifestação da presença que se anuncia na interface (o eu) relaciona-se com o ser-aí (o tu) que utiliza a máquina. Nas palavras de Morson & Emerson (2008, p.357), “na hibridização apenas um discurso está presente de forma explícita; o outro discurso dialogizante é percebido nos seus efeitos sobre o primeiro. É visto como a linguagem do outro a partir da qual se produz a imagem da primeira linguagem, mas não é ele próprio diretamente visível”.

Assim, a presença de outrem, nas interfaces homem-máquina dos *softwares*, é o que possibilita a própria utilização dessas máquinas. É, pois, a partir da interação com as formas de linguagem, que estão presentes nessas máquinas, que o *outro* (a pessoa que utiliza o instrumental do *software*), passa a operar o instrumento *software*, assumindo assim, um caráter de responsividade com a própria forma arquitetônica durante a dinâmica do uso. Podemos afirmar, pois, que é na forma arquitetônica que o ser-aí, encarnado nos seres humanos, na vida fática, produz linguagem.

Ainda assim, o que se observa, quando olhamos para os diversos *softwares* que existem no mundo da vida, é que a arquitetura não é um simples local de manifestação da linguagem, já que uma mudança, nessa forma, modifica a própria possibilidade de manifestação da linguagem. Isso pode ser percebido quando pensamos em *softwares* com funções diferentes, como por exemplo, uma página na rede social *Facebook* e a página do

Google Maps. Enquanto na primeira, a forma arquitetônica, além de interagir com o ser-aí, possibilita que esse mesmo ser-aí possa enunciar e se relacionar com outrem, a partir do digital, no segundo caso, o que temos são apenas formas de manifestação da presença de ser na máquina, no *software*, que envia para o ser-aí certas informações tais como: o fluxo de veículos no trânsito, dicas sociais de bares e restaurantes, etc. Embora em ambos os casos a linguagem esteja manifesta, é apenas no primeiro caso que existe a possibilidade, de fato, de usos do instrumental para estabelecer comunicação com outrem e de participação em trocas verbais.

A síntese do que vimos sinalizando até agora pode ser assim estabelecida: 1) as formas de linguagem presentes nas interfaces homem-máquina, dos *softwares*, podem ser percebidas como formas de presença de outrem; 2) o ser que enuncia, no digital, e que interage com outrem, no digital, o faz a partir da forma arquitetônica do *software*; é através das formas de linguagem (palavra, enunciados, elementos verbo-visuais, signos etc) que o ser-aí – que utiliza a ferramenta computacional –, pode operar a máquina (o *software*), de forma concreta. Essa interface, ou como nomeamos, essa forma arquitetônica, permite o processo de interação possível. Por interação possível entendemos aqui o que a máquina permite, ao ser-aí, fazer, limitando os seus usos. Um exemplo de interação foi dada *a posteriori* quando colocamos, em evidência, dois *softwares* distintos: uma rede social e o *Google Maps*.

Os elementos relacionados com o processo de interação homem-máquina são, em sua maioria, constituídos por linguagem humana, por palavras e elementos semióticos. Essas formas de linguagem (Imagem 12 A) que encontramos no *software* são deixadas pelo ser-aí que projetou, desenvolveu o produto *software*. Elas funcionam como pontos dialógicos, enunciações de um outro sujeito, nas quais o ser-aí, que está utilizando a máquina, é capaz de perceber como uma enunciação de outrem e, a partir desse ponto, tomar uma decisão, ter uma atitude responsiva ativa.

Imagem 12 – Aviso dado na interface homem-máquina do Facebook



Foto disponível em: https://lucianolarossa.com/wp-content/uploads/2018/07/IMG_6435.png

É assim que ser-áí, ao receber uma mensagem dada pela na interface da máquina “*A aplicação Instagram gostaria de publicar no Facebook por ti. Quem pode ver as publicações de Instagram na tua cronologia?*” a compreende como uma enunciação de outrem nas palavras de outrem e, a partir desse ponto, é convocado a tomar uma atitude responsiva ativa, escolhendo, no momento da enunciação, se permite (*ok*) ou não (*Agora não*), o que se anuncia. Essa forma de manifestação de linguagem, que é evidenciada na interface do *software*, não é neutra, pois tem, como fonte de enunciação, um outro ser de linguagem que, em dado tempo histórico, projetou o *software*. É, pois, através das manifestações de linguagens, seja em forma de signos não-verbais ou de palavras e enunciados, que o ser-áí consegue utilizar a máquina.

O exemplo dado acima diz respeito ao *Facebook*, mas a proposição é geral, ou seja, é possível dizer que as marcas da linguagem de outrem estão em todos os *softwares*, uma vez que todos eles são

constituídos do mesmo material de base. É assim que na interface homem-máquina do Gmail.com podemos encontrar também uma enunciação (13 A) enviada através da interface homem-máquina, e que é dirigida a um terceiro, o tu do diálogo. Essas marcas de linguagem, que estão presentes nas interfaces dos *softwares*, além de constituírem o próprio *software*, são formas de manifestação da presença de outrem, a presença que se anuncia através da técnica.

Imagem 13 – Interface homem-máquina do gmail. Módulo spam



Foto disponível: arquivo pessoal.

O que podemos observar, quando desvelamos a presença do ser, na técnica informática, é que essas formas de presença de ser diferem radicalmente do material linguístico que é deixado pelo ser-aí que utiliza o *software* durante o processo de uso dessas máquinas, como podemos verificar, abaixo, na imagem 14 (A). Ou seja, a linguagem manifesta-se no *software*, na máquina, em dois níveis: no primeiro nível ela constitui a própria máquina, é parte dela e é o elemento que a faz funcionar. No segundo nível ela aparece quando dos usos dessa máquina por outrem. Desse segundo nível nascem as

manifestações de linguagem no digital que, em sua natureza básica, são frutos da heteroglossia dialogizada⁹⁴. Na medida em que o ser-aí utiliza essa máquina digital, o *software*, o faz tendo por base as marcas de linguagem deixadas na interface homem-máquina por outro ser-aí, aquele que arquitetou a máquina, tal como podemos verificar na imagem 14 (B). Poderíamos dizer que ser-aí, ao utilizar o instrumental do *software*, encontra-se também ele em análise, participando de um diálogo, na medida em que as marcas da presença de outrem, em forma de linguagem, servem de guia para a maneira pela qual ele pode utilizar esta máquina.

Imagem 14 – Interface homem-máquina da página da SEDUC/PE

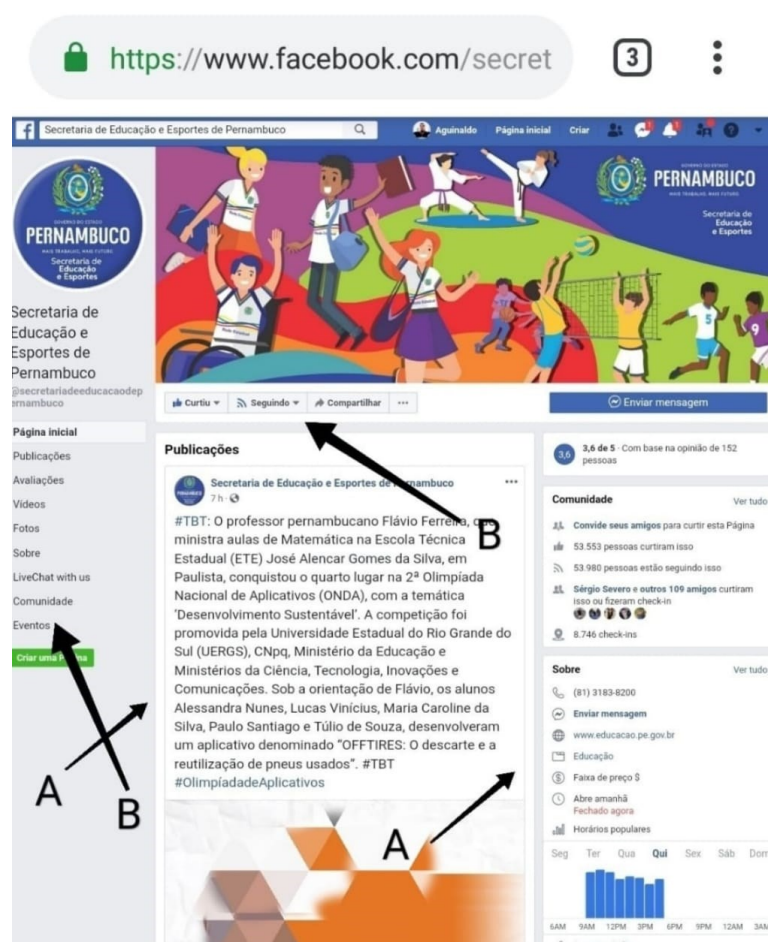


Foto disponível: arquivo pessoal

⁹⁴ Em Bakhtin (2002), pluralidade de vozes.

Bem diferente de qualquer máquina inventada pelo homem, no *software*, o ser-aí consegue, além de utilizar o instrumental, enunciar a partir dele. É justamente isso que verificamos em 14 (A), pois é nesse local que o ser-aí, que está utilizando a máquina, o *software*, consegue estabelecer relações através da linguagem em uso. Ao que tudo indica, qualquer um que viva neste século reconhece que, nas interfaces homem-máquina dos *softwares*, existem espaços para que se enuncie em forma de linguagem.

Essa consciência de algo, como algo dado, abre a possibilidade de usos que o ser-aí pode fazer a partir da apropriação da ferramenta que a técnica informática oferece. Poderíamos falar que esses espaços nos quais o ser-aí pode enunciar, assemelham-se a um cenário, um local no qual a enunciação aparece. É a partir desse cenário construído, que as enunciações, as trocas verbais e os discursos, deixam-se *mostrar*. É neste ambiente, em que o ser-aí pode enunciar, que os gêneros discursivos surgem. É comum o caso de tomarem o gênero como o local no qual a enunciação se manifesta, como é com o caso do *blog* e do *e-mail*, em que o gênero é sinonímia do próprio *software*.

Assim, a arquitetônica do *software*, sua interface, como já aludimos, é aquilo que permite que o ser-aí se comunique com ele. Nessa arquitetônica, as formas de linguagem, que formam e dão forma ao *software*, são percebidas não como palavras amorfas em estado de dicionário, mas como aquilo que permite o uso e o manuseio do instrumental da técnica. Dito isso, é possível pressupor que, para que haja esses usos e manuseios, além de perceber as palavras, como palavras da língua, é necessário que o ser-aí estabeleça com ela uma certa relação. Assim, é comum, ao olharmos para a interface do *software*, encontrarmos, nela, palavras que funcionam como metáforas, como por exemplo, a metáfora da pasta, da janela, do maximizar, do abrir ou fechar um *software* etc. As metáforas são os elementos linguísticos que permitem, pois, ao ser-aí tomar o *software* como algo conhecido, algo familiar.

A interpretação, formulada até aqui, a respeito das máquinas digitais, dos *softwares*, comporta, como já sinalizamos, um princípio vital: a presença que se anuncia na própria técnica. Sem considerar essa presença que se anuncia não é possível intuir que o outro consiga perceber a máquina, o *software*, como um todo acabado, e consiga fazer o que é necessário para que se possa tomar esse objeto como algo realmente funcional. Essa forma de presença de outrem é, pois, o material que constitui o impulso necessário, é o que se adensa, para que o

ser-aí, que utiliza esse *software*, possa interpretar seu todo arquitetônico como palavra que guia os seus usos.

Uma vez colocado em evidência que a linguagem manifesta-se no fenômeno *software*, tanto na sua forma arquitetônica quanto nas dinâmicas de uso por outrem, vamos conduzir nossa atenção para a memória nas materialidades digitais. O caminho que iremos trilhar, aqui, será fundamentado em duas intuições categoriais: a primeira, de que o *software* seja um fenômeno que, no digital, permite a manifestação do fenômeno linguagem; e, a segunda, de que a memória seja dependente da linguagem para se manifestar. Por conseguinte, essa memória só poderia ser percebida, no digital, se tomarmos o *software* e a linguagem como elementos-guias para a compreensão prévia.

4.3 A MEMÓRIA NAS MATERIALIDADES DIGITAIS

Depois que verificamos que a apreensão da diversidade dos fenômenos é sempre sucessiva, (KANT, 1994), pudemos submeter a intuição do aparecimento da memória-acontecimento nas materialidades digitais ao fato da existência vinculante entre o *software* e a linguagem. Essa interdependência entre as existências dos fenômenos e suas representações, como coisas que se deixam mostrar, são distintas entre si, e é por esse motivo que pudemos dizer que há, no fenômeno *software*, e no fenômeno linguagem, certa interdependência, mesmo que, em síntese, operem como coisas distintas. Por exemplo, para que possamos tomar a existência da linguagem, em ambiente digital, como um fenômeno dado, é preciso, todavia, ter de considerar que o *software* existe e que ele possibilita a manifestação do fenômeno da linguagem.

O *software* é, pois, o fenômeno que inaugura o evento chamado de *era digital*. A apreensão desse evento, no histórico, é o fator que nos permite apreender o fenômeno da linguagem e a condição de possibilidade que nos remete diretamente para a memória-acontecimento no digital. Não obstante, para chegarmos a esta constatação fez-se necessária uma tomada de consciência de que foi justamente no decorrer da apreensão desse fenômeno – o *software*, que tornou-se, possível, desvelar também um outro fenômeno: a *memória-acontecimento*.

Assim, como já havíamos pressuposto anteriormente, os níveis nos quais a memória-acontecimento aparece, nas materialidades digitais, podem ser tomados como correlatos da presença do ser, nas máquinas, na medida em que tais memórias evidenciam, decisivamente, a presença de outrem, no digital. Por conseguinte, o posicionamento que assumimos, nesse estudo, como verdade apodítica, tem sua substancialidade quando direcionamos nossa atenção para as formas composicionais acabadas nos enunciados concretos que formam a parte arquitetônica do *software*, ou ainda, as marcas de linguagem que se materializam nas interações através de *softwares*, nas interações feitas por outrem, durante o processo de interação, no ambiente digital.

Portanto, o caminho metodológico percorrido até aqui nos leva a considerar que tanto a memória-acontecimento dada pela máquina, quanto a memória-acontecimento, deixada pelo ser-aí, em processo de interação, através da máquina, só podem se realizar por meio de uma síntese temporal. E foi justamente a interpretação dessa síntese, que se tornou possível através de uma hermenêutica do ato de apreender o que está à luz ou ainda, daquilo que se mostra no fenômeno, que nos permitiu desvelar a memória-acontecimento que se manifesta no digital.

