

Moisés de Lemos Martins

Crise no Castelo da Cultura

Das Estrelas para os Ecrãs



Moisés de Lemos Martins

**CRISE NO CASTELO DA CULTURA
DAS ESTRELAS PARA OS ECRÃS**

Ficha técnica

Título:

Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs

Autor:

Moisés de Lemos Martins

Colecção:

Comunicação e Sociedade — n.º 24

Director da colecção:

Moisés de Lemos Martins

Centro de Estudos Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho

Capa:

Grácio Editor / Frederico Silva

Coordenação editorial:

Rui Grácio

Design gráfico:

Grácio Editor

Impressão e acabamento:

Tipografia Lousanense

1ª Edição: Abril de 2011

ISBN: 978-989-8377-14-2

Dep. Legal:

© Grácio Editor

Avenida Emídio Navarro, 93, 2.º, Sala E

3000-151 COIMBRA

Telef.: 239 091 658

e-mail: editor@ruigracio.com

sítio: www.ruigracio.com

Reservados todos os direitos

*Para a Rosalina, como se fora o início da viagem.
Para o Mário, a Joaquina e o Alex, a minha bússula para norte.*

*Aos “happy few”, Helena Sousa, José Bragança de Miranda,
Madalena Oliveira, Manuel Pinto, Miguel Bandeira e Pedro
Oliveira. Com eles tenho feito a travessia do combate académico,
pelo pensamento e pela cidadania.*

ÍNDICE

Nota preliminar	11
INTRODUÇÃO.....	15
1. Um lugar de travessia.....	17
2. Sob o signo do fluxo	23
3. A época e as suas ideias	27
I. OS ESTUDOS CULTURAIS	
E AS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO	29
1. Os Estudos Culturais	31
Os estudos da cultura e as Ciências Sociais	31
As várias tradições dos <i>Cultural Studies</i>	33
- a tradição anglo-saxónica	33
- a tradição francesa.....	35
- o contributo específico da América Latina	36
2. Os estudos da Comunicação e o contemporâneo.....	39
A ideia fundacionalista de verdade.....	39
As Ciências da Comunicação e a temporalidade.....	41
O actual e o contemporâneo	43
As Ciências da Comunicação e as Ciências da complexidade ...	47
3. As Ciências da Comunicação	
— um projecto da modernidade.....	51
Entre a descontinuidade e a harmonia.....	51
O pensamento da diferença	53
Os <i>media</i> e as provas da verdade, do rigor e da justiça	54
4. O visível e o invisível das práticas sociais	55
Dois modelos de acção social	55
O desafio da imanência.....	57
Os indivíduos e o sistema	58
Um transcendental histórico.....	59
5. Para um ‘politeísmo’ metodológico	
nos Estudos Culturais	61
Ofício de sociólogo	61
A cinética do mundo e a construção do olhar	63
A modernidade trágica	66

II. COMUNICAÇÃO E MODERNIDADE	69
1. Do uno ao múltiplo.....	71
Do <i>sun / bolé</i> ao <i>dia / bolé</i>	71
Olhar para os ecrãs	72
Recompor uma desordem.....	74
2. O poder das imagens e as imagens do poder	77
A civilização da imagem	77
Olhar para os ecrãs e perder quem para nós olha	79
A equivalência entre corpo, máquina e desejo.....	80
A violência das imagens	82
O <i>homo numericus</i>	84
3. A mobilidade infinita numa sociedade de meios sem fins..	89
A crise, o fim, o risco	89
Experiência e ambivalência.....	93
4. Da utopia da comunicação à comunicação sem utopia.....	95
A nossa modernidade.....	95
<i>Media</i> e cidadania	98
Imaginário trágico e melancolia.....	100
 III. CULTURA, TECNOLOGIA E DEMOCRACIA	 103
1.O espaço público e os seus simulacros.....	105
<i>Media</i> e crise da modernidade.....	105
Espectáculo e emoção.....	106
A produção da notícia	107
A performatividade dos <i>media</i>	109
Fechamento e abertura do espaço público	110
2. Espaço público e vida privada.....	113
O espaço público como lugar incerto	113
O espaço público e a questão da técnica	114
A estetização do espaço público e da vida privada	116
Crise do existente e <i>media</i>	117
Espaço público, quotidiano e <i>media</i>	122
3. A sociedade da informação e a comunidade científica ...	127
Corpos dóceis e úteis.....	127
O tempo da luz e a sua violência.....	129
Da comunidade ideal de comunicação à comunidade científica real.....	131
4. Universidade e melancolia.....	135
A comunicação persuasiva.....	135
A linguagem e o poder	138

A esperança universitária e o seu abastardamento	143
A melancolia	147
A Universidade no corrúpio da notícia	150
IV. IMAGINÁRIO SOCIAL E <i>MEDIA</i>	153
1.O trágico na modernidade	155
A tolerância zero e o risco zero	155
A deserção do espírito	157
A política como estratégia de gestão	158
Os <i>media</i> e a razão pragmática	160
2. Tecnologia e sonho de humanidade	165
A tecnologia no castelo da cultura	165
A pele da cultura	166
A melancolia das narrativas tecnológicas	167
3. A nova erótica interactiva	171
A obsessão erótica e a sua realização bélica	171
Entranhar a impureza e a abjecção	173
Colocar em jogo a realidade	175
4. Tecnologia, corpo e imaginário	179
O corpo exorbitante e eufórico	180
O corpo que se faz cópia múltipla	181
Uma nova pele e um imaginário melancólico	182
Emoções maquínicas	185
5. Um imaginário de tempo de crise	187
O trágico, o barroco e o grotesco	187
De uma condição pacificada a um condição atormentada	188
<i>Media</i> e melancolia	190
As figuras melancólicas de <i>Mercy Street</i>	192
CONCLUSÃO	199
1. A sombra de Nietzsche	201
2. Acontecimento e cultura	207
 Bibliografia	 207
Índice onomástico	225

NOTA PRELIMINAR

O ensaio que apresento contou com a reutilização e a reescrita de um conjunto de textos, que tiveram já uma primeira redacção. De um modo geral, foram elaborados em circunstâncias académicas muito diversas, sobretudo como comunicações para congressos, conferências, artigos para revistas da especialidade, arguição de provas e prefácios a livros. Com esses textos, que utilizei como materiais, projectei o desenho de uma ideia nova, esperando não me ter limitado a expô-los de maneira diferente. Nuns casos, procedi à fusão de textos; noutros, a simples adaptações e remodelações; noutros ainda, formulei textos de raiz. É essa ideia nova que eu gostaria de fazer ressaltar nestas páginas, e não propriamente a razão e o tempo concretos que estiveram na origem dos textos, cuja primeira versão todavia assinalo:

Introdução

- Martins, Moisés de Lemos (2010) “Das estrelas para os ecrãs” (Prefácio), in Coelho, M. Zara & Neves, J. Pinheiro, *Ecrã, Paisagem e Corpo*, Coimbra: Grácio Editor, pp. 9-13 (Colecção Comunicação e Sociedade).
- Martins, Moisés de Lemos (2006), “Sob o signo do som e do fluxo” (Prefácio), in José Pinheiro Neves, *O Apelo do Objecto Técnico*. Porto: CECS & Campo das Letras, pp. 11-13 (Colecção Comunicação e Sociedade).
- Martins, Moisés de Lemos (2008) “Nota introdutória. A época e as suas ideias”, *Comunicação e Sociedade*, n. 12: 5-7. Porto: Campo das Letras (número temático sobre “Tecnologia e Figurações do Humano”).

Primeira Parte

- Martins, Moisés de Lemos (2010), “Os *Cultural Studies* no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho”, in Martins, Moisés de Lemos (Ed.), *Caminhos nas Ciências Sociais. Memória, Mudança Social e Razão*. Coimbra, Universidade do Minho & Grácio Editores, pp. 271-287.
- Martins, Moisés de Lemos (2010) “Linguagem, verdade e conhecimento. As Ciências da Comunicação e o contemporâneo”, in Silva, A. S., et alii (Ed.) *Comunicação, Cognição e Media*, I. Braga: Aletheia, Universidade Católica Portuguesa, pp. 77-86.

- Martins, Moisés de Lemos (2005) “O poder hermenêutico do acontecimento e os *media*”, *Trajectos*, n. 6: 123-127. Lisboa: ISCTE.
- Martins, Moisés de Lemos (2007) “O visível e o invisível das práticas sociais e o ‘politeísmo metodológico’ de Pierre Bourdieu”, in Pinto, José Madureira & Pereira, Virgílio Borges (Ed.), *Pierre Bourdieu. A Teoria da Prática e a Construção da Sociologia em Portugal*. Porto: Afrontamento, pp. 51-56.
- Martins, Moisés de Lemos (2009) “Para um ‘politeísmo metodológico’ nos Estudos Culturais”, in Baptista, Maria Manuel (Ed.) *Cultura: Metodologias e Investigação*. Lisboa: Ver o Verso Edições, pp. 29-40.