Isto que estamos colocando em evidência pode ser percebido quando apreendemos a máquina, o *software*, não como um simples ente que é produto da técnica informática, mas como o ente no qual a linguagem humana é a força motriz que permite o próprio funcionamento da máquina. O que dissemos pode ser empiricamente apreendido ao direcionarmos a atenção para a representação do *software Facebook*, tal qual visto na imagem 15. Nela, é possível percebermos que a máquina, o *software Facebook*, em um dado tempo histórico, faz o resgate de uma publicação (15 A) à qual é enviada para o ser-aí que com ele interage em determinado tempo-espço. É isso que se verifica em 15 A, onde lê-se: “*Sua foto de 2015 com mais comentários...*”. O dado relevante aqui é que essa enunciação não é do ser-aí que faz usos do *software*, mas do próprio *software* que resgata, dos dados guardados em sua mecânica, certo acontecimento, julgando-o ser relevante para o ser-aí.

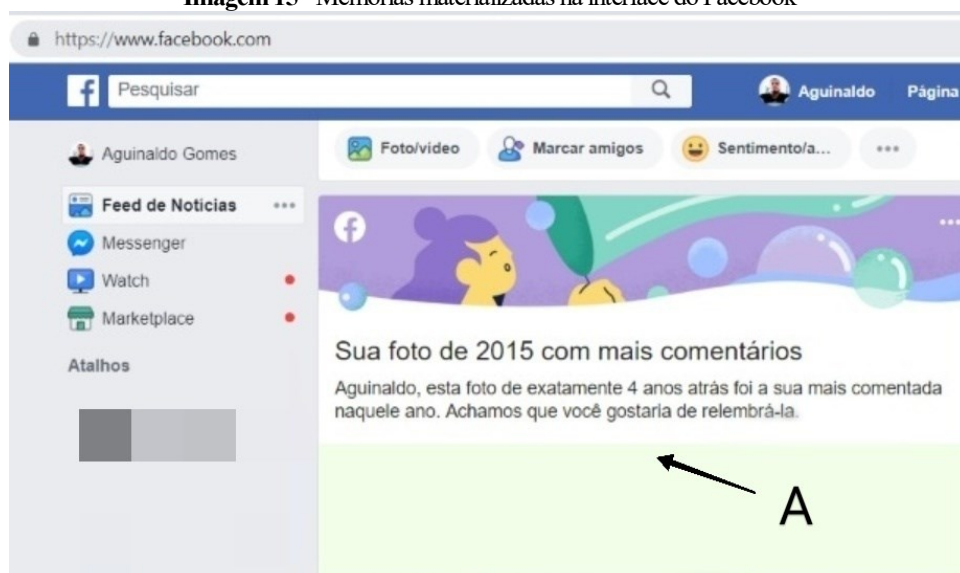
Imagem 15 - Memórias materializadas na interface do Facebook

Foto disponível: arquivo pessoal

Essa memória dada pela máquina é uma memória apreendida e guardada no próprio digital, em forma de dados e, em certo tempo, é resgatada e apresentada ao ser-aí como uma memória a ser lembrada. Embora guardada em forma de dados, essa memória carrega, em si mesma, um traço de subjetividade. Isto significa que o que está guardado, no digital, em forma de dados, possui, na sua própria constituição, marcas do ser que se deixam perceber quando esses dados são resgatados. Como já demonstramos anteriormente, ao anunciar a memória-acontecimento, para o ser-aí que está em processo de interação, no digital, o *software* encarna o eu da linguagem. O que determina o sentido interno que essa memória-acontecimento, fornece, é o entendimento de que ela pertence ao ser-aí e só pode ser atualizada pelo ser-aí.

O entendimento dessa questão pode ser elaborado a partir da inquisição a respeito do envio da memória. O que produz a impressão de que o *software* está enviando memórias para ser-aí? Seguramente, o que produz tal impressão tem seu alicerce no movimento que o *software* faz, movimento que, em boa medida, pode ser comparado a um ato de vontade e que pode ser tomado enquanto uma enunciação de outrem. É o que verificamos na imagem 16 B, ao nos depararmos com a enunciação “*Esperamos que goste de recordar suas lembranças...*” dada na arquitetônica do *software*. Dizemos ser essa memória não acabada, porque, embora tenha sido ofertada pela máquina, em dado tempo (imagem 16 A), ela só se torna memória, para o ser-aí, na medida em que o ser-aí a toma enquanto tal.

Imagem 16 - Memórias na interface do Facebook



Foto disponível: arquivo pessoal

A determinação instrumental da técnica informática permite que essa memória dada pelo *software Facebook* possa ser compartilhada com os outros utilizadores, através do recurso *compartilhar*, que é encontrado na arquitetura do *software*. Poderíamos dizer que tal memória é produtiva, aos moldes de como já evidenciou Bakhtin (1997), quando tratava da memória estética. A memória torna-se produtiva na medida em que ela leva o homem, o ser-aí, a um novo nível na existência. Levar o homem a um novo nível, na existência, significa para nós, aquilo que permite, ao homem, responder, atualizar, interagir ou mesmo produzir discursos a partir das suas próprias memórias ou das memórias de outrem.

Assumir que as memórias, nas materialidades digitais, sejam dadas pela máquina e constituintes de um ser de linguagem, assumir que tais memórias possam ser resgatadas e atualizadas nas dinâmicas enunciativa-discursivas dentro de um *software*, é ter que considerar que há, nessas memórias, certas posições axiológicas em que as relações intersubjetivas constituem uma das maneiras pelas quais a linguagem se manifesta no digital.

Tais relações podem ser verificadas no tempo presente quando das interações no digital, pelo ser-aí. A memória-acontecimento, nas materialidades digitais, é, pois, atualizada

pelo ser-aí, em determinado tempo-espaço. Essa memória é carregada de valor e é isto que permite ao eu, resgatar seus próprios discursos ou aqueles de outrem, e assumi-los enquanto seus.

Considerando o tempo como fator determinante para construção da memória-acontecimento, podemos intuir que as memórias enviadas pela máquina, ao ser-aí, são também determinadas pela temporalidade. Assim, toda a memória parece ter seu alicerce no tempo, sendo o tempo o fator que permite, à máquina, intuir que o ser-aí está pronto para receber a memória guardada. A causa motriz que permite essa percepção da máquina, percepção de que, em um dado tempo histórico, existe uma memória que pode ser ofertada, reside na sua forma mecânica, naquilo que de mais mecânico existe nas máquinas digitais.

Mas mesmo essa causa mecânica é dependente da arquitetônica. Isto implica dizer que tanto as memórias-acontecimento, deixadas pelo ser-aí, quanto as memórias dadas pela máquina, são aqui tomadas como determinações de um ser de linguagem que pode deixar-se notar nas representações e interações que são estabelecidas no digital.

Essa percepção é possível de ser tomada se nos detivermos na intuição empírica de que a linguagem humana é o que constitui a máquina digital. Para supor isto é necessário admitir que as máquinas, os *softwares*, não são entes vazios no espaço e no tempo, mas se enlaçam, com o próprio ser-aí, durante o processo de fabricação. A esse processo chamamos de técnica. É a presença do ser, na técnica, que nos permite determinar o *software*, a máquina, não como simplesmente um objeto, mas como uma coisa que se relaciona com o homem: ser-coisa aqui significa portar mais que uma simples determinação instrumental.

Assim, a memória que a máquina carrega e oferece, na forma arquitetônica, só pode ser atualizada no momento em que ela é ofertada ao ser-aí, ou seja, as determinações da técnica ainda não permitem, no nível em que estamos analisando o *software* (na fase da interface gráfica), que esse *software* manipule memórias ou mesmo crie memórias novas a partir de uma memória já-dada. Ainda assim, é mister atentar para o fato do processo de evolução da técnica informática.

A evolução da técnica é o que permite, ao *software*, abandonar a interface gráfica e se relacionar com o ser-aí-humano a partir da linguagem natural. Nesses casos já é possível

falarmos em memórias que são criadas e manipuladas pelas máquinas. Tais memórias funcionam para que a própria máquina possa interagir com o ser-aí e com outras máquinas de maneira natural. O processo correlato dessa evolução, no fazer da técnica, relaciona-se com a inteligência artificial. Ainda assim esse evento, evidenciado a respeito das interfaces baseadas em linguagem natural, embora instigante, não constitui o escopo desse trabalho. Por esse motivo, aqui apenas registramos, para fins de desenvolvimento futuro, tal ocorrência.

Para uma análise das questões que norteiam o aparecimento das memórias nas interfaces gráficas, vamos nos deter, em um primeiro momento, nas memórias deixadas pelo objeto *software*. Para isso é preciso voltar à questão inicial de que esse fenômeno, o *software*, em nada se assemelhe a qualquer outra máquina criada pelo homem. O ponto determinante, aqui, surge na medida em que essa máquina aparece, na sociedade, a partir da linguagem humana, e é a linguagem, ela mesma, que permite o funcionamento da máquina. É o fato do *software* ser constituído por linguagem que nos permite dizer que, ao incorporar os modos de ser do ser-aí, na experiência do digital, a máquina funciona aos moldes de um cérebro que tudo guarda e que tudo pode resgatar em determinado tempo.

O tempo da memória dada pela máquina é um tempo abstrato na medida em que ele é ofertado sem relação com qualquer outro aspecto temporal acabado, exceto o próprio marco da temporalidade. Isso podemos conhecer, *a priori*, posto que tal intuição contém o tempo, a condição pela qual a possibilidade da existência, da memória, torna-se real.

Mas a própria condição do tempo que, julgado pela máquina, não deve ser tomado em seu sentido temporal abstrato: ele tem de ser pensado como processo de interpretação de dados que se correlacionam em dado tempo-espaco e que provocam a ilusão de ser temporal. Isso pode ser entendido se pensarmos que o ato que a máquina provoca é um processar através da sua forma mecânica, seus algoritmos, o momento temporal exato em que uma memória foi constituída, no digital e, a partir desse ponto, enviada para o ser-aí, em outro espaco-tempo em que tais memórias, outrora, foram guardadas. O tempo, nesse caso, e seu sentido temporal abstrato, aproxima-se mais do tempo de *chronos*⁹⁵ e não do tempo de *kairós*⁹⁶.

⁹⁵ O tempo do relógio

⁹⁶ O tempo certo, o momento, o justo momento oportuno em que as coisas acontecem.

Assim, a determinação que leva a máquina, o *software*, qual memória enviar para o ser-aí, é correlata da técnica que permite o próprio funcionamento da máquina. O entendimento desse fato acontece por meio da apercepção da possibilidade do fazer da técnica, que é o fator determinante para o funcionamento da máquina no digital.

Mas mesmo quando falamos desse fator, da forma mecânica, não podemos desconsiderar que, para que essa mecânica possa funcionar faz-se necessário que ela se relacione com a forma arquitetônica, pois é na forma arquitetônica que as informações da mecânica irão aparecer: tanto a mecânica do *software*, ou seja, seu algoritmo, quanto a arquitetônica, ou seja sua forma gráfica, composta por signos, são dependentes uma da outra pelo princípio da reciprocidade da relação.

Podemos dizer que a mecânica e a arquitetônica fazem parte de uma ação recíproca que atuam de forma simultânea, fato que caracteriza a máquina, o *software*, como uma coisa singular na história da técnica humana. Dizer ser a forma mecânica e a arquitetônica, coisas simultâneas, é ter de considerar que elas existem, ao mesmo tempo e a um só tempo.

Embora o ser-aí que utiliza o *software* não tenha consciência dessa mecânica, ele seguramente guarda consigo a intuição, diríamos, rudimentar, de que a coisa funciona ou não funciona. Esse conhecer da dinâmica do *software* é correlata da atualidade, pois parte de um conhecimento a posteriori, ou seja, é fácil perceber, na atualidade, que qualquer um que, neste século, utilize *softwares*, saiba que ele pode servir ou não servir para algo. O dizer servir ou não servir, trata-se, na verdade de uma intuição sobre um algo mais que é percebido nessas máquinas: sua estrutura mecânica. Isso podemos conhecer, *a priori*, posto que tal intuição contém a condição pela qual a possibilidade da existência da memória torna-se real, ou seja, o tempo.

Todos os fenômenos que aparecem, no digital, sejam as interações através do digital, sejam as formas composicionais dos enunciados ou mesmo os gêneros da esfera digital, são dependentes dessa dinâmica e das influências recíprocas entre a mecânica e a arquitetônica do *software*. Apontar para uma dessas partes constitutivas da máquina é esclarecedor na medida em que podemos nos mover no sentido de encontrar os modos de existir do que se aparece no digital. Aquilo que aparece no digital, a memória-acontecimento, por exemplo, tem sua existência determinada na relação entre a mecânica e a arquitetônica, e não apenas com aquilo

que a experiência do ser-aí determina. Entendemos essa relação como a coisa possível que permite olharmos para o fenômeno *software* e encontrarmos nele certa singularidade.

Uma vez colocado em discussão as manifestações a respeito dessa memória-acontecimento, que aparece na arquitetura do *software*, e considerando que essa memória, enviada pelo *software* é, em boa medida, dotada de traços de uma memória humana que, em dado tempo-espaço, esteve alocada no digital, vamos nos deter, a partir de agora, nas memórias que são produzidas pelo ser-aí que utiliza o instrumental da técnica informática. Tais memórias, como poderemos notar, são apreendidas e produzidas, no digital, a partir do aparecimento do *software* na sociedade moderna.

Desse modo é possível dizer que se quisermos saber o que é a manifestação da memória, no digital, é preciso voltar para a questão da linguagem que, de forma análoga, nos indica dois movimentos iniciais: o primeiro movimento já foi por nós evidenciado. Trata-se da manifestação da linguagem na arquitetura do *software* e na possibilidade do *software*, através de formas composicionais de linguagem, enviar memórias para o ser-aí. Para chegarmos a essa conclusão, como vimos argumentando, foi preciso tomar o *software* não como objeto, mas como alguma coisa que guarda, em si, certa presença que se anuncia na manifestação da linguagem, no digital.

Assim, a nossa compreensão a respeito da memória-acontecimento parece encaminhar-se para a linguagem: não a linguagem que constitui o *software*, e que permite, ao *software*, possuir certa forma composicional. Mas a linguagem que o ser-aí utiliza para manter relações sociais em ambiente digital. O nosso primeiro passo, para essa observação, é necessariamente dado levando-se em consideração a memória que é ofertada pela máquina. Isto pode parecer um retroceder, mas é de fundamental importância para apontarmos as marcas de memórias percebidas no *software*.

Assim para atentarmos para o aparecimento da manifestação das memórias no digital é necessário voltar para a questão da técnica informática. Embora essa questão da técnica não possa ser tratada apenas tendo por base a sua manifestação, é possível dizer que foi somente a partir da manifestação da técnica moderna que o homem, na modernidade, passou a se relacionar com os *softwares*.

A técnica, como já demonstrou Spengler (2010 p.26) “não deve ser compreendida como inseparável dos instrumentos. O que importa não é como se fabricam as coisas, mas o que fazemos com elas”. De modo correlato, é possível dizer que o que importa, quando olhamos para a memória que ser-ai produz ou mesmo as memórias que ser-ai tem contato, a partir do *software*, é o modo como acontece a apropriação da memória-acontecimento, no digital. Esse contato e essa apropriação de memórias, no digital, acontecem a partir do momento em que o ser-ai se apropria do instrumental da técnica e tem sua origem no ser. Se entendermos *origem*, na perspectiva de Heidegger (2005), como aquilo a partir do qual e pelo qual, aquilo que é, é como é, podemos intuir, que na origem da técnica e da apropriação da técnica, encontra-se o ser. Dizer isso é dizer que ser-ai é a origem do fenômeno *software* e que a relação que ele mantém com a coisa que chamamos de fenômeno é o que permite a apropriação e os usos da memória no digital.

A coisa que chamamos de *software* é, na verdade, o ente referencial no qual o ser-ai humano mantém relação. É fruto da técnica informática e, por conseguinte, é obra do fazer humano. Esse fato agora já parece ser bem conhecido, é o conhecimento da presença do ser, na técnica, que nos mobiliza. Aquilo que chamamos de presença do ser é, de tal modo, posto junto a coisa que com ela se imbrica. Este caráter nuclear do fenômeno *software* parece ser, pois, determinado pelo *compreender*. Tal compreender poderia ser descrito como hermenêutica do ato e tem, sua origem, naquilo que forma e permite o funcionamento do fenômeno, ou seja, na linguagem. Propomo-nos, pois, a seguir a sinalização indicada nesta constatação: de que o fenômeno *software* tenha sua origem na linguagem, e que seu funcionamento dá-se, portanto, através da linguagem em si mesma. Daí a capacidade de um *software* de ser (algo) em si mesmo, enquanto alguma coisa que guarda e oferece memórias.

O caminho para percebermos isso foi aqui tomado seguindo-se as seguintes direções: na primeira verificamos como a máquina, o *software*, envia memórias para o ser-ai; na segunda, verificamos como o ser-ai relaciona-se com a memória e produz memórias a partir da máquina. Não obstante, para tornar possível esta verificação foi preciso evitar a tomada do fenômeno *software* como uma coisa que se assemelhasse mais a um utensílio, fornecendo-nos apenas as determinações elementares para o aparecimento da memória.

O nosso questionamento acerca da memória-acontecimento, nas materialidades digitais, parece, pois, passar pelo ser-ai e no seu uso instrumental, da técnica: o *software*.

Assim sendo, o modo pelo qual o ser-aí apropria-se do digital, a maneira pela qual ele faz usos do instrumental, da técnica, é a forma pela qual sua relação, com a memória, é estabelecida. E isto implica reafirmar que a origem da memória, no digital, é o digital.

Assim, a afirmação acima, de que a origem da memória, no digital, é o digital, significa uma tomada de consciência de que tudo o que o ser-aí produz, a partir da relação que mantém com o digital, só sobrevive no próprio digital, pois é somente a partir dele que o que é produzido pelo ser-aí torna-se acessível. Ser acessível implica em saber, como já aludiu Heidegger (1998, p. 61): “saber significa: perceber aquilo que está presente enquanto tal. A essência do saber, para o pensar grego, assenta sobre ἀλήθεια,⁹⁷ quer dizer, sobre o descobrimento [*Entbergung*] do ente”. Enquanto algo a ser descoberto, o *software* assenta seu modo de ser na hermenêutica do ato de apreensão da forma arquitetônica pelo ser-aí.

Por conseguinte, enquanto ferramenta, produzida pela técnica, o *software* é submetido aos usos dos quais resulta o produzir⁹⁸. Assim sendo, é a partir do uso do que está encoberto, com o aquilo que não está encoberto, que a memória-acontecimento aparece no digital. Um exemplo de encobrimento pode ser verificado na imagem 17. Nela, é possível notar (17 A) que o *software Facebook*, de forma automática, guarda, em sua memória interna, todos os assuntos que foram buscados na rede social pelo ser-aí, independentemente do tempo-espaço em que isto aconteceu.

Isso pode ser verificado ao acionarmos o campo *busca*, e digitarmos nele alguma palavra. O que ocorre, de imediato, é que o *software* vai oferecer, ao ser-aí, outros enunciados que estavam guardados, anteriormente, em sua mecânica. Essa determinação dada pela mecânica do *software*, seus algoritmos, funciona aos moldes da memória do cérebro humano: guardando e resgatando informações em diversas áreas e oferecendo outras informações, na medida em que haja certa correspondência com o que se deseja e o que já se tem guardado.

⁹⁷ Verdade.

⁹⁸ O *software* ferramenta criada pela técnica informática é também o elemento que produz outro *software*. Essa ambivalência do *software* o faz ser um elemento ímpar na sociedade humana. Ele é tanto uma ferramenta que dá origem a outros *softwares* quando uma ferramenta que ser-aí utiliza para manter relações sociais em ambiente digital.

Imagem 17 - Memórias guardadas na mecânica do *Software* Facebook

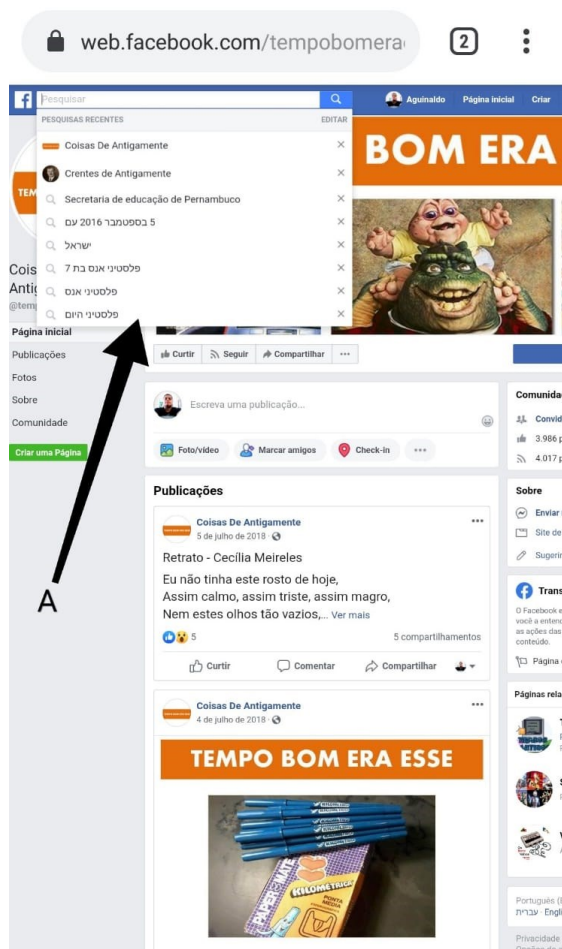


Foto disponível: arquivo pessoal

Essa capacidade de guardar os enunciados de outrem é uma propriedade geral do *software* e não mantém relação exclusiva com o *software* Facebook: qualquer *software* possui a capacidade de guardar o que nele é deixado. É o que podemos verificar na imagem 18. Nela é possível verificar que, ao se fazer uma pesquisa no Google, um *software* que funciona basicamente *on-line*, a mecânica deste *software* percebe não haver ligação *on-line* e, a partir desse momento, arquiva a pesquisa e envia, para o ser-aí, uma mensagem, informando do ocorrido e oferecendo, em seguida, a condição de fazer e revelar a busca que o ser-aí iniciou, assim que houver conexão *on-line*.

Imagem 18 - Memórias guardadas na mecânica do *Software* Google

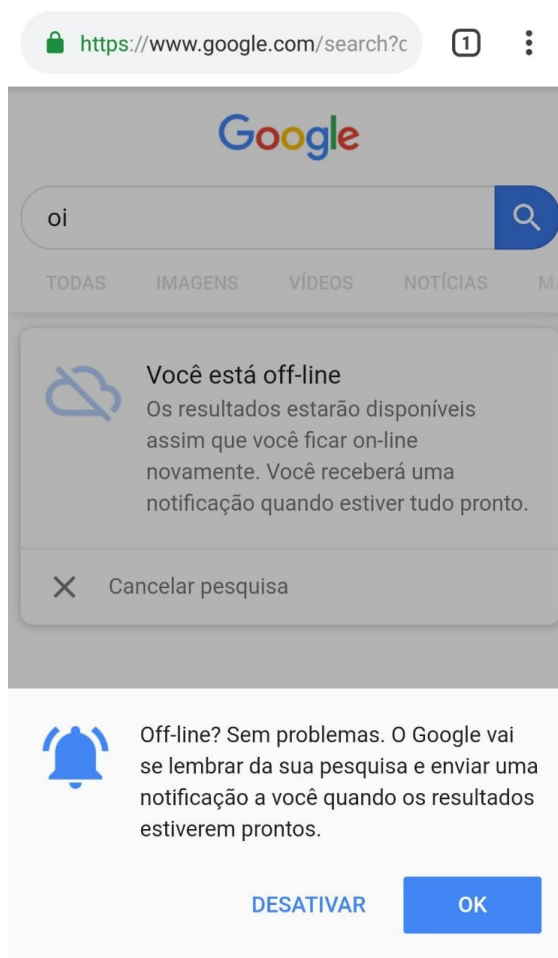


Foto disponível: arquivo pessoal

Na imagem 18, acima, é possível verificar duas coisas: a primeira está relacionada com a presença do ser, na técnica. Essa presença pode ser evidenciada pela enunciação “*você está off-line. Os resultados estarão disponíveis assim que ficar on-line novamente. Você receberá uma notificação...*” A segunda coisa a ser evidenciada diz respeito à capacidade do *software* relacionar-se com o ser-aí, na medida em que ele faça uso do instrumental da técnica. Assim, essa relação homem-máquina torna-se tão natural que, ao utilizar o *software*, o ser-aí não percebe que está, na verdade, enunciando e interpretando enunciados de outrem, deixados na arquitetura do *software* e construindo seus próprios enunciados que, em via de regra, estão alimentando a mecânica do *software*. É o que podemos observar na imagem 19, abaixo:

Imagem 19 - Memórias guardadas na mecânica do *Software Google Maps*

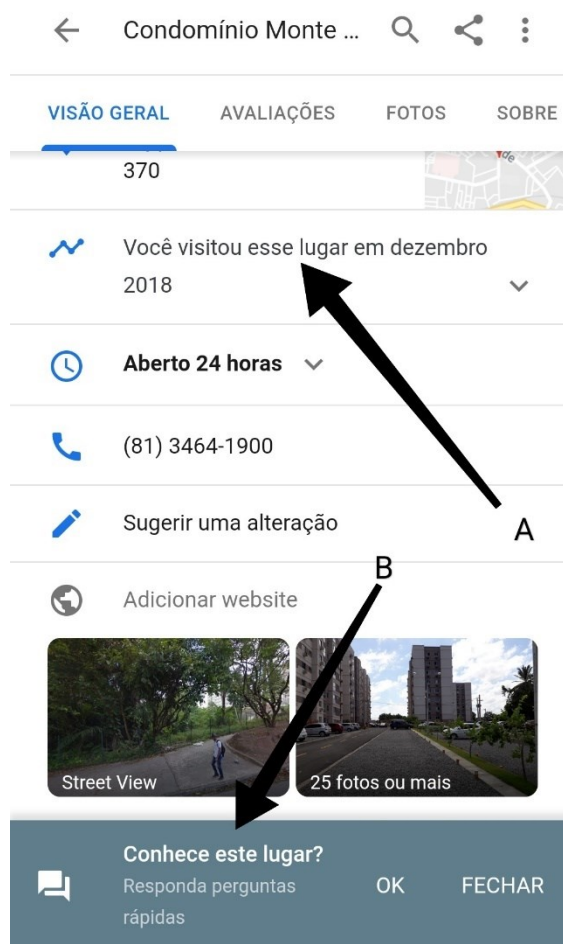


Foto disponível: arquivo pessoal

Essa imagem é constitutiva do *software Google Maps*, que funciona tanto em computadores pessoais como em *desktops* ou *notebooks* quanto em aparelhos móveis, como os *smartphones*. Uma das particularidades desse *software*, além de sua função principal que é ser um mapa, é poder interagir com o ser-aí. Essa interação acontece na medida em que o ser-aí relaciona-se com esse *software*, tal como podemos verificar na imagem 19 B anterior. Além disso, o *software* também guarda uma memória geográfica sobre os locais visitados, como podemos verificar na imagem 19 A. O que se pode extrair, dessas constatações, é que a capacidade de guardar e ofertar memórias é constitutiva da máquina. Não obstante, tais memórias guardadas e ofertadas, longe de serem apenas frutos da determinação da técnica, ou seja, *dados*, são, acima de tudo, partes constituintes da presença do ser ao fazer uso do instrumental da técnica.

Assim, o que podemos constatar, até agora, ao direcionarmos nossa atenção para as memórias-acontecimento, deixadas, no *software*, pelo ser-aí, é que o caminho para encontrarmos as respostas possíveis, a respeito das memórias nas materialidades digitais, não representa, todavia, uma ruptura com o modo como percebemos este fenômeno. Ao contrário: a apropriação, e mais ainda, a evidência da presença da memória, nas materialidades digitais que são deixadas pelo ser-aí, durante o processo de uso da mídia digital, são aqui evidenciadas como referência a uma apropriação histórica que o ser-aí tem de realizar para fazer uso das memórias que estão guardadas no digital.

Assim, poderíamos dizer, em certo sentido, que as memórias que a máquina, o *software*, envia, para o ser-aí, são também motes e constituem o material sobre o qual o ser-aí se relaciona no digital. Dizer, pois, que as memórias guardadas e enviadas pelas máquinas não constituem, em si mesmas, tal material, é incorrer no risco de tomarmos as memórias das máquinas apenas enquanto substrato de um tecnicismo, ou seja, algo mais próximo de uma objetualidade.