Segunda Parte

- Martins, Moisés de Lemos (2009), “Ce que peuvent les images. Trajet de l’un au multiple”, *Les Cahiers Européens de l’Imaginaire*, n. 1: 158-162. Paris: CNRS.
- Martins, Moisés de Lemos (2003) “O poder das imagens e as imagens do poder”, *Cadernos ISTA*, n. 15: 127-134. Lisboa: Instituto S. Tomás de Aquino, [www.triplov.com/ista/encontros/ poder_imagem/].
- La Rocca, F. & Martins, M. (2009), “Dialogo tra Fabio La Rocca e Moisés de Lemos Martins: l’esposizione in rete della vita quotidiana” (Immaginario - Il mondo di Facebook), in *Pol.is* – Centro di iniziativa politico-culturale. Roma e Milano: Bevivino Editore, pp. 109-114.
- Martins, Moisés de Lemos (2010) “A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins”, Álvares, Cláudia & Damásio, Manuel (Org.) *Teorias e Práticas dos Media. Situando o Local no Global*. Lisboa: Edições Lusófonas, pp. 267- 275.
- Martins, Moisés de Lemos (2008), “Da utopia da comunicação à comunicação sem utopia. Metamorfoses no sistema e nas relações de comunicação nos últimos trinta anos em Portugal”, in Torres, Anália & Baptista, Luís, *Sociedades Contemporâneas. Reflexividade e Acção*. Porto: Afrontamento, pp. 153-161.

Terceira Parte

- Martins, Moisés de Lemos (2008) “Do funcionamento dos *media* à crise da modernidade: o espaço público e os seus simulacros”, Murilo, César & Del Bianco, Nélia (Eds), *Estado e Comunicação*. S. Paulo & Brasília: Intercom, pp. 205-214.

- Martins, Moisés de Lemos (2005) “Espaço público e vida privada”, *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 14, n. 27: 157-172.
- Martins, Moisés de Lemos (1999) “A sociedade da informação e o sentido da mudança cultural”, *Debater as Ciências da Comunicação no Espaço Lusófono* (Actas do I.º Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação, Lisboa), Universidade Lusófona, pp. 123-129.
- Martins, Moisés de Lemos (2003) *Ensino Superior e Melancolia*. Viana do Castelo: Edição do Instituto Politécnico de Viana do Castelo (oração de sapiência no XVI aniversário do Politécnico de Viana, 15 de Maio de 2002). [<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1288>]
- Martins, Moisés de Lemos (2000) *A modernidade e a sua assombração*, oração de sapiência no XXVI aniversário da Universidade do Minho, 17 de Fevereiro de 2000.
- Martins, Moisés de Lemos (2005) “A actualidade da comunicação persuasiva”. *Comunicação e Sociedade*, n. 8: 255-257. Porto: Campo das Letras (número temático sobre “Comunicação Estratégica”).
- Martins, Moisés de Lemos (1993) “As incertezas da nossa modernidade e o impasse universitário”, *Cadernos do Noroeste*, Vol. 6: 341-348 (Braga: CCHS).

Quarta parte

- Martins, Moisés de Lemos (2002) “O Trágico na modernidade” [versão inglesa: “Tragedy in modernity”], *Interact - Revista online de Arte, Cultura e Tecnologia*, n. 5, Inverno de 2002. Lisboa: CECL. [<http://www.interact.com.pt>]
- Martins, Moisés de Lemos (2007) “La nouvelle érotique interactive”, *Sociétés*, n. 96: 21-27. Bruxelles: De Boeck.
- Martins, Moisés de Lemos (2011) “Technologie et rêve d’humanité”, *Les Cahiers Européens de l’Imaginaire*, n. 3: 56-61. Paris: CNRS.
- Martins, Moisés de Lemos (2002) “O trágico como imaginário da era mediática”, *Comunicação e Sociedade*, n. 4: 73-79. Braga: NECS. [<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/995>]
- Martins, Moisés de Lemos (2011) “Médias et mélancolie. Le tragique, le baroque et le grotesque”, *Sociétés*. Bruxelles: De Boeck (numéro sur “L’imaginaire des médias”).

Conclusão

- Martins, Moisés de Lemos (2008), “Comunicação e Cidadania”, in Martins, Moisés de Lemos & Pinto, Manuel (Eds.) *Comunicação e Cidadania*, Actas do V Congresso Português de Ciências da Comunicação, Braga: CECS, Universidade do Minho, pp. 19-25. e- Book: <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/5sopcom/>.
- Martins, Moisés de Lemos (2003) “Por uma democracia a vir. A televisão de serviço público e a sociedade civil”, (Prefácio) in Pinto, Manuel *et alii*, *Televisão e Cidadania. Contributos para o Debate sobre o Serviço Público*. Braga: NECS, pp. 9-12 (Colecção Comunicação e Sociedade).

INTRODUÇÃO

1 UM LUGAR DE TRAVESSIA

“Já não é para as estrelas que lançamos o olhar; hoje, olhamos é para os ecrãs”.

Paul Virilio

O Ocidente foi construído pela tradição greco-latina e pela narrativa cristã, em ambos os casos um *logos* que sendo palavra também é razão. O *logos* tornou-se, com efeito, o símbolo maior da nossa cultura e orientou-nos para a unidade e a harmonia, para uma identidade que se reconhece na inteireza indivisa do indivíduo. A palavra tem luz própria, como as estrelas, e aquece-nos, porque pode figurar a promessa, sendo que na «promessa alguma coisa há de imortal», como escreveu Jorge Luís Borges no poema *Unending Gift* (1969).

Mas a situação tecnológica, com a irrupção da civilização do ecrã, veio alterar radicalmente este estado de coisas. Glosando Paul Virilio (2001: 135), podemos dizer que os ecrãs são ligações frias, que nos desligam do calor dos corpos. No ecrã não teríamos sensações humanas, mas apenas sensações fantasmadas, que não passariam de «simulacros», para retomar a clássica expressão de Baudrillard (1981), ou que remeteriam para «o já sentido», na lógica da tipificação feita em tempos por Mário Perniola (1993). E as emoções seriam apenas emoções «maquinadas» (Deleuze e Guattari, 1972), «artificiais» (Cruz, 1999 b), «puxadas à manivela» (Martins, 2002).

Com efeito, espelhado como imagem num ecrã, o corpo digital dar-nos-ia a ver apenas a emanção delirante de um corpo já sem alma. E a cultura do ecrã constituiria a expressão de uma comunidade fria, uma comunidade sem o corpo do outro, embora alimentada pelos seus fantasmas, e também pelos fantasmas do nosso próprio corpo, numa ostensiva confirmação de que não existem práticas de rede sem narcisismo.

No ecrã, sensações, emoções e paixões nada mais poderiam exprimir que a agitação de um corpo eufórico, que todavia não disfarçaria o seu radical «congelamento», para retomar uma conhecida fórmula de Guy Debord (1992: n. 200), testemunha de uma época ainda sem Internet, mas a quem não passava despercebida a hibridez de um tempo que misturava numa amálgama a energia das máquinas e as emoções dos homens. São muitos,

com efeito, aqueles que caracterizam hoje como um «enfraquecimento do corpo» as extensões emotivas que este passaria para a rede. Essas extensões exprimiriam um processo de desmaterialização que exaltaria o outro de nós nas máquinas, uma fatalidade endossável afinal à tecnologia. Esta hibridez de humano e inumano, que a experiência tecnológica das redes permitiria, colocar-nos-ia, de um modo radical, fora da possibilidade táctil, embora o humano não possa existir fora do regime sensível.

A experiência do mundo tecnológico pelas redes digitais incorreria, pois, numa certa desumanização: se, por um lado, essa experiência consistiria na exaltação do outro de nós nas redes (uma euforização de nós), estar-nos-ia todavia vedado o encontro do outro fora de nós. Os efeitos da «instantaneidade, ubiquidade e onnipresença» (Oliveira, 2010 b), autorizados pela experiência do indivíduo em rede, não passariam, pois, de alucinações que esgazeariam o humano. Mas dessa «poção mágica» todos andamos a beber e fazemo-lo em doses cada vez mais pesadas, embora o mais que consigamos alcançar seja «sentimentalizar a sociedade», infantilizá-la, torná-la piegas (Mourão, 2002: 76).

Por sua vez, Stéphane Hugon, investigador do *Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien* (CEAQ), numa tese de doutoramento defendida em 2007, na Sorbonne, propôs a metáfora da «circum-navegação» para caracterizar a experiência contemporânea, uma experiência fundamentalmente tecnológica, pelo facto de a definição do humano, para retomar o célebre texto de Heidegger (1954) sobre a técnica, ocorrer no confronto com a tecnologia informática.