Por conseguinte, são nas memórias, enviadas pela máquina, e também naquelas que o ser-aí busca, no digital, que podemos perceber as vozes de um ser de linguagem que outrora ocupou certo tempo-espaco no digital. Essas vozes, deixadas no digital, nos levam a assumir uma atitude responsiva ativa, em relação a elas. Em outras palavras, a responsividade ativa implica em um agir, através da linguagem, em colocá-la em vigor. Disso resulta a conclusão de que a memória-acontecimento pode conter algo de dialógico em seu interior, uma vez que ela pode abrigar as vozes de sujeitos que já tenham ocupado um determinado tempo-espaco em seu interior.

Por conseguinte, se estamos caracterizando as memórias-acontecimento, nas materialidades digitais, como a coisa que guarda, em si, algo de dialógico, é necessário apontarmos para a correspondência necessária entre a memória, o sujeito e a história. Tal fato pode ser evidenciado como *arkhé*, ou seja, o início de todas as memórias no digital. Enquanto *arkhé*, a memória, no digital, torna-se aquilo que é: formas da presença do ser. Dizer ser a memória, no digital, formas da presença do ser, é compreender que tais memórias estão a serviço da linguagem e que se materializam na linguagem. É o que podemos verificar na imagem 20 abaixo.

Imagem 20 - Memórias resgatadas por ser-á-i no *Software* Facebook

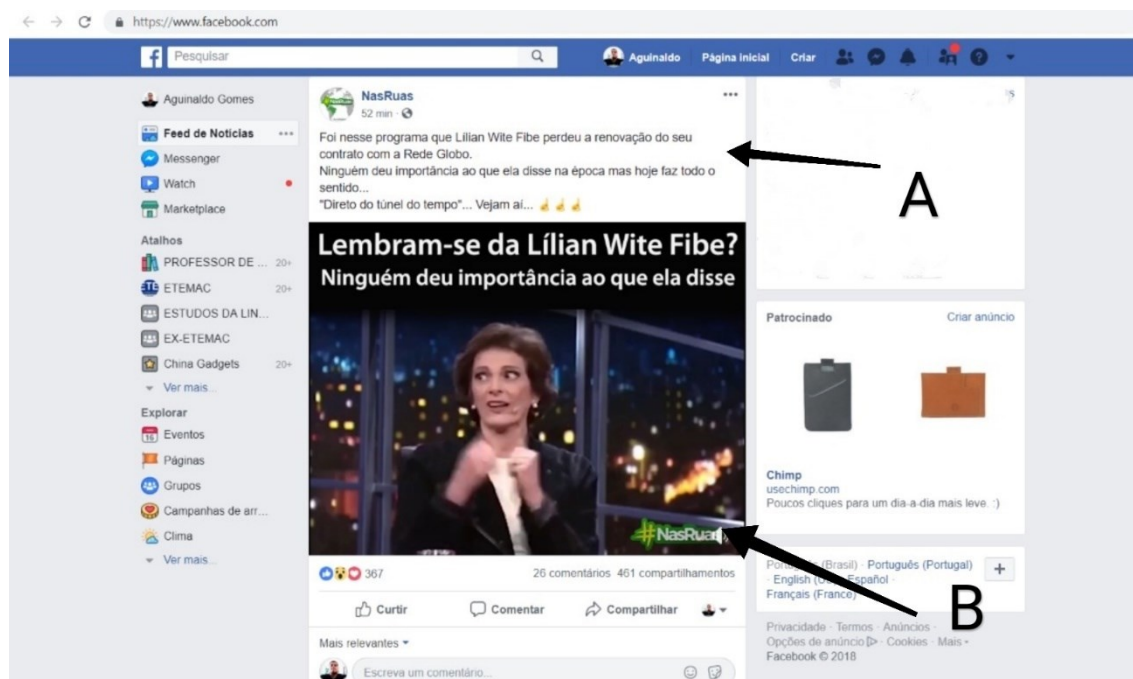


Foto disponível: arquivo pessoal

Embora, em nosso caso em análise, não seja importante a identificação das condições de produção ou mesmo da fonte enunciativa, é preciso esclarecer que a imagem 20 faz referência a uma postagem da página, no *Facebook*, do movimento social considerado de direita e intitulado de *Nas Ruas*. Esse movimento surgiu no ano de 2011 e passou a ocupar os espaços sociais e midiáticos sob a bandeira do combate à corrupção e à impunidade.

Assim, ao se deparar com o enunciado (20 B): "*lembrem-se da Lilian Wite Fibe? Ninguém deu importância ao que ela disse*", a pessoa que interage com essa página, de imediato reconhece que o enunciado, lançado por outrem, evoca uma situação enunciativa que aconteceu em um tempo-espço diferente do momento atual. Essa marca temporal pode ser verificada na indicação de data da publicação feita (ano de 2018).

Se observarmos esse enunciado, ou seja, daquilo que se encontra no interior de seu texto verbo-visual, é possível constatar outros enunciados que foram provavelmente escritos pelo autor do primeiro (20 A): "Foi nesse programa que Lilian Wite Fibe perdeu a renovação do seu contrato com a Rede Globo. Ninguém deu importância ao que ela disse na época, mas hoje faz todo sentido... direto do túnel do tempo..."

A marca temporal *hoje* indica que aquilo que foi publicado, no histórico, refere-se a um outro momento. Assim, ao clicarmos na imagem é possível descobrir qual foi esse momento. Trata-se do momento histórico em que a então presidente da república, Dilma Rousseff, estava sendo acusada de práticas de pedaladas fiscais. Na ocasião desse vídeo, Lilian Wite Fibe fazia uma participação, em 25/02/2016, no programa de Jô Soares, na Rede Globo, no quadro denominado *Meninas do Jô*. A jornalista Lilian Wite Fibe, em sua participação no programa, faz menção a negócios feitos entre o Brasil e a Nicarágua, Brasil e Gana, Brasil e Peru, Brasil e Equador. A fala da jornalista gira em torno do uso de empresas estatais, empresas públicas, para se fazer aplicações e negociatas, no exterior, com o dinheiro do tesouro nacional, fato que já teria sido objeto de inquirição do Tribunal de Contas da União. O leitor desses enunciados presumivelmente já tem suas memórias mobilizadas, na medida em que reconhece, no histórico, a partir dos enunciados lançados na publicação, certas correlações com situações outrora vividas.

Possivelmente, a relação que é possível de ser estabelecida entre o ser-aí e o *software*, relação que se funda nos usos do instrumental da técnica, seguramente constitui o fator de relevância para a compreensão da memória dada. Chamamos de ambiente de contexto a esse local, no qual as memórias e os enunciados se manifestam.

Assim sendo, um ambiente de contexto é percebido na relação direta com a arquitetônica do *software* e de modo correlato pode ser comparado a um ambiente físico. Por exemplo, se tomarmos o enunciado visto na *fanpage Nas Ruas*, encontrada no *Facebook* (imagem 20) e o transportarmos para outra *fanpage*, no *Facebook*. Trazemos, como exemplo, a página Brasil247 (imagem 21), teríamos outras relações, pois possivelmente os enunciados, lançados lá, poderiam ser tomados com outros propósitos e serem passíveis de outras interpretações.

Assim, dentro desse ambiente de contexto é possível verificar alguns elementos que são determinantes da mecânica do *software*, como são o caso do botão curtir, da foto da jornalista, do botão compartilhar e do indicador de interação (comentários). Todos esses recursos técnicos nos remetem, de imediato, para a natureza mecânica do *software* a qual permite, aos participantes de uma página, fazerem uso deles (curtir/comentar/compartilhar) para produzir sentidos no contexto imediato de enunciados verbais e imagéticos. No presente

caso, temos a configuração de um enunciado verbo-visual, no qual a imagem emoldura o enunciado, remetendo a um discurso de outrem, para as palavras de outrem. Esta semiose entre palavra-imagem acaba, pois, por produzir novos efeitos de sentido à enunciação, constituindo-se, em si mesma, em um importante elo na cadeia enunciativo/discursiva.

A arquitetônica do *software* e de todos os elementos verbo-visuais que a constituem, inclusive aqueles elementos que são marcas de identificação de local (os nomes das páginas, a descrição, o número de inscitos, etc), funcionam como sequências contextuais que ajudam o ser-aí a compreender o que é dado como dado. Trata-se de um movimento hermenêutico que tem início muito antes do que é enunciado. Esse movimento tem sua gênese assim que o ser-aí começa a utilizar o instrumental da técnica e o compreende, a partir desse ponto, os modos como esse instrumental funciona.

Ainda assim, o *software*, enquanto lugar no qual o ser-aí mantém relação com a linguagem não é aqui tomado simplesmente enquanto um instrumental da técnica, mas com o ambiente físico da enunciação, no digital: o lugar no qual o ser-aí mantém relação direta com a linguagem. É necessário dizer, pois, quando se observa o ambiente físico da enunciação, que tal ambiente não possui correlato no mundo impresso. De tal modo que, quando olhamos para o ambiente (a forma), a primeira coisa que percebemos é seu caráter não linear. Isso pode ser verificado quando direcionamos a atenção para as memórias que se manifestam no digital; em via de regra, quando o ser-aí enuncia, alguma memória é deixada impressa nesse seu ato de enunciar. Trata-se de algo que remeta à memória-acontecimento, conforme podemos verificar na imagem 21, abaixo.

Imagem 21 - Memórias guardadas e resgatadas no Facebook

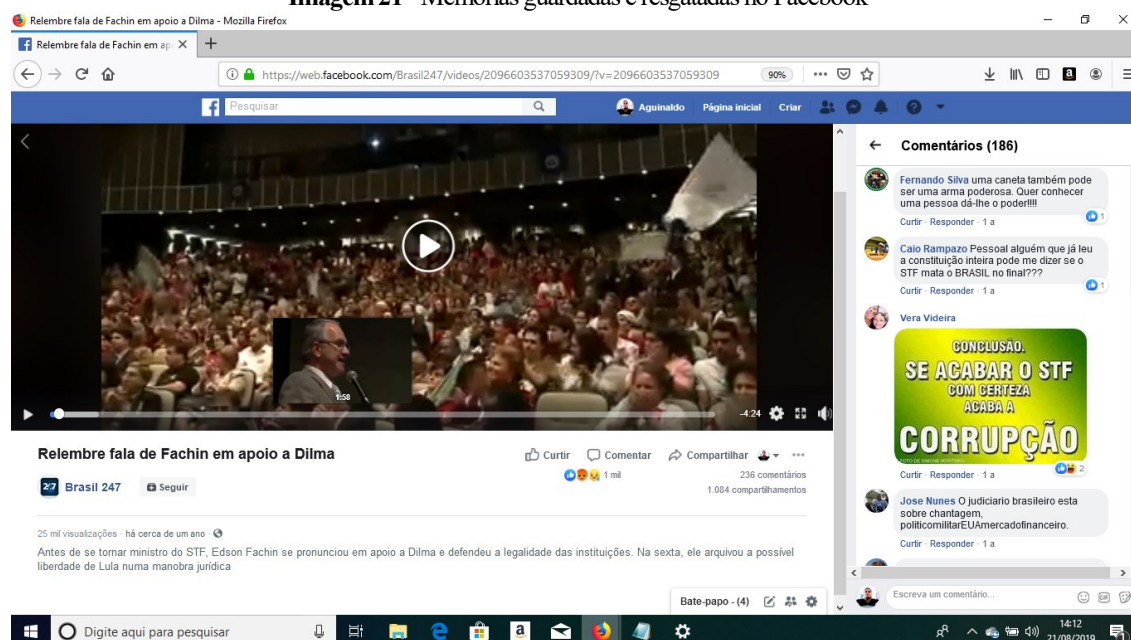
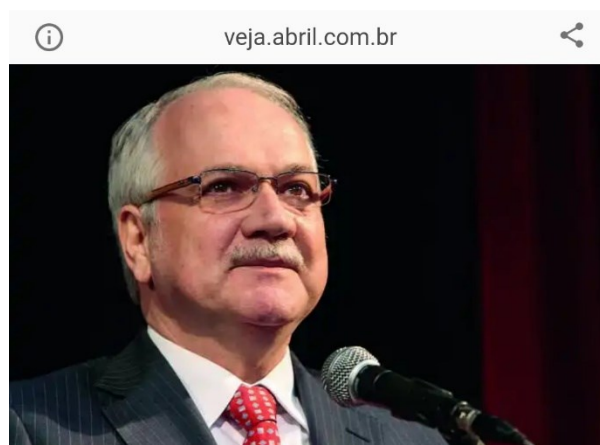


Foto disponível: arquivo pessoal

A imagem 21 foi captada na página do Facebook chamada de Brazil247. Ela replica o conteúdo do *site* homônimo. O Brazil247 é um *site* de notícias políticas, fundado no ano de 2011, cuja orientação política é de esquerda. Na publicação em questão, podemos verificar o enunciado “Relembra a fala de Fachin em apoio a Dilma”. Esse enunciado, que encontra-se vinculado a uma imagem, permite que o internauta acione um vídeo que mostra o então professor da UFPR, Luiz Edson Fachin, no ano de 2010, em um ato pró-eleição da então candidata Dilma Rousseff. Essa publicação, do Brazil247, foi feita, em junho de 2018, portanto, oito anos após a ocorrência do referido ato. Além desse fato, o tempo verbal *relembra* remete diretamente para algo a ser lembrado, ou seja, a uma memória. Sobre isso é possível dizer que, no digital, um enunciado lançado pode acionar a memória de quem com ele se depare, principalmente quando nesse enunciado existe uma marca de tempo ou uma remissão a algo acontecido, que possa ser resgatado literalmente, tal como o momento em que o referido fato aconteceu. O acontecido, nesse caso, foi o proferimento do discurso do então jurista Edson Fachin, em uma campanha política de apoio a candidatura da presidenciável Dilma Rousseff.

Em outubro de 2010, Dilma Rousseff, é eleita para a presidência do Brasil, pela primeira vez, sendo re-eleita em 2014. Em 2015, indica Edson Fachin para o Supremo Tribunal Federal, conforme podemos verificar na reportagem da imagem 22, abaixo:

Imagem 22 - Notícia: revista Veja em 14 de abril de 2015



Política

Dilma indica Luiz Edson Fachin para vaga de Barbosa no STF

Professor de Direito Civil da Universidade Federal do Paraná, jurista é entusiasta assumido do projeto de poder do PT – e chegou a pedir votos para a presidente

Por **Laryssa Borges**

10 dez 2018, 10h23 - Publicado em 14 abr 2015, 20h27

Foto disponível: arquivo pessoal

A rede de memórias que o enunciado busca colocar em funcionamento é justamente o fato de ser, Fachin, o atual ministro do STF. A partir dessa rede é possível fazer outras interpretações e é isso que acontece quando observarmos os comentários (Imagem 21) avaliativos sobre o fato ocorrido; tais comentários estão alocados próximos ao fato enunciado e sugerem uma eventual falta de gratidão, do atual ministro do STF, com quem lhe indicara ao cargo.

Imagem 23 - Comentários avaliativos

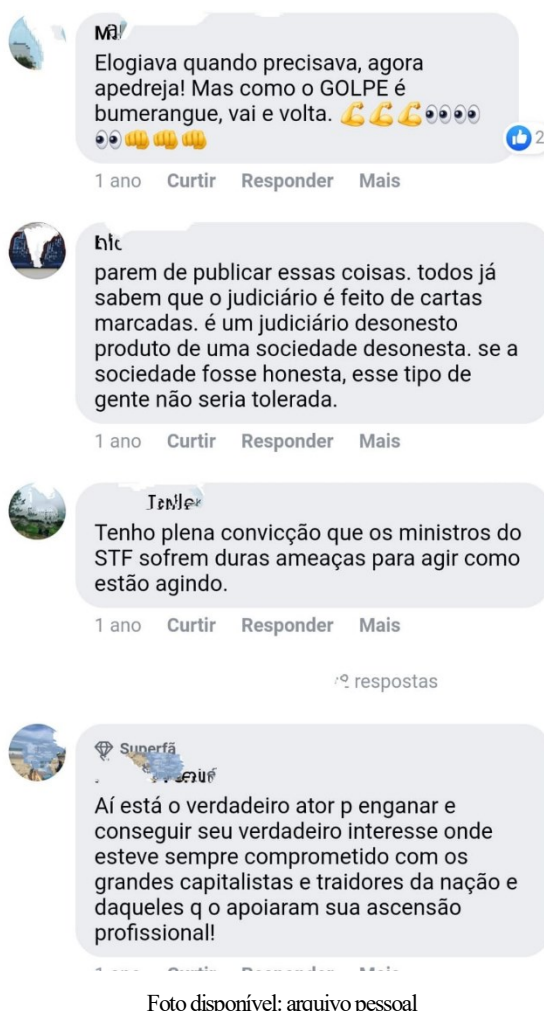


Foto disponível: arquivo pessoal

Essa é uma característica típica da memória, no digital. Além de serem enunciadas, elas podem ser retomadas, sendo passíveis de comentários avaliativos de outrem, no próprio ambiente em que foram enunciadas. Um outro fato ainda a ser destacado é que se tal memória fosse dada em outro espaço, diferente daquele da página Brazil247, possivelmente as interpretações seriam outras. A orientação voltada para o destinatário, seguidor desse *site*, é o que nos permite sugerir que essas memórias, dadas nas materialidades digitais, dialogam entre si, na medida em que retomam ou fazem referência a discursos de outrem, na linguagem de outrem. Trata-se de uma pluriacentuação da palavra, tal como já aludira Bakhtin (1978), e que nos permite constatar que essa memória, que se manifesta na linguagem, seja, pois, dependente de um contexto, para ser tomada enquanto tal.

Assim, a memória parece possuir uma dupla orientação: de um lado ela sinaliza para um acontecido no já acontecido e, ao mesmo tempo, necessita manifestar-se na linguagem para poder existir e sinalizar para esse já acontecido. O que podemos concluir é que há uma interdependência entre

memória e linguagem, na medida em que a existência da primeira depende da segunda. Mas dizer ser a memória comparável à pluriacentuação de uma palavra significaria revelar, nessa enunciação, que da mesma forma como o enunciado, a memória-acontecimento pode remeter a outras memórias, e isto, como já observamos, é o seu modo de ser constitutivo.

Essa forma de manifestação da memória e de usos da memória, no digital, é possibilitada pelo instrumental da técnica que lhe fornece algumas características típicas do digital, como por exemplo, as retomadas através de *links* ou mesmo as retomadas e réplicas de discursos de outrem. Isto é possível, no digital, porque a característica básica, do *software* permite que os movimentos que evidenciam as memórias aconteçam de maneiras variadas. É possível, pois, utilizar um texto eletrônico – um hipertexto –, uma imagem ou mesmo um vídeo que resgate algo acontecido em dado momento, no histórico.

Assim, a aproximação que poderíamos fazer, para explicar esse fenômeno do aparecer da memória, pode ser correlato àquilo que acontece com o cérebro humano. As memórias, quando evocadas pelo cérebro humano, percorrem uma rede de neurônios e de associações para se manifestarem; essas memórias, também são guardadas em várias partes do cérebro, não existindo até então algo que poderia ser apontado como um local de armazenamento.

No digital, as memórias são dadas e guardadas também em vários locais e, muito mais que dados armazenados na máquina, elas são, em si mesmas, marcas do ser na linguagem, marcas de um sujeito que, em determinado tempo-espço histórico, enunciou tal memória. Assim uma memória evocada na página do *Facebook* “*Relembre a fala de Fachin em apoio a Dilma*”, quando enunciada, evoca, ao ser-aí, uma série de memórias, a partir de dados que foram resgatados, no digital, já que a estrutura mecânica do *software* permite esse movimento. Assim é que, ao lado do enunciado, é ofertado um vídeo que mostra o então professor da UFPR, em um discurso pró-candidatura da então pleiteante à presidência da república, Dilma Rousseff. Para se fazer uma interpretação desse fato seria necessário considerarmos que a máquina, na qual o ser-aí enuncia, difere radicalmente de qualquer outra máquina já inventada pelo homem, não só por ela ser constituída por linguagem, mas também por ela guardar, em sua estrutura, marcas desse ser de linguagem.

Assim podemos dizer que a máquina, o *software*, é o espaço no qual o ser-aí mantém relação com a linguagem. Esse é um valor pragmático do *software* na medida em que nele e por ele o ser-aí se

relaciona, no digital, e é o que nos permite acreditar que o *software*, enquanto um instrumento da técnica, deva ser considerado como algo singular na história humana.

5 AO MODO DE UMA CONCLUSÃO

No desenvolvimento inicial desse estudo, para compreendermos a questão da memória, no digital, partimos de um indício formal que indicava a existência do digital. Esse indício, como procuramos evidenciar, é o próprio *software*. A partir do pressuposto desse indício pudemos intuir que, diferentemente de qualquer outra máquina criada pelo homem, como o alicate, o martelo ou mesmo o automóvel, o *software* é produzido a partir da linguagem humana. Essa descoberta nos possibilitou colocar a linguagem como fator determinante para o aparecimento da memória, no digital, uma vez que a linguagem é a tessitura da memória. Assim é possível dizer, ao modo de uma conclusão que, ao colocarmos em evidência, o *software*, enquanto indício formal, que remete à existência de um fenômeno que permite, ao ser-aí, enunciar, no digital, pudemos vislumbrar as condições de possibilidade para a manifestação da memória-acontecimento no digital. O que vem à tona, a partir dessa descoberta inicial, é de que, além de ser um produto elaborado, a partir da linguagem, o *software* seja um produto criado pela técnica humana em dado tempo histórico.

A modalidade de juízo que essa constatação inicial evoca, leva-nos a pensar que somente é possível entendermos, o digital, no digital. O conhecimento que foi sendo construído, ao longo desse estudo, foi certamente fundamentado na premissa possível de que um ser-de-linguagem criou o *software*. A síntese desse conhecimento é, por conseguinte, uma volta à questão primordial do ser que, concebida como condição de possibilidade, auxilia-nos a perceber, o digital, não como simulacro de algo já-dado, mas como uma coisa nova que surge na história da humanidade e que só pode ser compreendida em sua singularidade quando lançamos, para essa coisa, um olhar temporal.

Para chegarmos à compreensão daquilo que pretendíamos evidenciar, em relação ao fenômeno estudado, foi necessário revisitarmos a gênese da própria aparição do *software* na sociedade humana.

A existência do fenômeno *software* foi, pois, o pressuposto que nos levou a pensar o digital enquanto algo correlato ao fazer da técnica. E, para tanto, tivemos a necessidade de dividir o *software* em várias partes. Ainda assim, o fato da divisão da coisa em si, em várias partes, não significa que a coisa em si não tenha sido vista ou abordada em sua relação de

pluralidade de formas de manifestação. Dito isso, é possível dizer que a maneira como percebemos a memória, no digital, foi concebida a partir do digital, e isto parece ser fator decisivo para compreendermos a memória-acontecimento nas materialidades digitais. A pergunta, então, pela memória-acontecimento, nas materialidades digitais, partiu não da pergunta do que vem a ser uma memória, mas do que vem a ser o digital.

A intuição para esse movimento adveio da constatação de que as coisas em si são singulares. Certamente esse caminho traçado serviu-nos para determinar, na cotidianidade, o que para nós surgiu como indício de um certo modo de verificação do fenômeno *software*. O ponto de partida para a determinação da coisa, que chamamos fenômeno, foi concebido como instrumento elementar para se pensar na *coisificação* da memória. Iniciamos esse estudo com a percepção de que, para podermos verificar a existência da memória, no digital, era preciso, antes, intuir a existência de algo que nos fornecesse substrato para esta verificação e permitisse a aparição dessa memória, desse algo intuído que foi a linguagem. Foi, pois, a linguagem que permitiu a aparição da memória-acontecimento, no digital, enquanto fenômeno que dá origem ao próprio digital. Foi, pois, a memória-acontecimento que nos permitiu perceber que o elemento que inaugura o digital, o *software*, é constituído, em sua totalidade, pela linguagem humana.

Poderíamos chamar de antecipação o movimento que iniciamos, ao apontar para a existência do *software* enquanto fenômeno formado a partir da aparição da linguagem. Esta antecipação do fenômeno foi posta, à prova, quando trouxemos, para verificar, no referido fenômeno, aquilo que poderia servir como marco de referência para demonstrar a possibilidade da aparição fenomenal, ou seja, o tempo histórico. Foi a partir de um retorno ao histórico que pudemos dizer ser, o *software*, o fenômeno que inaugura, pois, o digital. A sensação dada, a respeito disso, contém, em sua forma original, o elemento pelo qual foi possível dizer ser o *software* a coisa que permite a manifestação da linguagem, no digital. O nosso indício formal estava, assim, sendo posto à prova.

A realidade objetiva, traçada a partir dessa constatação, é a de que, anterior à invenção dos *softwares*, o mundo ainda vivia a era do impresso, ou seja, as relações formuladas, através do digital, tal como as conhecemos hoje, não aconteciam. A cadeia contínua entre o fenômeno visto, em sua integralidade, e o tempo histórico foi a força motora que nos levou a intuir, ser o *software*, o objeto no qual a linguagem se manifesta no digital. A essa intuição empírica

poderíamos chamar de *realidade do fenômeno*. Uma vez verificado o fenômeno que marca o início do digital pudemos nos debruçar sobre ele. Isto significou deixar vir à luz o fenômeno. Ao vir à luz o fenômeno foi possível verificar suas propriedades mais elementares. Tal fato levou-nos a pensar nas causas que fizeram o fenômeno ser o fenômeno que dissemos ser, ou seja, ser aquilo que inaugura o digital.

A intuição, nesse ponto, passa pelo conhecimento empírico de que os fenômenos mostram algo que está oculto. Então, a pergunta feita, para compreender a realidade do fenômeno *software*, foi assim formulada: o que se oculta quando olhamos para o fenômeno *software*? A resposta a essa pergunta foi buscada na temporalidade: ao voltarmos nosso olhar para o tempo histórico foi possível afirmar, ser o *software*, a coisa feita a partir da técnica humana. Tal constatação levou-nos a pensar que, durante o processo de fabricação, os seres humanos, que criaram os *softwares*, acabaram por deixar marcas da presença do ser, na técnica. A hipótese para formulação desse juízo é a de que o *software* é uma máquina criada pelo homem a partir da linguagem e que funciona também a partir da linguagem.

O que foi percebido quando direcionamos a atenção para a linguagem?

O que foi percebido quando direcionamos a atenção para a linguagem foi que a linguagem que se manifesta, para formar a arquitetônica do *software*, e a linguagem que o ser-aí utiliza, para se relacionar, com outrem, através do *software*, reflete, em si mesma, algo de dialógico. O efeito dialógico foi pensado, no primeiro caso, como algo correlato do produzir. Neste contexto, o que chamou a nossa atenção foram as enunciações de outrem que estão alocadas nas interfaces dos *softwares*. Ou seja, se considerarmos que as interfaces são elementos introdutórios, constituídos por signos verbo-visuais, palavras e enunciados, tais enunciações, quando enviadas pelos *softwares*, são prenes de resposta. Isso significa dizer que a responsividade é uma característica básica das palavras e dos enunciados que constituem a interface do *software*, razão pela qual podemos dizer que tais formas de linguagem, que se manifestam na arquitetônica do *software*, sejam potencialmente dialógicas.

Por conseguinte, para compreendermos as palavras que constituem o *software* como palavras dialógicas, estamos presumindo que as formas de linguagem que estão carregadas, na interface do *software*, são deixadas por outrem durante o processo do fazer da técnica, ou seja,

da produção do *software*. Assim, afirmar que as marcas de linguagem são formas da presença de outrem é ter a consciência de que essas formas se constituem na relação de alteridade de pelo menos duas consciências: a do eu e a do outro. Nesta perspectiva, a alteridade deve ser entendida tanto em relação aos parceiros enunciativos, que em ambiente de trabalho dialogam entre si para criar a forma composicional do *software*, como das interações, mediadas pela forma composicional, e o ser-humano-de-linguagem que utiliza o instrumental do *software*. Assim, aquilo que, no desenvolvimento de nossa argumentação, tentamos sinalizar, pode ser resumido no célebre pensamento de Parménides: *Ex nihilo nihil fit* [nada vem do nada]. Por essa razão, o caminho trilhado, antes de irmos em direção à memória, no digital, seguiu a busca do princípio primeiro que permitiu a manifestação do digital, fato esse que culminou nos encaminhando para a linguagem.

O resultado das observações feitas a respeito da manifestação da linguagem e da memória, em ambiente digital, pode, por intermédio da experiência, ser repetido de várias formas e tomado enquanto correlato do aparecer do digital. Por isso mesmo, no desenvolvimento de nosso estudo, tivemos a preocupação de analisar e descrever manifestações que ocorreram em *softwares* de naturezas diferentes, como por exemplo, o *software* e-mail e o *software* de mapas. Podemos, agora, afirmar que o princípio que rege o aparecimento do digital é correlato do próprio digital o qual carrega, em si, marcas da presença de outrem.