A técnica terá deixado de ser hoje simplesmente instrumental. E ao perder a sua referência exclusivamente antropológica, não se limitaria a prolongar o braço humano. Pelo contrário, a técnica atravessaria o humano, investindo-o, produzindo também o braço e ameaçando produzir o homem por inteiro.

A imagem da «circum-navegação» é uma figura que nos ajuda a pensar a travessia a fazer na experiência tecnológica, que é a experiência contemporânea por excelência. A travessia não é a mesma coisa que a passagem. A passagem fala-nos de uma experiência controlada, dominada, sem mistério nem magia, ou seja, também sem poesia.

Podemos fazer a passagem de um rio de uma para outra margem. Essa será todavia uma experiência sem sobressaltos, tranquila, por não serem de esperar grandes obstáculos a transpor. Nas passagens existe, com efeito, a habitualidade de um caminho conhecido. Coisa diferente é, todavia, a experiência de uma travessia, que nos coloca sempre em sobressalto pela sua perigosidade. É o perigo que a caracteriza fundamente: fazemos a travessia de um oceano; de um mar de tentações; de um deserto... A circum-

navegação assinala classicamente a experiência da travessia de oceanos e da ultrapassagem do limite estabelecido, de mares, terras e conhecimentos. Aquele que primeiro a empreendeu não chegou ao destino. Sabemos, com efeito, que Fernão de Magalhães morreu nas Ilhas Molucas, afrontando os perigos com que se deparou na travessia.

A circum-navegação é, pois, uma boa metáfora para caracterizar a actual experiência tecnológica. Na circum-navegação clássica houve o sextante, o astrolábio e a esfera armilar. Mas havia sobretudo as estrelas para nos conduzir na noite. Paul Virilio que nos fala da cultura do ecrã como a expressão de uma sociedade fria, mostrou bem, com uma imagem, o que tão radicalmente distingue a circum-navegação clássica da circum-navegação do ciberespaço. Deixámos de olhar para as estrelas e passámos a olhar para os ecrãs, assinala Virilio (2001: 135). Ou seja, da história de sentido em que se inscreviam as estrelas, o Ocidente abriu caminho para os ecrãs. Mas nesta travessia atribuiu-se uma «pele tecnológica» (Kerckhove, 1997), perdendo todavia a pele do «outro».

No Ocidente, as estrelas têm, de facto, virtualidades narrativas: sempre nos conduziram nas travessias (de mares, desertos e tentações), tinham sentido, ou melhor, inscreveram-nos num história de sentido, entre uma génese e um apocalipse. E ao inscreverem-nos numa história da salvação, sempre nos impediram de naufragar. Na cultura ocidental temos até a estrela por excelência, aquela que surgindo a Oriente conduziu o Ocidente durante vinte séculos. A estrela que conduziu os Reis Magos permitiu, com efeito, a narrativa da Epifania — o mistério de um Deus incarnado, fundando no cristianismo a civilização ocidental.

Em contrapartida os ecrãs não têm luz própria. Sendo de produção numérica (informática), produzem sobretudo informação, e não tanto significação, produzem também emoção, e bem menos narrativa. Nos ecrãs dá-se, com efeito, uma retracção das ideias e uma exacerbação dos sentimentos. Por outro lado, os ecrãs permitem-nos que sejamos *personae* (máscaras, em sentido etimológico) e que usemos muitas, multiplicando-nos e dividindo-nos em permanência, de acordo com a legião de imagens que nos tomam de assalto e nos habitam, o que comprova aliás a nossa condição múltipla e idólatra (Martins, 2009 a).

O híbrido humano que nos espelha no ecrã tem lugar marcado conosco nessa intérmina travessia tecnológica, numa navegação que já não é sustentada pela palavra, nem pelo brilho das estrelas, mas pelo número. O ciberespaço, como ambiente produzido pelo número, é hoje o oceano que importa navegar. A travessia para essa nova América de um novo arquivo cultural configura, de ora em diante, a nova mitologia ocidental.

No entanto, tem-se acentuado a ideia de crise do humano, à medida que a técnica se afasta da ideia instrumental de simples construção humana para causa do próprio homem, ou seja, à medida em que passamos a falar de vida artificial, de fertilização *in vitro*, de «barrigas de aluguer», de clonagem, replicantes e *cyborgs*, de adeus ao corpo e à carne, de pós-orgânico e de trans-humano. E também à medida que se desenvolve a interação humana através do computador, onde os *chats* da Internet, os jogos electrónicos, e as novas redes sociais, como o *Second Life*, o *Facebook* e o *Twitter*, por exemplo, instabilizam as tradicionais figuras de família e comunidade, para em permanência as reconfigurar. Acima de tudo, é a completa imersão da técnica na história e nos corpos que tem tornado problemático o humano. E são as biotecnologias e a engenharia genética, além do desenvolvimento da cultura ciberespacial, as expressões maiores desta imersão. Com efeito, como refere Heidegger (2001:35), «enquanto representarmos a técnica como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la», passando todo o nosso empenho para fora da sua essência. Lembro, no entanto, neste contexto, Hölderlin, convocado no texto de Heidegger (2001: 31) sobre a técnica: «Lá onde está o perigo, também cresce o que salva».

Dizia Heródoto, citado por Christian Plantin (1996: 4-5), que para resolver as crises culturais, os gregos tinham criado a arte da palavra (a retórica)¹. Mas que haviam sido os egípcios, ao inventarem a geometria, quem criou o remédio para as catástrofes naturais. Ora, aconteceu no último século uma inversão radical deste ponto de vista. O que se pede hoje à tecnologia, que nos dá ambientes de produção numérica (informática), é que nos resolva a crise da cultura².

No entanto, as tecnologias da informação e da comunicação não deixam de exprimir a crise da experiência contemporânea, a de um quotidiano acentrado, sem fundamento, que vive das emoções, e não sobretudo das ideias, num tempo de velocidade, acelerado, de mobilização «total» (Jünger), ou «infinita» (Sloterdijk, 2000). Mobilizando-nos em permanência, os ecrãs colocam-nos em estado de «possessão ocular», como diz João Mário Grilo (2006: 14) numa convocação de Benjamin.

Há quem entenda que nesta travessia da técnica acontece connosco uma consequência semelhante à adição, com a exposição aos ecrãs a resultar em maior exposição, e em consequência dela a ocorrer a fragmentação

¹ Ver, também, a propósito da origem da retórica, Roland Barthes (1970: 173).

² Eu digo, crise, divergindo de Michel Maffesoli (2010 b), que não vê na cultura, e menos ainda na cultura digital, crise nenhuma. A haver crise, trata-se, para Maffesoli, apenas de uma “crise interior”. Conferir também, de Maffesoli (2010 a), “Vous avez dit crise?”

das finalidades da existência. Mas o que é facto é que hoje o mundo apenas tem olhos para o número e para a civilização que nele se funda, depositando aí toda a esperança de salvação.

Este ensaio sobre a crise da cultura situa-se precisamente neste movimento de translação da cultura ocidental, da palavra para o número, do *logos* para o ícone, da ideia para a emoção, do uno para o múltiplo, enfim, das estrelas para os ecrãs.

2 SOB O SIGNO DO FLUXO

É talvez a figura do fluxo que constitui a melhor chave de compreensão deste movimento de translação da cultura ocidental. O fluxo é uma metáfora da vida, tendendo ambos, fluxo e vida, a desenvolver-se na tensão entre equilíbrio e desequilíbrio. Os fluxos fazem corrente e as correntes vivem da duração. Não são traços ou linhas que substancializem e reifiquem o movimento, ou que fixem e rigidifiquem a vida. As vivências e as experiências são fases da corrente que é a duração de uma vida.

O fluxo que faz corrente pode ser regato, ribeiro, rio ou mar, aliás como a vida, que chega a ser levada abundante, mas também fluxo brando, e mesmo fluxo de fio de água, extenuado. De certos fluxos se pode dizer que rebentam em fartos borbotões, que misturam águas e ganham força, ou então que abrandam, para logo retomarem vigor, ou para se diluírem e mesmo extinguírem. Os fluxos podem jorrar às golfadas e em esguiche, em movimento rápido ou lento, em volume caudaloso ou delgado. Dos fluxos também se pode dizer que têm cadência, a cadência certa, ou então uma cadência hesitante, e ainda uma cadência tumultuosa. Fluir ao «ritmo da vida» (Maffesoli, 2004) é viver nuns casos energicamente, e noutros quase desfalecendo. Um fluxo vive de impulsos, sendo pois do domínio da descontinuidade. A continuidade de um fluxo não nos garante a estabilidade. Qualquer equilíbrio conseguido encontra-se sempre ameaçado de instabilidade. O *continuum* do curso de um fluxo (de uma vida) é, pois, uma abstracção, uma substancialização, uma reificação. Podendo ser sempre palpitante, o equilíbrio do curso de um fluxo não pode deixar de ocorrer no meio de um turbilhão (enfim, no meio do tumulto da vida). Alfred Schütz, leitor de Bergson, assinala que existe no fluxo uma “energia potencial”. Pois bem, aquilo que anima esta passagem do *continuum* para o fluxo é a vibração deste energetismo.