Esta afirmação pressupõe, de nossa parte, assumirmos que o problema de nossa pesquisa pudesse ter uma natureza diferente, razão pela qual não nos ocupamos com a pergunta: o que é a memória? No entanto, formulamos a pergunta, acerca da memória, de uma outra forma: como a memória manifesta-se no digital? Não nos preocupamos em fazer associações ou buscar contrapartidas em algo já dado; o que buscamos determinar foi a natureza primária dessa manifestação e, mais ainda, o meio pelo qual a memória pode ser percebida no digital. Para tanto, decidimos percorrer um caminho metodológico diferente daquele preconizado pela ciência tradicional. Caso se tentasse aplicar um método conhecido, no fazer da ciência tradicional, como por um exemplo, um método que nos fizesse tomar a memória como um mero dado, desprovido de historicidade, ou ainda, de um método de quantificação dessa memória, as dificuldades para a compreensão do fenômeno em questão, de uma perspectiva onto-fenomenológica-hermenêutica e dialógica, teriam sido insuperáveis.

Nesta perspectiva, a primeira dificuldade com a qual teríamos nos defrontado seria determinar o indício que sinaliza para o digital; a segunda, desvelar a presença do ser, na técnica. Por conseguinte, um desvio desse caminho por nós trilhado necessariamente teria nos encaminhado para uma observação, análise e conclusão do fenômeno em questão que necessariamente excluiria o ser, o que significa dizer, nos teria conduzido para o domínio dos dados ônticos, no qual o ser humano, a história e a linguagem são desconsiderados.

Assim sendo, acreditamos que uma memória, para garantir sua existência, necessite de um ser humano histórico que a tenha produzido através da linguagem. Além disso, por mais que essa memória esteja guardada em algum dispositivo, ela não é desprovida do ser humano e da história. Podemos prever que essas memórias guardadas carregam algo, de um ser, e não é possível renunciar a esse algo. A prova disso parece ser o fato de que quando essas memórias são resgatadas, em dado tempo-espaço, elas sempre aparecem carregadas de valores expressos em forma de linguagem. Acreditamos que este fato tenha sido suficientemente evidenciado em nossa análise dos discursos veiculados em dois *sites* distintos. Essa parece ser, pois, uma das particularidades do digital: a de poder alocar, em sua estrutura, fatos, em forma de dados, que podem ser resgatados em qualquer tempo-espaço, por qualquer pessoa que faça uso do digital. Tais fatos e dados são, como pudemos observar, guardados em forma de linguagem. Analogamente, é como se estivéssemos diante de um grande cérebro no qual todos tem acesso e que funciona, não de forma unidimensional, mas multidirecional, o que poderia também ser chamado de *hipertextualidade*⁹⁹. Por conseguinte, a formulação desse pensar repousa no fato de que a técnica informática é dependente da linguagem humana para se desenvolver.

Por conseguinte, o caminho para compreendermos como a memória se manifesta, no digital, levou-nos à constatação de que as máquinas também guardam memória. Em certo sentido, o pensamento que nos possibilitou chegarmos a essa constatação foi tomado a partir da observação da designação instrumental da técnica que, cada vez mais, nos possibilita alcançarmos uma interação quase que humana. Podemos dizer que a memória, no digital, coexiste com uma multiplicidade de formas de se manifestação e que, de forma natural, essa coexistência é determinante para o funcionamento da memória-acontecimento discursiva, no

⁹⁹ A hipertextualidade é entendida como “a enunciação digital que se forma a partir dos gêneros hipertextuais que constituem os hipertextos. Trata-se de um fenômeno que se realiza, necessariamente, de forma multilinear, por meio de enunciados multimodais e/ou hipermodais” (LOBO-SOUSA, 2009, p.134).

digital. Assim, o que costumamos chamar de multiplicidade de formas de manifestação é o fenômeno do envio da memória, feito pela máquina, e das memórias deixadas pelo ser-aí durante o processo de uso do *software*.

No digital, não só o ser-aí produz e se relaciona com as memórias

Neste tópico apresentaremos a ruptura que fizemos, em nossa investigação, quando confrontados com o ponto de partida de nossos questionamentos, a respeito da memória no digital. Isso porque, quando começamos a pensar no aparecimento das memórias, nas materialidades digitais, ainda não tínhamos a intuição de que as máquinas poderiam guardar e oferecer memórias para o ser-aí. Mas, porque dizemos que as máquinas guardam e oferecerem memórias e não dizemos apenas que as máquinas arquivam memórias? Não dizemos isso porque tal qual o ser-aí, o homem, na vida fática, as máquinas não apenas guardam arquivos, elas manipulam, relacionam, fazem associações, medem o tempo-espaço em que algo foi enunciado e guardado, para só então oferecer, para o ser-aí, uma memória a ser lembrada. Esse movimento dado pela máquina, pelo *software*, foi aqui verificado apenas no nível da interface gráfica.

Ainda assim, podemos dizer que, na cotidianidade da vida moderna os *softwares* não precisam mais de interfaces gráficas formadas por signos verbo-visuais para interagir com o ser-aí. Ao contrário, hoje é comum encontrarmos *softwares* que interajam com o ser-aí, a partir da linguagem natural. É o caso da *Siri*, criada pela *Apple*, ou mesmo da *Cortana*, criada pela *Microsoft*, ou ainda o *Google Now*, criado pelo *Google*¹⁰⁰.

No plano de fundo dessas questões estão guardadas ponderações interessantes que, num primeiro momento fogem ao tema principal desse estudo, mas que, ainda assim, deve ser destacado. A primeira questão é como a máquina consegue intuir quais memórias resgatar do digital para oferecer, ao ser-aí, do homem, no momento exato de uso? A segunda questão é como qualificar a relevância dessa memória para a vida do ser-aí, do homem, em determinado tempo-espaço? A terceira questão é como o ser-aí, do homem, faz usos dessas memórias para produzir discursos ou como ele se relaciona com os discursos produzidos a partir dessas memórias dadas? Essas questões significam, para nós, uma cisão no

¹⁰⁰ Siri, Cortana e Google Now são assistentes pessoais, baseados em inteligência artificial, e foram desenvolvidos para resolver os problemas cotidianos. Os usos desses *softwares* acontecem através da linguagem natural e não de uma interface gráfica

modo como as memórias são guardadas e enviadas para o ser-aí, e, mais ainda, constituem um modo realmente novo para a existência da memória-acontecimento.

A relevância desse fato implica em uma modificação estrutural no modo como os discursos são apreendidos e retomados no digital e, as consequências disso, que estamos tentando evidenciar, desvelam-se quando da apreensão de discursos nas materialidades digitais. Isto é, se considerarmos que, a partir de memórias dadas, é possível mobilizar, resgatar discursos de um eu ou de outrem e, a partir deles, podermos observar novas formas de apreensão em uma cadeia de sucessões temporais. Essa indicação tem, para nós, um caráter peculiar de *desvelamento* na medida em que sinaliza para um fenômeno ainda pouco esclarecido, como é o fenômeno das memórias dadas pela máquina.

Se tomarmos tal apreensão como verdadeira, seria necessário dizer também que essa memória assim visualizada, enviada pela máquina, encontra, em seu desvelar mais genuíno, alguma coisa de humano. Por conseguinte, quando se observa a máquina, *o ter sido desvelado*, não pode ser, de forma alguma, justificativa para uma objetualização dessa memória, haja vista que a máquina é também um ente feito pelo homem e, portanto, pertence à própria constituição do homem enquanto homem histórico. Dito de outro modo: o relacionamento e a vivência com as máquinas é o modo natural do ser-aí, do homem, no tempo histórico em que vivemos.

A partir desse ponto fomos levados a intuir que o problema da memória não se restringe apenas ao problema do armazenamento da memória, ou dos arquivos. Mais do que isso, o fenômeno da memória está em conexão direta com os modos de apropriação da técnica informática pelo ser-aí e constitui a estrutura fundamental para a construção dos discursos no digital. Isto é, desde que consideremos, a propósito de Bakhtin (1997, p. 320), que “o objeto do discurso de um locutor, seja ele qual for, não é objeto do discurso pela primeira vez neste enunciado, e este locutor não é o primeiro a falar dele”. Ou seja, os discursos, vistos pelo prisma dialógico, constituem-se em discurso de outrem na linguagem de outrem. Assim sendo, é possível afirmar, com Bakhtin (1997, p.320), que “o objeto, por assim dizer, já foi falado, controvertido, esclarecido e julgado de diversas maneiras, é o lugar onde se cruzam, se encontram e se separam diferentes pontos de vista, visões do mundo, tendências”.

Se entendermos, pois, o discurso a partir da compreensão dialógica, é possível intuir que a força aglutinante da memória possui um papel fundamental para construção e a recepção do discurso. Assim, quando falamos em força aglutinante da memória estamos nos referindo tanto à memória mobilizada e

produzida a partir do ser-aí, do homem, quanto da memória mobilizada e produzida a partir da máquina. A memória seria, pois, o algo que reside entre um ser-aí humano-histórico e o objeto. Os tratamentos dessas questões são atribuídos, por nós, como determinação fundamental do ser-aí e resulta como condição de verificação da possibilidade de existência do ser na técnica. O resultado da presente análise já nos é dada em conhecimento, até mesmo porque isto que se revelou, para nós, como possibilidade de verificação analítica, surgiu de uma preocupação nossa, anterior, de entender como a memória se manifestava no digital. Por esta razão, não estava no horizonte de nossa investigação a possibilidade de encontrarmos um fenômeno que fosse capaz de guardar, manipular e ofertar memórias tal como um ser vivente. Daí as limitações analíticas, impostas pela natureza complexa do próprio fenômeno, que certamente darão margem para outras investigações

Por conseguinte, é possível arriscar dizer também que, para que pudéssemos verificar os modos de manifestação da memória-acontecimento, fez-se necessário termos a compreensão de que tanto um modo de manifestação quanto o outro só subsistem no tempo e na história, se considerarmos que tais elementos, por si mesmos, são os horizontes que nos permitem entender a própria constituição da memória no digital. É, pois, no tempo, enquanto princípio constituído basicamente pela memória, que a valoração emotivo-volitiva do eu para com o outro vai encontrar sua forma de expressão na linguagem. Assim sendo, as lembranças e as recordações que tenho do outro, ou mesmo da minha vida, não são recordações minhas, mas recordações que foram construídas no tempo e refletem não só a maneira como eu me relaciono com o mundo, mas como apreendo e compreendo esse mesmo mundo. Por conseguinte, a memória que o eu possui a respeito do outro, ou mesmo a memória de algo já dito, ou ainda a memória que uma palavra carrega, por exemplo, a palavra mãe, reflete, em si mesma, o sentido do tempo. Não o tempo no sentido temporal abstrato que desubjetiviza tudo. Mas sim o tempo que, como condição de possibilidade, guarda o modo de se compreender o ser. Portanto, podemos concluir que o tempo seja, de fato, o fator determinante para compreendermos como as máquinas guardam, processam e manipulam memórias.

Nesta perspectiva, o tempo não seria visto apenas como uma marca temporal ou estado de tempo, ou mesmo um tempo cronológico, mas como aquilo que faz remissão à temporalidade. Assim sendo, parece-nos que toda a tentativa de se tentar entender como a memória se constitui deve necessariamente, levar em consideração o tempo e a temporalidade como pressupostos de análise. Somente se colocarmos esse fato, como ponto de partida para análise, é que poderemos ter a compreensão de que as memórias não são entes vazios, jogados no espaço, mas por serem constituídas

por um tempo histórico, e não um abstrato, é que podemos dizer que essas memórias guardam, em sua unidade, marcas de um ser-aí humano.

Aqui não caberia acentuar uma discussão pormenorizada a respeito da constituição do tempo e da temporalidade, mas a título de indicação, é possível dizer que a questão do tempo já foi tema de estudo de inúmeros filósofos. Aristóteles, por exemplo, no livro *Física*, vai discorrer bastante sobre o que vem a ser o tempo. Platonino, um dos mais antigos filósofos, em sua *Eneadas* III, vai também traçar uma forte reflexão sobre o tempo. Santo Agostinho, Leibniz, Kant e Heidegger também buscaram dar uma interpretação para o que vem a ser o tempo, de modo que, para uma discussão mais fundamentada, recomendamos a leitura dos autores supracitados. De nossa parte, compreendemos o tempo na perspectiva de Heidegger (2012, p.399), como temporalidade: “a temporalidade é a condição de possibilidade de ser em geral: ser é compreendido e concebido a partir do tempo”. É, pois, na temporalidade que buscamos compreender os fenômenos que são objetos do nosso estudo, considerando também a ideia de que a temporalidade favorece uma memória de um fenômeno dado.

Assim, quando nos referimos à uma memória de um fenômeno, estamos indicando que, além de enviar memórias para o ser-aí, o fenômeno *software* carrega, em si mesmo, uma memória dada que faz com que o ser-aí reconheça o *software* enquanto um produto da técnica. Essa memória do objeto vive não na individualidade, mas na coletividade: trata-se de uma memória-acontecimento expressa sob forma de linguagem que permite, ao ser-aí, poder relacionar-se com o fenômeno *software* de forma natural¹⁰¹. A essência dessa memória-acontecimento, que pertence ao fenômeno do interindividual (do dialógico), é o que permite o ato de cognição por parte do ser-aí que se apropria da técnica informática. É provável que essa memória do fenômeno *software* favoreça a compreensão e os seus usos.

Do que fica para nós é que, a memória-acontecimento, que se manifesta no *software*, pode ser considerada como uma das formas de se encontrar a presença do ser na técnica. Assim, a memória-acontecimento não seria uma propriedade subjetiva ou mesmo um objeto, mas sim a maneira pela qual o ser-aí pode ser percebido na temporalidade. Essa percepção do ser passa, como já enfatizou Heidegger (2005), pela linguagem. A memória é dependente da linguagem para existir e, como acentuou Koznova (2013), fazendo referência ao filósofo M. Bakhtin, a relação entre linguagem e memória é bidirecional: a linguagem atua como marcador de memória e, por sua vez, a memória como portadora da linguagem

¹⁰¹ Como usar um garfo e faca por exemplo, ninguém precisa reaprender a usar todas as vezes que necessita fazer usos do objeto. Há uma memória dada a respeito desse objeto que indica os usos e o modo de como operar.

atua como um condutor do seu significado. Esta observação é interessante na medida em que correlaciona o problema da memória com o da linguagem. De uma maneira geral é possível afirmar que os discursos, as palavras e os enunciados dos quais o ser-aí faz uso, no digital, são, em sua natureza, carregados de uma memória/esquecimento que permite a construção e retomadas de discursos de um eu e de outrem, no digital. Seguramente, a representação disso que estamos dizendo pode ser tomada como uma forma de dizer que aquilo que é pronunciado, ou mesmo o que é vivido, no mundo digital, existe, independentemente de quem enunciou ou viveu tal e tal ato. A memória-acontecimento, neste caso, funciona como um retorno ao que foi esquecido: ela transforma-se em um lugar onde a experiência humana aconteceu, o lugar onde o ser-aí atualiza o seu dizer.