A figura do fluxo convive bem com a figura do som. O som também é fluxo, ou seja, não tem centro e participa do ser ilimitado para que remete a intransitividade dos verbos fluir e ressoar. Viver sob o signo do fluxo, seja este luz, som ou sensibilidade, significa viver segundo o paradigma do tempo e da audição, e não do espaço, nem da visão. O paradigma acústico, auditivo, é o paradigma do tempo, com sons, ressonâncias, durações, vibrações, ritmos, cadências, modulações. O paradigma visual é o paradigma das substâncias, das coisas e dos estados de coisa, afinal o paradigma do espaço e do território. Para falarmos como McLuhan, o para-

digma visual projecta um espaço euclidiano: um espaço enclausurado, controlado, linear e estático, abstraído do mundo que o rodeia. Em contrapartida, o paradigma acústico é o paradigma do *objecto técnico*, preñhe de «sex-appeal», como assinala Perniola (1994), um regime de fluxos que não se fixam em nenhum território. Um território remete-nos para estabilidades, para coisas ou estados de coisa, como referi. Em fluxo, de luz, som e sensibilidade, o «objecto técnico» nada tem, todavia, de um espaço euclidiano, é um objecto desterritorializado, um objecto em devir, sem centro, apenas com memória e duração.

Animada por Heidegger e Deleuze, a nossa proposta interroga a «realidade da técnica» (Heidegger), não os objectos técnicos, estabilizados como coisas num espaço. A realidade interrogada é a hibridez da técnica, ou seja, é a técnica como animal («espécie animal», nas palavras de Agamben, 2002), é a liga que mistura orgânico e não orgânico, é o híbrido de humano e não humano, o híbrido de sensibilidade e matéria inorgânica. Neste entendimento, o humano não contraria o não humano em termos substanciais. Por essa razão há quem o identifique com o pós-humano.

Podemos dizer que esta proposta de sociologia da técnica assinala aquilo a que Perniola (1990) chama a versão egípcia da nossa cultura, uma atenção dada ao inorgânico no humano. A figura da «individuação técnica», proposta por Simondon, Deleuze, Latour e Stiegler, entre outros, resume, com efeito, esta ideia de o mundo mineral poder ser alimentado pela excitação de uma inversão. Através dessa inversão, os seres humanos são percebidos como coisas e as coisas, por sua vez, são vistas como seres vivos (Deleuze e Guattari, 1972). Sabemo-lo desde Hegel, os egípcios foram na antiguidade o povo que mais reificou o humano, e que, ao mesmo tempo, mais sensibilidade atribuiu às coisas. A figura da individuação também se estende àquilo a que Deleuze e Guattari (1980) chamam «agenciamento» e Foucault «dispositivo» (1994). Um agenciamento remete para as ligações humanas, produ-las e produz-nos através delas. Um agenciamento técnico, por exemplo o agenciamento homem-computador, passa pelos corpos, pelos objectos e pelos enunciados, tal um fluxo de luz, som e sensibilidade, e produ-los como seres híbridos.

A nossa proposta de sociologia da técnica assinala, por fim, a deslocação do paradigma industrial para o paradigma informacional, sendo a informação fluxo (como referimos, de som, luz e sensibilidade). Com efeito, o paradigma industrial é narrativa, discurso, monumento e instituição, ou seja, sintetizando, coisa e estado de coisa. Em contrapartida, o paradigma informacional é fluxo, modulação, disjunção, relação em tempo real.

Ao assinalar esta deslocação da cultura para o paradigma informacional, quero dizer, para o fluxo, a nossa proposta vive mais de Virílio,

Deleuze, Haraway, McLuhan e Benjamin, do que de Giddens ou Castells, que todavia também nos acompanham neste percurso. Podemos dizer, com efeito, que a primeira palavra deste ensaio é o fluxo, sendo a última a informação, que também é fluxo. É na passagem de um pensamento preso da individualização, que é substancialista, a um pensamento agilizado pelo fluxo da individuação, cuja natureza é tensional, que situo este ensaio sobre a crise da cultura. A história do Ocidente tem sido sobretudo pensamento substancialista. Sujeito à lógica da identidade, estabilidade e autonomia, o pensamento substancialista valoriza aquilo que na história aparece finalizado em coisa ou estado de coisa, assenta no paradigma da visão e tem um registo epistemológico. Por sua vez, o pensamento da individuação inscreve-se na lógica da diferença e valoriza aquilo que na história aparece de um modo não finalizado. Funciona num registo ontológico e assenta no paradigma do fluxo, em que consistem a vivência, a informação, o movimento e o processo, e no paradigma da audição, que é som, ressonância, vibração, modulação, ritmo, cadência, relação, tensão, duração e memória.

3 A ÉPOCA E AS SUAS IDEIAS

Toda a época tem um pensamento à sua altura, um pensamento que a diga em verdade. O «rei clandestino» (Simmel) da nossa época é o pensamento do mercado global e o pensamento da técnica. A nossa época resume-se, pois, a duas ideias: o mercado global, por um lado, e toda a espécie de tecnologias, por outro, sobretudo tecnologias da informação, que suportam o mercado, e biotecnologias, que reconvertem a vida humana num mundo ainda mais «admirável» do que a própria vida (Huxley).

As tecnologias da informação ao mobilizarem a época aceleraram o tempo histórico e criaram o mercado global (Sloterdijk: 2000)¹. Esta criação significa, todavia, a crise permanente do humano, a qual é alçada a categoria dominante da cultura contemporânea. As tecnologias ligam globalmente os indivíduos em tempo real, criando neles o cérebro de que elas precisam, o de indivíduos empregáveis, competitivos e performantes no mercado, mas desarticulam-nos ao mesmo tempo como cidadãos, impondo-lhes um destino de ora em diante fragmentário, caótico e nomádico. Por sua vez, as biotecnologias, fundindo o orgânico e o inorgânico, autotelizam a técnica e sonham uma nova criação, uma criação de híbridos, que correspondem a uma superação da própria vida humana, uma vida imaginariamente enriquecida e melhorada biotecnologicamente.

Com tecnologias da informação, que suportam o mercado global, e biotecnologias, que fantasiam melhorar a vida humana, na confluência umas e outras de «desejo, valor e simulacro» (Foucault, in Klossowski, 1997: 9), temos a crise da razão histórica, ou seja, a crise das grandes narrativas (Lyotard: 1979), e também a crise do narrador (Benjamin, 1936-1939), com a consequente crise da verdade, e simultaneamente o «empobrecimento da experiência» (Benjamin, 1933), a qual se esgota em excitação, efervescência, espectáculo, euforia, simulacro, meros «guardiões do sono» da razão, como assinalou Guy Debord (1992: n. 21)².

¹ “O projecto da modernidade assenta [...] numa *utopia cinética*: a totalidade do movimento do mundo deve converter-se na execução do projecto que temos para ele. Progressivamente, os movimentos da nossa própria vida identificam-se com o movimento do mundo [...] A ideia decisiva da modernidade é fazer natureza” (Sloterdijk, 2000: 23).

² A ideia de “crise da experiência” é referida por Benjamin no texto “Experiência e pobreza” (1933); é depois retomada em “O narrador” (1936); e parece hoje em fase imparável pela aceleração tecnológica do nosso tempo. Agamben fala da impossibilidade em que nos encontramos, hoje, de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica, o que torna “insuportável o nosso quotidiano” (Agamben, 2000: 20). Perniola, por sua vez, ao caracterizar a experiência contemporânea, introduz o conceito do “já sentido” (Perniola, 1993: 47).

As representações do humano nas tecnologias da informação combinam com alguns efeitos diagnosticados pela análise crítica da modernidade. Estamos a pensar, por um lado, na transformação radical da nossa relação com a natureza e nas alterações profundas no aparelho de percepção, onde se misturam as águas de fenómenos simulacrais, quero dizer, a alienação e a expropriação da sociabilidade, a imobilidade e a desterritorialização, a perda de consciência histórica e a dissolução da memória colectiva. E penso igualmente, por outro lado, nos fenómenos opostos de naturalização da cultura, intensificação dos laços sociais, localismo, tribalismo e hedonismo. Com efeito, cada vez mais as tecnologias nos dão conta da substituição progressiva de figuras planas como as de projecto, promessa, historicidade e finalidade, que na modernidade identificam o humano, pelas figuras côncavas da dobra, da prega, do requebro e do fractal, onde uma permanente hemorragia de sentido não pára de declinar a temática do fim, seja do fim da história e da verdade, seja do fim do simbólico e da mediação.

Na tecnologia, sobretudo nas tecnologias da informação e nas biotecnologias, decide-se hoje o humano. Quer isto dizer que o humano se decide na crise da época. A crise é desencadeada pelo autotelismo da técnica, uma autarcia de sentido, um pensamento de «meios sem fins» (Agamben: 1995), um messianismo sem *telos*, uma era de abundância e consumo fáusticos, com a excitação da hibridez, o seu «sex-appeal», dirá Perniola (1994), que numa liga de orgânico e não orgânico, de humano e não humano, tanto configura os seres humanos como coisas, como projecta os objectos técnicos como animais.

Ao declinar as actuais vertigens da cultura contemporânea, em concommitância com o seu movimento de translação para o número, o *ícon*, a emoção e o múltiplo, este ensaio apresenta-nos o humano revestido de uma pele tecnológica. No entanto, o ponto de vista que vou procurar desenvolver é que esta nova pele, tanto mobiliza os indivíduos para o mercado, como os desactiva como cidadãos.

e interroga-se sobre o *sex-appeal* do inorgânico, que tem tanto de fascinante como de inquietante (Perniola, 2004). Quanto a Baudrillard, conhecemos o seu conceito de realização do real como simulacro (Baudrillard, 1981), com a história, o *fait-divers*, o acontecimento e o espectáculo a equivalerem-se (Baudrillard, 1995: 128).

I. OS ESTUDOS CULTURAIS E AS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

1 OS CULTURAL STUDIES

Os estudos da cultura e as Ciências Sociais

Os *Cultural Studies* exprimem uma tradição científica que desloca a reflexão sobre a cultura de um entendimento centrado na relação cultura/nação e no privilégio dado ao ensino da língua e da literatura, no sentido de uma aproximação da cultura aos grupos sociais e às suas sub-culturas como estilos de vida. Mantém-se a dimensão política dos estudos sobre a cultura, mas a perspectiva desloca-se progressivamente num sentido sociológico e antropológico, dado que se passa a interrogar o modo como a cultura de um grupo social, e antes de mais nada, a cultura das classes populares, funciona como contestação da ordem social, ou então, inversamente, como reconforto das relações instituídas de poder e dominação.

Não existem, pois, *Cultural Studies* sem estudos dos *media*, sem Sociologia e sem Antropologia, porque os *Cultural Studies* são ‘ciência social’. Como bem refere Aguiar e Silva, os *Cultural Studies* acabaram por centrar a atenção nos estudos étnicos, pós-coloniais, comunicacionais, antropológicos, etnográficos e feministas, e apenas «muito marginalmente» se têm interessado pela literatura e pelos estudos literários (Aguiar e Silva, 2008: 255). Por essa razão, os *Cultural Studies* pertencem, remata este insigne académico, «não à área das *Arts*, mas à área da *Social Science*» (*Ibid.*: 254). No sentido de fundamentar a conclusão a que chegou, convoca ainda Aguiar e Silva uma representativa antologia de textos de *Cultural Studies*, no caso o volume organizado, em 1996, por John Storey, com o título *What is cultural studies? A reader*, onde, assinala: não existe «nenhum ensaio que incida específica e predominantemente sobre a literatura, sobre um texto literário, sobre um escritor ou que se ocupe propriamente das relações dos estudos culturais com os estudos literários» (*Ibidem*).

Mas não é diferente a conclusão a que chegamos pela leitura da antologia publicada em França, em 2008, por Hervé Glevetec, Éric Macé e Éric Maigret, com o título de *Cultural Studies. Anthologie*. Os textos seleccionados estão dispostos em três partes distintas. Na primeira parte, são convocados ensaios que remetem para os tempos da fundação dos *Cultural Studies* na Universidade de Birmingham, onde em 1964 se constituiu o *Centre for Contemporary Cultural Studies*. Tem por título «Le moment Birmingham». Um dos textos é de Stuart Hall sobre «La culture, les

médias et 'l'effet idéologique'. A segunda parte tem por título «La redécouverte des publics». Um dos textos é de John Fiske e intitula-se «Moments de télévision: ni le texte ni le public». Um outro é de Joke Hermes e chama-se «Médias, signification et vie quotidienne». Um outro ainda é de David Morley e denomina-se «La réception des travaux sur la réception. Retour sur 'Le Public de *Nationwide*'». A terceira e última parte desta antologia intitula-se «Sphère publique et conflits culturels». O primeiro texto é de Ien Ang e tem por título «Culture et communication. Pour une critique ethnographique de la consommation des médias dans le système médiatique transnational». O ensaio seguinte, da autoria de David Hesmondhalgh, intitula-se «Industries culturelles et *cultural studies* (anglophones)». Ainda um outro estudo, cujo autor é Henry Jenkins, tem por título «Démocratiser la télévision? La politique de participation».

Ou seja, nesta antologia são muitos os estudos sobre os *media*, tendo todos eles uma natureza sociológica e antropológica. E poderíamos acrescentar que os restantes ensaios, versando variados assuntos sociais, têm a mesma natureza. Apenas existe um texto em que a literatura é directamente convocada. Refiro-me a um ensaio, todavia, sobre literatura popular, e não sobre a grande literatura. O estudo, da autoria de Janice Radway, analisa a relação entre mulheres, patriarcado e literatura popular. Em síntese, obtemos exactamente a mesma conclusão a que chegou Vitor Aguiar e Silva: nenhum ensaio incide sobre um texto literário maior, sobre um escritor ou se ocupa propriamente das relações dos estudos culturais com os estudos literários.

Conectados politicamente, no começo, com a nova esquerda britânica, que lhes dava um carácter ideológico militante (foi assim sobretudo com Richard Hoggart, e menos com Stuart Hall), e associados a campos de pesquisa académica bastante marginais, os *Cultural Studies* conhecem, a partir dos anos oitenta, um desenvolvimento considerável, ao contemplar componentes culturais ligadas ao género, à sexualidade, à etnicidade, ao pós-colonialismo, às práticas de consumo, e também aos novos dispositivos e práticas tecnológicas. Ou seja, tendo nos primeiros tempos uma inspiração marxista, os *Cultural Studies* refundam-se no confronto com novas abordagens teóricas, umas anglo-saxónicas, designadamente a etnografia, o interaccionismo simbólico e a etnometodologia, outras de inspiração francesa, como foi o caso do estruturalismo, do desconstrutivismo e das análises de Michel Foucault sobre o poder e a dominação. E refundam-se, igualmente, no confronto com os efeitos das mudanças sociais, por via da injeção e da mobilização tecnológicas.

Com nomes como os de Dick Hebdige, David Morley, Janice Radway, John Fiske, Henry Jenkins, e tantos outros, os *Cultural Studies* deses-

sencializam os territórios culturais e deslocam os estudos da cultura no sentido dos públicos, dos utentes, dos amadores, da criatividade nas margens e em artes menores, como a fotografia, a banda desenhada, o cartoon, a literatura popular e a literatura de cordel, a arte e a música pop, os graffitis, o design gráfico... Entretanto, com Judith Butler, são subvertidos os supostos códigos naturais da masculinidade e da feminilidade, do mesmo modo que é subvertida a definição rígida e dominante da sexualidade. E com Paul Gilroy, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, os *Cultural Studies* viram-se para outros mundos que não os ocidentais, na relação intrincada que têm com os antigos colonizadores, com as minorias étnicas e com as identidades multiculturais.

Em síntese, os *Cultural Studies* significam uma deslocação do estudo tradicional da cultura no sentido antropológico e sociológico, o que traduz uma especial atenção prestada ao quotidiano das classes populares, à recepção e ao consumo dos *media*, aos estilos de vida e à mudança social, tomando como principais unidades de análise dos actores sociais a categoria sócio-profissional, a idade, a escolaridade, o género e a etnia. Nesta deslocação acabou por ter também um papel decisivo a consideração das circunstâncias pós-coloniais de um mundo mobilizado nas suas práticas pelas mais variadas tecnologias, sobretudo por dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer (Internet, iPod, iPad, telemóveis, etc.).

As várias tradições dos *Cultural Studies*

A tradição anglo-saxónica

Os *Cultural Studies* desenvolveram-se sobretudo nos anos sessenta e setenta com a escola de Birmingham, tematizando com Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward Thompson, Stuart Hall e David Morley, entre outros, as culturas juvenis e operárias, e também os conteúdos e a recepção dos *media*.