A questão do recordar, do lembrar e da memória

Como já foi assinalado, durante o desenvolvimento desse estudo não nos detivemos no questionamento do que era a memória, mas sim nos ocupamos em tentar evidenciar que a memória é um ente existente e que se materializa nas materialidades digitais. O caminho analítico escolhido levou-nos a fazer certas escolhas teóricas, como por exemplo a opção pela não diferenciação entre memória e lembrança, ou mesmo memória e esquecimento, ou ainda das rememorações. Tais noções são objeto de interesse tanto da filosofia quanto das ciências biológicas, sendo que, para os propósitos de nosso estudo, estas apenas nos interessavam na medida em que nos conduzissem para a ideia do ser. Embora trate-se de um problema de episteme extremamente válido, achamos mais interessante nos referirmos a este fenômeno apenas com o termo *memória*, a fim de não sermos forçados a ter que estender o presente estudo para abordagens que transcenderiam os estudos das ciências da linguagem. Ademais, tanto a memória, a lembrança como as rememorações só acontece porque acontecem também na linguagem. Podemos dizer, pois, que o presente estudo teve, como fator determinante, aclarar um caminho que pudesse colocar em evidência a maneira pela qual a memória aparece no digital, bem como a maneira pela qual o ser-aí pode fazer usos dessa memória para construir discursos ou mesmo para retomar discursos na dinâmica enunciativa. O que, para nós, constitui relevância e originalidade é a constatação de que este fenômeno, o *software*, no qual o ser-aí, do homem, constrói discursos e retoma memórias, ou ainda, atualiza memórias esquecidas no tempo-espço, não pode ser jamais considerado neutro.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Título original: Dizionario di filosofia. Tradução de Alfredo Bossi. Editora: Martins Fontes, São Paulo, 2007

ALTHUSSER, Louis **Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists**. London: Verso. [1967, Philosophie et philosophie spontanée des savants. Paris: Maspero], 1990

ALTHUSSER, L. **Resposta a John Lewis: a questão do humanismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1973

ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. **Dilthey e a hermenêutica da vida**. Cadernos de Educação | FaE/PPGE/UFPel | Pelotas [28]: 235 - 254, janeiro/junho 2007

ARAÚJO, Karla Daniele. **A Construção de conhecimento na orientação acadêmica: um processo de intervenção formativa**. Tese de Doutorado em Letras. Universidade Federal de Pernambuco, 2018

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol I-III. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. do italiano de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BALIBAR, Étienne; PÊCHEUX, Michel [1969]. **Definições**. In: FICHANT, Michel; PÊCHEUX, Michel. Sobre a história das ciências. Lisboa: Estampa, 1971

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1981.

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N). **Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem** 4ª ed. Tradução por Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1988.

BAJTIN MM (1920-1924). **Hacia uma filosofia del acto ético. De los borradores y otros escritos**. Trad e notas Tatiana Bubnova. Barcelona/San Juan: Anthropos/EDUPR; 1997.

BAKHTIN, M. **Questões de Literatura e Estética: A teoria do romance**. 5. ed. São Paulo, Hucitec, 2002.

BAKHTIN, M. **O discurso no romance. Questões de literatura e estética**. A teoria do romance. Trad. A.F. Fernadini et al. 6. ed. São Paulo: Hucitec, p. 71-210, 2010.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São. Paulo: Martins Fontes, 2015.

BRAIDA, Reni. In.: Shleiermacher, Friedrich D.E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Pretrópolis, RJ: Vozes, 1999

BACHELARD, Gaston. **Le rationalisme appliqué**. Paris: PUF., 1949

BRANDIST, Craig. **Repensando o Círculo de Bakhtin: novas perspectivas na história intelectual**. CAMPOS, Maria Inês Batista, SCHETTINI, Rosemary H. (org.), São Paulo, Contexto, trad. Rosemary Schettini e Nathalia S. Polachini, 2012.

BRANDIST, Craig; KATYA, Chow. **Politics and the Theory of Language in the USSR 1917-1938: The Birth of Sociological Linguistics**. Published by: Anthem Press, 2010

BERNARD – DONALS, M.F. **Mikhail Bakhtin; between Phenomenology and Marxism**. Cambridge, 1994.

BERTORELLO, A. Bajtín: acontecimiento y lenguaje. **Revista Signa**, n. 18, 2009, págs. 131-157. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/bajtn-acontecimiento-y-lenguaje-0/>. Consultado em 01.03.2017.

BRENTANO, F. C. **Psychology from an empirical standpoint** (A. C. Rancurello, D. B. Terrell & L. L. McAlister, Trans.). (2a ed.). Londres: Routledge [1874], 1995.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória : ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**; Título original: *Matière et mémoire*. Tradução Paulo Neves. - 2- ed. - São Paulo : Martins Fontes, 1999

BENTIVOGLIO, Julio. **História e Hermenêutica: a compreensão como um fundamento do método histórico - percursos em Droysen**, Dilthey, Langlois e Seignobos. OPSIS, Vol. 7, n.09, jul-dez 2007

BERNARDO, Henrique Gomes. **Alan Turing: A tragédia de um génio**. Editora Chambel Multimedia, Lisboa - Portugal, 2015

BEEVOR, Antony. **A Segunda Guerra Mundial** / Título original: *The Second World War* - tradução Cristina Cavalcanti. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Record, 2015.

BUBER, Martin. **Eu e Tu / Ich und Du**. Tradução do alemão, introdução e notas por: Newton Aquiles Von Zuben, São Paulo: Centauro, 2001

_____ Do diálogo e do dialógico. Perspectiva, 1982

CANTARINO, João Marcos e PEREIRA, Danilo Assis. **Memória: da filosofia à neurociência**. Universitas Ciências da Saúde - vol.02 n.02 - pp. 164-19, 2004

CLARK, Katerina e HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. Tradução de J. Guinsburg - São Paulo: Perspectiva, 2008

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Título original: *Understanding phenomenology*. Tradução de Caesar Souza. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

CRITCHLEY, Simon e Schürmann, Reiner. **Sobre o Ser e Tempo de Heidegger**. Organização Steven Levine. Tradução autorizada da língua inglesa para a língua portuguesa pela Routledge, do Grupo Taylor & Francis. MAUAD Editora, Rio de Janeiro –RJ, 2016

COCCO, Ricardo. **A questão da técnica em Martin Heidegger**. Controvérsia, v.2, p.34-54, 2006

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung* (2nd ed.). Berlin: Dümmler. Repr. in CW, Vol. 1/I, 1885

COTTINGHAM, John. **Descartes e a Filosofia da mente**. Título original em inglês: Descartes. Descartes' Philosophy of mind. Tradução Jesus de Paula Assis Editora UNESP, São Paulo, 1997

CZOTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995

DALMAZ, Carla; ALEXANDRE NETTO, Carlos. **A memória**. Cienc. Cult., São Paulo , v. 56, n. 1, p. 30-31, Jan. 2004 . Available from <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252004000100023&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Dec. 2018.

DIAS, C. P. **A discursividade da rede (de sentidos): a sala de bate-papo HIV**. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, 2004.

DIAS, Bernado Sousa Ferro Enes. **Heidegger leitor de Agostinho: A memória como fenómeno existencial**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de ciências sociais e humanas. Universidade de Lisboa, 2011

DIAS, C. **A poética do cotidiano na rede**. Revista Signo y seña, n.24. Dossier Análisis del Discurso en Brasil: teoria y práctica. Buenos Aires: Instituto de Linguística/UBA, pp. 59-70, 2013

Dilthey, Wilhelm. **Einleitung in die Geisteswissenschaften : Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte**. Publisher Leipzig : B. G. Teubner. Collection pimslibrary; toronto. Verlag Von B.G. Teubner äj Leipzig Und Berlin, 1922

DILTHEY, Wilhelm. **Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica**. Traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Ediciones Istmo, S. A., Madrid España, 2000

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas – tentativa de fundamentação para o estudo da sociedade e da história**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marcos Casanova. São Paulo: Editora da UNESP, 2010a

DROYSEN, Johann Gustav, 1808-1884. **Manual de teoria da história**. Tradução de Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Apresentação e notas de Julio Bentivoglio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. **Conarius e memória na carta de 1 de abril de 1640 de Descartes a Mersenne**. Sci. stud., São Paulo , v. 1, n. 1, p. 81-86, Mar. 2003 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662003000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Dec. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662003000100007>.

EAGLETON, Terry. **Ideologia. Uma introdução**. Título original: Ideology. An Introduction. Tradução de Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo. Editora UNESP:Editora Boitempo, 1997

EBBINGHAUS, H. **ÜBER DAS GEDÄCHTNIS**. LEIPZIG: DUNKER, 1885

EBNER, Ferdinand. **Das Wort und die geistigen Realitäten Pneumatologische Fragmente.** BRENNER-VERLAG/INNSBRUCK MCMXXI. Alle Rechte vorbehalten Copyright by Brenner-Verlag Innsbruck. Druck der Wagner'schen Universitäts-Buchdruckerei in Innsbruck, 1921

EBNER, Ferdinand: **La palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos.** [Traducción: José M^a Garrido Luceño]. Caparrós Editores (Esprit, 17), Madrid. 260p. 1995

EBNER, Ferdinand. **La parola e le realtà spirituali: frammenti pneumatologici**, a cura di Silvano Zucal, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998

ESPINOSA, Baruch. **Pensamentos Metafísicos-tratado da Correção do Intelecto.** Editora: Abril Cultural, 1979

FARIAS, F. R. de. **Pensando a memória social a partir da noção de "a posteriori" de Sigmund Freud.** Morpheus, 2008

FRANK, Joseph. **Pelo Prisma Russo: ensaios sobre literatura e cultura.** Tradução de Paula Cox Rollim e Francisco Achcar. SP. Editora da Universidade de São Paulo, 1992

FRANÇA, Thyago Madeira. **Um olhar sobre o conceito de memória discursiva de Michel Pêcheux.** INTERLETRAS, ISSN Nº 1807-1597. V. 4, Edição número 22, de Outubro/2015 a Março,/ 2016

FERRARINI, Pâmela e MAGALHÃES, Livia. **O conceito de memória na obra freudiana: breves explicações.** Estudos Interdisciplinares em Psicologia, Londrina, v. 5, n. 1, p. 109-118, jun. 2014

FERRER, Diogo; LUCIANO, Utteich. **A filosofia transcendental e a sua crítica: Idealismo, fenomenologia, hermenêutica.** Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015

FRYER, R. (2011), **Teacher Incentives and Student Achievement: Evidence from New York City Public Shools**, NBER Working Paper No, 16850

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin.** 2.ed. São Paulo: Contexto, 2016.

FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento Hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, [1949], 2007

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos.** In S. Freud, Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, J. Salomão, trad., Vols. 4-5. Rio de Janeiro: Imago.[1900], 1976

FREUD, Sigmund. **Uma nota sobre o “bloco mágico”.** In Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 19, pp. 253-262). Rio de Janeiro: Imago, 1996

GABBI Junior, Osmyr. **A teoria do inconsciente como teoria da memória .** *Psicologia USP*, 4(1-2), 247-260, 1993 <https://doi.org/10.1590/S1678-51771993000100010>

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. Editora Vozes, Petrópolis, 1997

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Organizador: Pierre Fruchon; Tradução de Paulo César Duque Estrada. 2.e.d - Rio de Janeiro, Editora FGV, 2003.

GRIGOLETTO, Evandra e Gallo, Solange Leda. **Sujeito e memória em textualidades digitais**. In.: Análise do discurso: dos fundamentos aos desdobramentos (30 anos de Michel Pêcheux) Freda Indursky, Maria Cristina Leandro Ferreira, Solange Mittmann (organizadoras). Campinas, SP. Mercado de Letras, 2015

HEBB, Donald. **Essays on Mind**. Published Psychology Press, 2014

HELSLOOT, Niels; HAK, Tony. **Pêcheux's Contribution to Discourse Analysis**. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, [S.l.], v. 8, n. 2, may 2007. ISSN 1438-5627. Available at: <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/242>>. Date accessed: 01 dec. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.17169/fqs-8.2.242>.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Título original: *Langue de Tradition et Langue Technique*. Tradução de Mário Botas. Passagens, Lisboa, 1995

HEIDEGGER, M. **Ciência e pensamento do sentido**. In: _____. *Ensaio e conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. Bragança Paulista: E. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 1997

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Tradução do original alemão intitulado "Holzwege" por Irene Borges Duarte et.al Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 61

HEIDEGGER, Martin. **Ontología: Hermenéutica de la facticidad**. Versión de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, Spain. 2000

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo. Parte I**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Editora Vozes, 2005

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo. Parte II**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Editora Vozes, 2005a

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, OC 67. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005b.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da Linguagem**. Tradução de Marcio Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista. SP: Editora Universitária São Francisco, 2003

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. *Scientiae Studia*, [S.l.], v.5, n.3, p.375-398, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11117/12885>>. Acesso em: 17/07/2018

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ. Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Título original: Lettre sur l'humanisme. Tradução de Rubens Eduardo Frias, Centauro, São Paulo, 2010a

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Petrópolis: Editora Vozes, 2012

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Carlos Morujão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1992.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Franz Rosenzweig e o pensamento dialógico**. Coleção estudos de filosofia, Universidade Católica Editora, Palma de Cima, Lisboa/Portugal, 2017.

HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

HERBERT, Thomas. **Reflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, specialement, de la psychologie sociale**. Les Cahiers pour L'Analyse, 1966

HERBERT, Thomas. **Remarques pour une théorie générale des idéologies**. Cahiers pour l'Analyse - Journal. Ecole Normale Supérieure in Paris. Volume 9: Généalogie des sciences, Published summer 1968. Disponible em:

<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/cpa9.5.herbert.html>

HIRSCHKOP, K. **Mikhail Bakhtin: An Aesthetic for Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HOLQUIST, Michael. **Dialogism, Bakhtin and his world**. 2nd edition, Routledge/Taylor & Francis Group, New York, NY, 2002

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**; organizado por Richard Tuck ; tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner ; revisão da tradução Eunice Ostrensky. Ed. brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. São Paulo: Marins Fontes, 2003

HUSSERL, E. **A Filosofia como Ciência de Rigor**. Coimbra: Atlântida, 1965

HUSSERL, E. **Lições para fenomenologia da consciência interna do tempo**. Zur Phanomenologie des inneren zeitbewusstseins (1893-1917). Tradução de Pedro M. S. Alves, Coleção Clássicos de Filosofia, Série Universitária. 1ª edição, editora: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994

HUSSERL, E. .Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic (A.J. Steinbock, trans.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. 1966 [2001]

HUSSERL, E. **A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1**. Tradução de Diogo Ferrer, 1º edição. Rio de Janeiro. Forense, 2014

IZQUIERDO, Ivan. *Memória*. Porto Alegre: Artmed, 2002

INWOOD, M.J. 1944-149d. **Dicionário Heidegger** / Michael Inwood; tradução, Luísa Buarque de Ho02-1708 landa; revisão técnica. Márcia Sá Cavalcante Schuback. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

JAKOBSON, R. **Linguística e comunicação**. 23.ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

JOHACH, Helmut. In.: **Christian Damböck/Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.): Diltthey als Wissenschaftsphilosoph**. Freiburg/München 2016

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994

_____. *Metafísica dos costumes / Die Metaphysik der Sitten*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadei, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. **Wilhelm Dilthey nos Limites da Hermenêutica Clássica e Filosófica**. Revista portuguesa de filosofia. T. 68, Fasc. 1/2 , pp. 189-204, 2012

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário** / Søren Aabye Kierkegaard ; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. – Petrópolis, RJ: Vozes ; 2017.

KOZNOVA, Irina Evgenievna Sobre o problema da memória nos trabalhos de M. M. Bakhtin // Boletim da Universidade Syktyvkar. Série Humanidades. 2013. No2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-probleme-pamyati-v-tvorchestve-mm-bahtina> (acessado em 10/05/2019).

КиберЛенинка: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-probleme-pamyati-v-tvorchestve-m-m-bahtina>

LACAN, Jacques. **Les non-dupes errent: notes intégrales du séminaire proferé à la Faculté de Droit**. Paris: Humilitas, [1973], 1981.

LEIBNIZ. **A monadologia e outros textos**. (Organização e tradução do alemão de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza), São Paulo: Hedra editora, 2009

LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Altérité et transcendance**. Paris: Biblio, 1995

LOCKE J. In: *An Essay Concerning Human Understanding*. Woolhouse R, editor. London: Penguin; 1689

LOBO-SOUZA, Ana Cristina. **Hipertextualidade: uma abordagem enunciativa de hipertextos**. Dissertação de Mestrado em Linguística. Departamento de Letras Vernáculas. Universidade Federal do Ceará, 2009

MARTY, A. **Kritik de theorien über den sprachursprung**, J. M. Richter, Würzburg, 1875

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Siqueira de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MENDONÇA, K. **Assentamentos da memória: (re)construções de memória discursiva** na revista *Veja*. Recife: Unicap, 2004

MURALIDHARAN, K.; SUNDARARAMAN, V. (2009). **Teacher performance pay: experimental evidence from india**. National Bureau of Economic Research Working Paper No. 15323.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia, tomo II (E-J)**. Tradução de Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobra; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. Título original: *Diccionario de Filosofia, tomo II*. Edições Loyola, São Paulo - Sp

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**, volume II / Friedrich Nietzsche ; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1a ed. — São Paulo : Companhia de Bolso, 2017.

NIKULIN, Dmitrii Vladimirovich. **Memory: A History**. New York, NY: Oxford University Press, 2015

ORLANDI, Eni, P. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis: Vozes, 1996

ORLANDI, Eni. P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2001

ORLANDI, Eni, P. **A contrapelo: incursão teórica na tecnologia - discurso eletrônico, escola, cidade**. RUA [online]. n. 16. Volume 2, 2010

OLIVA A.M. **Influência das ideias da fenomenologia sobre o conceito de "interação discursiva" do círculo dialógico de Bakhtin**. In.: Revista "Perguntas de Filosofia Moscou, ul. Profsoyuznaya, 2012. Tradução nossa do Russo: Влияние идей феноменологии на понятие «дискурсивного взаимодействия» бахтинского диалогич кружкаY

PETRI, Verli e SILVA, Kelly. **Apontamentos sobre a produção do conhecimento e prática científica em escritos de Michel Pêcheux**. Língua e Instrumentos linguísticos, Campinas: São Paulo. RG Editora, 2016

PÊCHEUX, Michel. **Analyse automatique du discours**. Éditeur Paris : Dunod , 1969

PÊCHEUX, Michel. **Les sciences humaines et le "moment actuel"**. La Pensée, 1969a

PÊCHEUX, Michel. **Sobre a história das ciências**. Título original: *Sur L'histoire des Sciences*, tradução do francês por Francisco Bairrão. Editorial Estampa, Lisboa - Portugal. 1971

PÊCHEUX, Michel. **Contextos Epistemológicos da Análise de Discurso**. In: Escritos – linguagem, cidade, política, sociedade. N.4. LABEUB/Nudecri- Laboratório de Estudos Urbanos, Unicamp, 1999.

PÊCHEUX, Michel. In.: ACHARD, pierre...[et al.]. **Papel da memória**. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas, SP. Pontes, 1999a

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento** / Michel Pêcheux; tradução: Eni R Orlandi - 6 a Edição, Campinas, SP. Pontes Editores, 2012.

POOLE, B. **From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler's Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin's Development From Towards a Philosophy of the Act to His Study of Dostoevsky**. In HIRSCHKOP, K. and SHEPHERD, D. eds. Bakhtin and Cultural Theory. (2nd edition) Manchester: Manchester University Press, 2001

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Hermenêutica filosófica: metodologia e apresentação de um percurso temático** / Maria Luísa Portocarrero F. Silva Publicação: Imprensa da Universidade de Coimbra, Portugal 2015.

PLOTINUS. **Complete Works**. English Edition [e-book]. Delphi Classics, London 2015

REALE, Giovanni. **História da filosofia: filosofia antiga**, v. 1 1 Giovanni Reale. Dario Antiseri; [tradução Ivo Storniolo]. - São Paulo : Paulus. 2003

RENÉ Descartes. **Tratado del Hombre**. Título original: L'Homme. René Descartes, 1664. Traducción: Guillermo Quintas. Ilustraciones: Gérard van Gutschoven y Louis de la Forge Ilustración de cubierta: Dino Valls, De Profundis, 1989

HÖNIGSWALD, Richard. **Philosophie und Sprache: Problemkritik und System**. Deutsche Nationalbibliothek: <https://portal.d-nb.de/> Brockhaus, 17 Aufl. BN Cat. gén. . - BN Cat. gén. suppl. 1970

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. **A origem da linguagem**; Edição e notas, Olavo de Carvalho e Carlos Nougué; introdução: Harold M. Stahmer e Michael Gorman-Thelen; tradução de Pedro Sette Câmara, Marcelo De Polli Bezerra, Márcia Xavier de Brito e Maria Inês Panzoldo de Carvalho. Rio de Janeiro : Record, 2002.

QUEIROZ, Marta Ekstein de Souza e WEINBERG, Regina. In.: Buber: **Do diálogo e do dialógico**. Perspectiva, 1982

RODRIGUES, Eduardo. **Retorno a/de Pêcheux: uma tomada de posição frente à discursividade e ao modo de ler o mundo politicamente** (2012). Resenha da obra ORLANDI, Eni (Org.). Análise de Discurso: Michel Pêcheux. Campinas, SP: Pontes, 2011. 315p.

ROSENZWEIG, Franz. **La Estrella de la Redención**. Tradujo Miguel Cracia-Baró. Ediciones sígueme, S.A., 1997

ROSENZWEIG, Franz. **Das Neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung Kleinere Schriften**. Berlin: Schocken Verlag, 1937

SÁ, Roberto Novaes. **As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas**. Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ, v. 2, p. 38-43, 2009.

SAMPAIO, M.C.H.S. **A linguagem como experiência pensante e ensino: diálogos entre M. Bakhtin e M. Heidegger.** Brait, Pistori e Francelino (Orgs.) **Linguagem e conhecimento** (Bakhtin, Volóchinov, Medviédev). Campinas: Pontes, 2019, p. 293-320.

_____. **Caminhos do pensamento subjetivo para o tornar-se (inter)subjetivo: uma abordagem filosófica da linguagem.** *Desenredo*, vol.12, n. 1, 2016, p. 201-216.

_____. **Origens filosóficas da Ética em Bakhtin: re-leituras da Metafísica e da Fenomenologia ontológico-hermenêutica.** Zandwais(Org.) **História das Ideias.** Diálogo entre linguagem, cultura e história. Porto Alegre: Editora UFRGS. Passo Fundo: Editora UPF, 2012, pp. 192-215.

SAMPAIO, M.C.H, ARAÚJO, K. D.de S., MACEDO, E.B.I. de. **Bakhtin e Heidegger: caminhos para a compreensão e interpretação do acontecimento o do ser.** *Bakhtiniana*, vl. 10, n.3, 2015, pp. 186-204;225-242 <http://revistas.pucsp.br/>.

SHCHYTTSOVA, T. Das menschliche Ereignis in der Philosophie von M. Bachtin. *In: Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations.* CHEUNG, Chan-fai *et al.* (Eds.). Web-published at www.o-p.net, 2003. Consultado em 01.03.2017.

SAUSURRE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral.** São Paulo: Cultrix, [1973], 2006

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** 18. ed. 2015.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões.** Pia Sociedade de São Paulo - Editora Paulus, 2014

SEMON, Richard. W. **The mneme.** London: George Allen & Unwin LTD. Ruskin House, 40 Museum Street, W.C.1 New York: The Macmillan Company, 1921

SPRINGER et al. **Performance Experimental Evidence from the Project on Incentives in Teaching.** National Center on Performance Incentive – Vanderbilt College. 2010

SONDHAUS, Lawrence. **A Primeira Guerra Mundial** / Título original: World war one: the global revolution. Tradutor Roberto Cataldo. – São Paulo : Contexto, 2013

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação.** Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica e crítica.** Vol. 1. Ijuí: Unijuí, 2005

SCHMITT, Michele. **Arquivo, memória metálica e interdiscurso.** In. Seminário de Estudos em Análise do Discurso. Porto Alegre, RS, 2005

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica;** tradução de Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

SCHELER, M. **Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus.** Obras completas, vol II. Bern: A. Francke Verlag, 1980.

SCHELLING, Friedrich. **Philosophie der Offenbarung 1841/42**, Ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ter razão : 38 estratagemas** / Arthur Schopenhauer; tradução de Milton Camargo Mota. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

SOUZA, Aguinaldo Gomes de. **Software: Esboço de um estudo para as ciências da linguagem**. Dissertação de mestrado em Linguística UFPE 2010.

SOUZA, Aguinaldo Gomes. **Sobre a noção de memória metálica em análise de discurso e sua relação com a técnica informática**. Anais do Simpósio de Línguas e Linguagens da ETE, Jaboatão dos Guararapes. ISSN 25258206, 2017. URL: <http://bit.ly/artigomemoria>

SUREKI, SJ. Luiz Carlos. **Ferdinand Ebner: Filósofo-Teólogo da Palavra**. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, ano 43, Número 119, p. 103-116, Jan/Abr 2011

TAYLOR, F.W. **Princípios da Administração Científica** [1911]. São Paulo: Atlas, 2006

WAELEHENS de, Alphonse. **La Philosophie de Martin Heidegger**. 4ed. Louvain, Belgique: Publications Universitaires de Louvain, 1955.

WOLFF, Christian, Freiherr von. **Psychologia rationalis**. Publisher Francofurti & Lipsiæ, prostat in Officina libraria Rengeriana, 1734. Available from: https://archive.org/details/bub_gb_szJNAAAAMAAJ/page/n1 access on 20 Dec. 2018

WUNDT, W. **Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie**. Philosophische Studien, 1888

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX** [livro eletrônico]; / Urbano Zilles [organizador]. – São Paulo: Paulus, Coleção Filosofia. 923Kb; ePUB , 2016

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento** / Urbano Zilles. 5º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

GLOSSÁRIO

Aí	O mundo existente. O mundo.
Acontecimento	Entendido aqui como a memória da vivência que ser-aí carrega, essa vivência tem uma dimensão necessariamente ontológica. Verificar nota de rodapé número 5.
Arquitetônica/ forma arquitetônica	Forma física do <i>software</i> com a qual interagimos. Ver interface.
Coisa	O que existe. A coisa. Pode ser ou não material.
Coisidade	Em Heidegger: “o ser- coisa”, o caráter da coisa
(Des)velado	O que será mostrado, o que foi descoberto
Ente	É tudo àquilo que é diferente do ser. Todo ser é ser de um ente
Facticidade	Em Heidegger, o modo de ser da existência humana
Hermenêutica	Interpretação. Termo utilizado aqui no sentido também de compreender
Heteroglossia	Pluralidade de vozes, de linguagem. Cf. teoria de Bakhtin
Indício formal	Movimento que antecede o mostrar de um fenômeno. Constituinte do método fenomenológico
Interface	Parte do <i>software</i> em que o sujeito tem contato. Formada por signos verbais e não-verbais. Chamada por nós de arquitetônica
Memória metálica	Termo cunhado por Orlandi para fazer referência à memória vista na era da máquina
Mecânica / forma mecânica	Termo utilizado para descrever a parte do <i>software</i> que permite seu funcionamento. Relativo aos códigos e algoritmos computacionais que fazem o <i>software</i> funcionar
Objetualidade	Característica do objeto, possui história.
Objeto <i>Software</i>	A coisa que possui certa substancialidade. Utilizado aqui sem aproximação conceitual com objetualidade
Ontologia/Ontológico	Diz-se o ser enquanto ser. É um ramo da metafísica
Ôntico	Diz-se do ente
Posição Prévia	Também chamada de <i>Vorhabe</i> , na fenomenologia é o

	conhecimento preliminar sobre o tema investigado e que serve de base para pensar no problema em si.
Ser-aí / <i>Dasein</i>	Em Heidegger : “o homem jogado na existência”. Aqui utilizada no sentido de homem, de ser humano, por vezes correlato a sujeito.
<i>Software</i>	A máquina, descrição de máquina. A coisa. O fenômeno.
Simultaneidade	Ao mesmo tempo, em vários lugares. O que se manifesta
Técnica	Tudo aquilo que o homem faz para produzir algo
Velado	O que não está claro, o que está encoberto