Richard Hoggart é consensualmente reconhecido como o fundador do campo de estudos que ficou conhecido como *Cultural Studies*. Publicou, em 1957, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments*. Foi traduzido em francês com o título redutor de *La Culture du Pauvre*. O propósito essencial desta obra foi o de esclarecer a influência das indústrias culturais, particularmente a influência da indústria dos *media* na classe operária. Hoggart fundamentou a análise numa descrição etnográfica do quotidiano da vida popular e procurou mostrar como é que as publicações destinadas a este

público se inseriam neste contexto.

Raymond Williams publicou três obras principais para a constituição deste campo de estudos. Em *Culture and Society*, uma obra publicada em 1958, propôs a ideia de que as noções culturais, assim como as suas formas e práticas, cristalizam visões e atitudes, que exprimem regimes e estruturas de percepção e sensibilidade. O conceito “structures of feeling” foi elaborado em diálogo com os trabalhos do sociólogo da literatura Lucien Goldmann. Em *The Long Revolution*, publicada em 1961, Williams sublinha o papel na dinâmica da mudança social dos sistemas de educação e de comunicação (a imprensa e a standardização da língua) e dos processos de alfabetização. A sua proposta foi ao ponto de esboçar um programa de reforma democrática das instituições culturais. Por sua vez, em *Communications*, uma obra que data de 1962, Williams entrou no debate público sobre o controle democrático dos *media*, formulando propostas concretas que afastam o seu necessário controle democrático da visão instrumental que os encara exclusivamente, por um lado, como meios de influência, por outro, como meios de agitação e propaganda. Em 1974, Williams publica ainda *Television: Technology and Cultural Form*. O interesse crescente que Williams dedicou aos *media* e ao seu enraizamento histórico levou-o a tornar-se cronista do *Guardian*.

Em Edward Thompson e Stuart Hall, vamos encontrar uma dimensão cosmopolita, uma experiência da diversidade das culturas, que são igualmente apanágio dos historiadores e sociólogos Benedict Anderson e Perry Anderson. Os estudos pós-coloniais têm em Stuart Hall e Benedict Anderson uma importante fonte de inspiração. De Stuart Hall, assinalo o influente estudo *Encoding and Decoding in the Television Discourse* (1973). De Benedict Anderson é de salientar o famosíssimo trabalho *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, publicado em 1983; de Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (1998); e de Edward Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963). O estudo teórico de Hall vai abrir caminho a estudos empíricos sobre a recepção dos *media*, que desenvolvem técnicas etnográficas de observação e de compreensão de públicos reais.

Quanto a David Morley, é justo assinalar que foi o primeiro investigador a introduzir a técnica dos *focus groups* no *The Nationwide Project*, um importante estudo sobre as audiências dos *media* (analisando o programa *Nationwide* do canal de televisão da BBC), constituindo vinte e nove grupos de análise, que representavam os mais diversos meios sociais. Cada grupo de análise permitiu-lhe a observação, comparação e análise das reacções à difusão de episódios da emissão. O estudo de Morley veio corrigir num aspecto importante o trabalho teórico de Hall. Baseando-se na

importância dos estatutos de classe, Hall não pôde compreender a importância do quadro doméstico da percepção, decorrente das relações familiares, muito particularmente do lugar que nas famílias têm as mulheres.

Entretanto, o trabalho dos *focus groups* concorreu significativamente para compreender o papel dos *media* na produção de novos registos identitários. Esta *démarche* empreendida por Morley deslocou-se, entretanto, no sentido do estudo do género (*gendered*), nos processos de recepção e na relação aos instrumentos técnicos de comunicação.

Morley publicou em 1986 um outro trabalho desta natureza: *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*. Entre outras técnicas, Morley recorreu à observação participante, às grelhas diárias de emprego do tempo, à cartografia mental dos espaços domésticos, e também das distâncias afectivas, às modalidades de comunicação e à discussão do álbum de família.

Entretanto, nos Estados Unidos, foi a tradição da escola de Chicago, onde pontificou o sociólogo canadiano Erving Goffman, que deu o tom aos *Cultural Studies*, lançando-os por um caminho declaradamente interacionista e antropológico, que permitiu centrar a investigação nas interacções sociais do quotidiano e desenvolver o campo das sub-culturas. São de destacar os seguintes trabalhos de Erving Goffman: *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956); *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (1961); *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction — Fun in Games and Role Distance* (1961); *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings* (1963); *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (1974); e, sobretudo, *Gender Advertisements* (1979) e *Forms of Talk* (1981).

No encalço da escola de Chicago, outros importantes estudos foram realizados. Entre eles contam-se os do sociólogo Howard Becker, da Universidade de Washington, designadamente, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (1973) e *Art Worlds* (1982). E são também de salientar os trabalhos do antropólogo de Princeton, Clifford Geertz, que publicou, em 1973, *The Interpretation of Cultures*, onde as classes populares aparecem, quais sujeitos de resistência, a mobilizar recursos que opõem à dominação, e não como “idiotas culturais”, que passivamente se inscrevem na ordem do consumo.

A tradição francesa

Em França, Roland Barthes, acompanhado pelo teórico do cinema Christian Metz e por Júlia Kristeva, inicia «l'aventure sémiologique», em

torno da revista *Communications*, criada em 1962, um projecto editorial em que também participa Edgar Morin. Por outro lado, Pierre Bourdieu cria, em 1975, *Les Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, seguindo a mesma pista, aberta pelos *Cultural Studies*, de interrogar as implicações políticas da cultura. *Les Actes de la Recherche* vão traduzir textos de Hoggart, Williams e Thompson, e tomam em consideração as culturas populares ou ilegítimas: fotografia, banda desenhada, livros para crianças, romances populares. Pierre Bourdieu publicou, entre outros livros: *Les Héritiers — Les Étudiants et la Culture*, com Jean-Claude Passeron (1964); *Un Art Moyen. Essai sur les Usages Sociaux de la Photographie*, com Luc Boltanski, Robert Castel e Jean-Claude Chamboredon (1965), *L'Amour de l'Art. Les Musées et leur Public*, com Alain Darbel e Dominique Schnapper (1966); *Ce que Parler Veut Dire - L'économie des Échanges Linguistiques* (1972); *Les Règles de l'Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire* (1992); *Sur la Télévision*, suivi de *L'Emprise du Journalisme* (1996); e coordenou o influente estudo sobre *La Misère du monde* (1993).

Mas podemos assinalar, igualmente, o estudo de Michel de Certeau *L'Invention du Quotidien: Arts de Faire* (1980), publicado nos Estados Unidos, quatro anos mais tarde, com o título *The Practice of Everyday Life*. De Certeau coloca-se do ponto de vista das tácticas específicas e minúsculas dos consumidores ('artes de fazer' populares: manhas, biscates, remedeios, reutilizações) nas suas relações com os *media* e com outros dispositivos culturais. Trata-se de um combate táctico contra a ordem produtiva e social, um combate que ocorre sempre entre o forte e o fraco, embora o fraco não deixe nunca de construir a sua cultura.

Podemos indicar, ainda, nesta mesma inspiração, o estudo de Henri Lefebvre, igualmente sobre o quotidiano (em 1961, *Critique de la Vie Quotidienne II, Fondements d'une Sociologie de la Quotidienneté*; e em 1968, *La Vie Quotidienne dans le Monde Moderne*) e o estudo de Michel Foucault sobre as prisões (*Surveiller et Punir — Naissance de la Prison*, em 1975). Mas também são de importância os muitos estudos de Jean Duvignaud sobre a sociologia do teatro e da arte, e sobre a festa, o jogo e a ritualidade social.

Finalmente, encontramos, já nos anos noventa, o antropólogo Marc Augé (1994) a fazer uma "antropologia dos mundos contemporâneos", aventurando-se pelo estudo daquilo a que chamou os 'não lugares', designadamente o metropolitano, os aeroportos, as feiras e os parques de atracções.

O contributo específico da América Latina

É possível ainda invocar o contributo específico da América Latina para os *Cultural Studies*, onde se destacam, entre outros:

- Paulo Freire, com *Pedagogia do Oprimido* (1970). Aí se tratava de valorizar os elementos de resistência contidos historicamente nas culturas populares;
- Jesus Martin-Barbero, um hispano-colombiano, com o estudo *De los Media a las Mediaciones* (1987); e em parceria com Germán Rey, *Los Ejercicios del Ver. Hegemonía Audiovisual y Ficción Televisiva* (1999);
- Michelle Mattelart e Mabel Piccini, “La Televisión y los Sectores Populares” (1974), onde são feitos os primeiros estudos etnográficos sobre as séries americanas e as telenovelas nos meios populares de Santiago do Chile;
- Ariel Dorfman e Armand Mattelart, *Para Leer al Pato Donald* (1972);
- Guillermo Orozco e Maria Immacolata Lopes (um mexicano e uma brasileira) que têm desenvolvido importante trabalho sobre a recepção de produtos midiáticos, sobretudo das telenovelas. Guillermo Orozco editou, em 1996, *Miradas Latinoamericanas a la Televisión*. Immacolata Lopes coordenou, em 2002, a obra colectiva *Vivendo com a Telenovela*;
- Nestor García Canclini, um argentino estabelecido no México, que trabalha sobre a ‘hibridação cultural’, a desterritorialização e as ‘comunidades de consumidores’;
- Renato Ortiz, um brasileiro que desenvolveu os conceitos de “tradição moderna” e de mundialização do “internacional popular”;
- Enfim, Muniz Sodré, um brasileiro, que vê publicada a primeira obra em 1973, com o título *Ficção do Tempo: Análise da Narrativa de Ficção Científica*. Das muitas obras que publicou, assinalo três. *A Comunicação do Grotresco: Introdução à Cultura de Massa no Brasil* (1983) é uma obra sobre programas de TV, que exploram escândalos e aberrações. Por sua vez, *Claros e Escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil* (1999) estabelece as constantes do jogo identitário da questão nacional. Na viragem do milénio, ao serem celebrados os quinhentos anos do Brasil, o tempo presente é interpelado

pelos impulsos de nacionalidade do passado e pelas estratégias populares de singularização, sendo os *media* colocados no centro deste processo. Finalmente, *As estratégias sensíveis — afeto, mídia e política* (2006) é uma obra que constitui o primeiro trabalho brasileiro sobre a importância crescente dos afectos na cultura contemporânea. É analisada a perda de influência da razão instrumental sobre as consciências e o incremento do ‘sensorialismo’ nos modos de operação dos *media*. Muniz Sodré apresenta nesta obra uma abordagem da prevalência da estética nas formas de vida virtual, construídas pelas tecnologias da comunicação, e também na vida quotidiana contemporânea.

2 AS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO E O CONTEMPORÂNEO

A ideia fundacionalista de verdade

As Ciências da Comunicação inscrevem-se no movimento do pensamento ocidental que rompe com o *paradigma fundacionalista* de verdade e instaura em seu lugar o *paradigma historicista*. Interrogar as Ciências da Comunicação redundaria, pois, em trazer a juízo o conceito de verdade. Acrescentemos, entretanto, que um debate sobre a verdade não pode ser outra coisa que um debate sobre a natureza e o estatuto do nosso conhecimento. E, depois, há ainda a assinalar que não é possível debater o que quer que seja senão na linguagem e através dela¹.

Foram Nietzsche, ainda no século XIX, e Freud e Heidegger, no século XX, quem fracturou a tradicional afinidade entre a razão e a verdade. Fizeram-no pela valorização da categoria da historicidade do conhecimento. A tradição filosófica ocidental organizara-se em torno da procura da verdade. Neste paradigma, razão e verdade fazem um caminho comum: a razão é uma instância soberana de decisão, e por esse motivo é una; por sua vez, sendo una, a verdade é única e eterna.

Nietzsche, Freud e Heidegger contrariaram este paradigma *fundacionalista* de verdade. Nietzsche esforçou-se por emancipar o pensamento, ou melhor, a nossa maneira de pensar, daquilo a que chama de *metafísica*, que é um princípio que prevaleceu de Platão a Schopenhauer, segundo o qual pensar é descobrir o fundamento que permite aos homens falar de acordo com o verdadeiro e agir em correspondência com o bem e o justo.

Com efeito, para Nietzsche, não existe nada que permita aos homens agir «de acordo com», uma vez que não há nada que seja um princípio primeiro ou originário, um «Grund», como o pôde ser a ideia de «Bem» em Platão ou, em Leibniz, o «princípio da razão suficiente». Todo o discurso, mesmo o da ciência ou da filosofia, é apenas uma perspectiva, uma «Weltanschauung». Nestas circunstâncias, a verdade apenas pode inscrever-se numa história da verdade.

Aquilo que a consideração do conceito de *historicidade* vem sublinhar, a partir de Nietzsche, é, portanto, segundo as palavras de Gadamer, o vínculo indelével entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática (Gadamer, 1976: 139). Ou seja, num entendimento que associe o conhecimento ao princípio da historicidade.

¹ Ver, neste sentido, “Toda a ciência é discurso”, Martins (2002: 125-135).

dade, é impossível não nos misturarmos a nós próprios com o conhecimento, contaminando-o com o que somos, nós que vivemos numa situação determinada, que temos preconceitos particulares e crenças específicas. Numa palavra, pelo facto de vivermos uma condição histórica, a nossa reflexão apenas pode ser inacabada e ser-nos-ão sempre impossíveis os recomeços radicais e absolutos.

Foi Richard Rorty quem caracterizou como *fundacionalista* a tradição filosófica ocidental que se organiza em torno da procura da verdade. Escreve Rorty (1994: 37): «Em larga medida, a retórica da vida intelectual contemporânea mantém como evidente que a finalidade da pesquisa científica, cujo objecto é o homem, consiste em compreender as ‘estruturas subjacentes’, os ‘invariantes culturais’ ou os ‘modelos biologicamente determinados’». E explicita melhor o seu ponto de vista, dizendo o seguinte: aqueles que aspiram a fundar a solidariedade na objectividade interpretam a verdade como a correspondência com a realidade (*Ibidem*).

‘Estruturas subjacentes’, ‘invariantes culturais’, ‘modelos biologicamente determinados’, ou seja, um fundamento e uma verdade únicos e eternos, estando o conhecimento em correspondência com a realidade, ou seja, sendo o conhecimento objectivo e absoluto.

A esta procura da verdade, entendida como correspondência com a realidade, contrapõe Richard Rorty o *pragmatismo*. Para os pragmatistas, «o desejo de objectividade não se confunde com o desejo de se subtrair aos limites da comunidade; trata-se simplesmente do desejo de estender o mais possível o entendimento intersubjectivo, de estender o mais longe possível a referência ao ‘nós’» (*Ibid.*: 38). E explicita: a verdade toma como modelo a fórmula de James: «aquilo que *nos* é útil acreditar» (*Ibid.*: 37). Em consequência, o sentido passa a ser pensado «como desprovido de outro fundamento que um fundamento ‘puramente’ ético», assente em razões práticas e crente na esperança partilhada e na confiança daí resultante (*Ibid.*: 53-54).

No *pragmatismo* de Rorty está presente a categoria de *historicidade*, que já havíamos notado em Nietzsche, Gadamer e Heidegger, e que significa uma fractura na tradicional afinidade entre razão e verdade. Ser histórico significa não se esgotar nunca num saber total de si próprio. O princípio da historicidade do ser implica que a existência seja essencialmente uma experiência e que a verdadeira experiência seja uma experiência dos limites ou da finitude humana. O modo de ser da razão não é pois a intuição (que justificaria as suas pretensões dogmáticas), mas a interpretação².

² Note-se, a propósito, que em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1988), Richard Rorty não contrapõe ainda a ideia de solidariedade à de objectividade, mas sim a ideia de hermenêutica à de epistemologia. Veja-se sobretudo o cap. VII: «Da epistemologia à hermenêutica».

A ideia *não fundacionalista de verdade* é uma conquista do nosso tempo, que foi anunciada e trabalhada por mais de um século. Os nomes mais emblemáticos desta conquista, já os referimos: Nietzsche, com a *crítica da metafísica*, o que quer dizer, com a ideia de jogo, interpretação e signo sem verdade presente; Freud, com a crítica da presença-a-si-próprio, ou seja, a *crítica da consciência*, do sujeito, da identidade em si próprio, da proximidade e da propriedade de si próprio; e Heidegger, com a *destruição da metafísica*, a destruição da onto-teologia, enfim, a destruição da determinação do ser como presença (Derrida, 1967: 412)³.

As Ciências da Comunicação e a temporalidade

Ao inscreverem-se no *paradigma historicista*, as Ciências da Comunicação valorizam a temporalidade e adoptam o ponto de vista de que é indissolúvel o vínculo estabelecido entre compreensão e situação, entre interpretação e preconceito, entre conhecimento e crença, entre teoria e prática. Quer isto dizer que as Ciências da Comunicação vão insistir no actual e no contemporâneo e vão fixar-se no presente e no quotidiano⁴.

Há quem conceba as Ciências da Comunicação como as «Novas Humanidades»⁵, por terem a sua génese, destino e pujança, associados ao incremento dos *Cultural Studies*, prestando atenção ao quotidiano das classes populares, à recepção e ao consumo dos *media*, e também à mudança social. Não é de modo nenhum por acaso que a primeira revista britânica de *Cultural Studies*, fundada em 1979, tenha o título esclarecedor de *Media, Culture and Society*. De facto, mais do que qualquer outra corrente teórica das Ciências Sociais e Humanas, os *Cultural Studies* distinguem-se por habitarem o território do actual e do contemporâneo e se estabelecerem no presente e no quotidiano. E as Ciências da Comunicação inscrevem-se nesta tradição das Ciências Sociais e Humanas, que dos anos sessenta e setenta para cá não mais parou de *desessencializar* e de *deselitizar* os territórios culturais, subvertendo, além disso, os supostos códigos naturais da masculinidade e da feminilidade, a rígida e dominante definição da sexualidade, e arriscando-se mesmo a navegar para

³ Sobre a passagem do paradigma *fundacionalista* ao paradigma *historicista*, escrevi, em tempos, “A Verdade e a Função de Verdade nas Ciências Sociais” (Martins, 1994).

⁴ Gostaria, todavia, de acentuar uma aspecto para o qual Agamben chama a atenção, inspirando-se nas *Considerações Inactuais* de Friedrich Nietzsche. “Aquele que pertence verdadeiramente ao seu tempo, o verdadeiro contemporâneo, é aquele que não coincide totalmente com ele, nem adere às suas pretensões, e se define, neste sentido, como inactual; mas é precisamente por esta razão, por este afastamento e este anacronismo, que ele se encontra mais apto que os outros para entender e compreender o seu tempo” (Agamben, 2008: 9-10).

⁵ Veja-se, por exemplo, António Fidalgo (2008) *As Novas Humanidades*.

outros mundos que não os ocidentais, nas relações intrincadas que esses mundos têm com os antigos colonizadores, com as minorias étnicas e com as identidades multiculturais.

Mas mais do que inscreverem-se nesta tradição das Ciências Sociais e Humanas que são os *Cultural Studies*, as Ciências da Comunicação constituem a parte fundamental desta tradição. Por essa razão vamos vê-las a revalorizar o sujeito, o consumo dos *media* e as culturas do ecrã. Contemporâneas do movimento de aceleração mundial de bens culturais, pela mobilização tecnológica do mundo, e da assunção da solidariedade colectiva que tem em vista a segurança global, contemporâneas igualmente do processo de mundialização dos riscos ecológicos e ambientais, as Ciências da Comunicação acompanham, por outro lado, o nosso actual desassossego pelas consequências sociais e culturais das biotecnologias, que fundem numa amálgama o humano e o não humano.

É sem dúvida por se instalarem no actual e no contemporâneo e por habitarem o presente e o quotidiano que as Ciências da Comunicação estão associadas aos novos territórios de investigação nas Ciências Sociais e Humanas: os novos grupos sociais (de produtores, criadores e divulgadores culturais); os consumos culturais (hábitos de leitura, de ida ao teatro, ao cinema, a concertos, a museus, a exposições de arte, hábitos de utilização da Internet); os estilos de vida, os gostos culturais, os públicos da cultura, os estudos de género, os estudos das sub-culturas juvenis (urbanas e sub-urbanas); os estudos de recepção dos *media* por jovens e adultos, e por públicos particulares como os das crianças, idosos e minorias étnicas; os estudos sobre os usos dos dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer (Internet, iPod, iPad, telemóveis, etc.); os estudos sobre as identidades étnicas; os estudos pós-coloniais; enfim, os estudos sobre as indústrias culturais: moda, turismo, férias, museus, publicidade, cinema, televisão, rádio, imprensa escrita, novos *media*.

Como novo enredo teórico, que se desloca da *ideia fundacionalista da verdade* para o *paradigma historicista*, as Ciências da Comunicação abandonam, por outro lado, a unidade de análise da sociologia clássica, que era a classe social, e substituem-na pela idade, escolaridade, género e identidade étnica. Relativizam também a categoria da ideologia, que é uma categoria associada à classe social, e concentram-se na atenção dada à hegemonia dentro de um campo específico de relações de poder e dominação, primeiro num entendimento gramsciano de hegemonia, depois na concepção foucaultiana dos «estados de poder», e ainda, na caracterização bourdieusiana das «relações de força», num campo social específico.

O actual e o contemporâneo

Passo, agora, a aprofundar estes territórios que apresentei como o espaço próprio das Ciências da Comunicação. Refiro-me ao actual e contemporâneo, territórios que se articulam com o presente e o quotidiano.

O actual e o contemporâneo explicam-se pela ideia de *acontecimento*. Na tradição religiosa do Ocidente, ou seja, na tradição judaico-cristã, o acontecimento é esclarecido pela ideia de história da salvação, um particular entendimento do tempo histórico, que é comandado pelo princípio escatológico e declinado através de uma narrativa entre um Génesis e um Apocalipse. Nessa narrativa, o acontecimento é *facto* singular e *sentido* novo, uma fonte autónoma de sentido e inteligibilidade, sendo portador de um poder hermenêutico, um poder de revelação, que permite uma experiência plena. Nestas condições, o acontecimento abre a uma continuidade no tempo e no espaço, impondo-se aos sujeitos, às suas razões de agir, motivos e interesses. Na tradição laica do Ocidente, por sua vez, foram o conceito de identidade, em torno do qual gira a lógica de Aristóteles, e também o conceito de teleologia, além do conceito de contradição, que tem a lógica hegeliana como pedra angular, que deram sentido ao acontecimento. Uma e outra tradição, estribadas quer na ideia de tempo histórico, quer nos conceitos de identidade e de contradição, estruturam a experiência individual e colectiva, fazendo prevalecer no entendimento de actual e de contemporâneo a ideia de conciliação sobre a ideia de descontinuidade.

Este ponto de vista hermenêutico é reconfortado, por um lado, pela tradição kantiana, e também pela exaltação de uma estética da vida, que remete para Bergson e Simmel, e, por outro lado, pelo hegelianismo, seguindo tanto o cognitivismo de Gadamer, como o pragmatismo de Dewey. Nesta ideia de acontecimento está implícito um ideal orgânico e cósmico de harmonia, regularidade e unidade que vamos encontrar em autores tão distintos como Teillard de Chardin, Gilbert Durand e Paul Ricoeur. Embora se trate de um *facto* disruptor e gerador de conflito, luta e dor, o *acontecimento* supõe uma paz vindoura, um momento irénico, em que o conflito, se não é definitivamente suprimido, é pelo menos temporariamente suspenso.

Uma renovação do debate sobre o *acontecimento* foi, entretanto, empreendida por Jürgen Habermas (1987 a), *facto* que nos vai permitir ver a uma nova luz o actual e o contemporâneo. Estou a referir-me aos termos em que o acontecimento é colocado na «teoria do agir comunicativo» de Habermas. Esta teoria veio salientar a dualidade do acontecimento, entre *facto* e *sentido*, deslocou o quadro da relação entre a descrição e a explicação e aplicou à análise social o paradigma da intersubjectividade,

fundado em George Herbert Mead e Alfred Schütz. Fomos colocados, deste modo, no caminho de uma antropologia que permite perspectivar o *actual* e o *contemporâneo* como emergências correlativas a uma actividade social constituinte⁶.

A sociologia clássica havia comprometido o *actual* e o *contemporâneo*, ao converter em entidades toda a vida social e individual, desde indivíduos, sociedades, grupos, actores individuais e colectivos, classes e nações, até factos, acontecimentos, acções, condutas e tudo o que permite explicá-los e justificá-los, sem esquecer estruturas sociais, estruturas da personalidade, normas, regras, significações, valores e cultura. A passagem para o paradigma intersubjectivo teve como intuito *dessubstancializar* estas entidades, ou seja, *desessencializá-las*, *desreificá-las*. A passagem para o paradigma intersubjectivo veio, pois, acentuar o facto de a vida humana e as suas produções serem constituídas pela linguagem e associou a construção da objectividade e da subjectividade à existência de uma comunidade de linguagem e práticas.

Nestas circunstâncias, se tematizarmos a objectividade dos factos sociais, a estabilidade da ordem social e as regularidades observáveis das condutas sociais, na base das crenças antropológicas da epistemologia, ou seja, na base das premissas individualistas da consciência, vemos que elas têm uma determinada natureza (são essências, substâncias). E o *actual* e o *contemporâneo* não têm natureza diferente — são igualmente essências, substâncias. Mas se tematizarmos a objectividade dos factos sociais, a estabilidade da ordem social e as regularidades observáveis das condutas sociais sem capitular diante do “mito do dado”, vemos que elas passam a ter uma natureza diferente. No contexto do paradigma intersubjectivo, a individualidade e a socialidade, a objectividade e a subjectividade, a inteligibilidade e a comunicabilidade são tomadas no contexto de uma actividade social constituinte. Além disso, o mundo naquilo que tem de comum e de público é tomado como o resultado de uma instituição. E, finalmente, a oposição indivíduo/sociedade é superada pela consideração dos processos de individuação e de sociação.

Nas antípodas deste pensamento sobre o acontecimento, e portanto sobre o *actual* e o *contemporâneo*, estão Nietzsche, Freud e Heidegger, por nós já referidos e que exprimem um enredo teórico novo, um pensamento da diferença, e não da identidade, nem da conciliação. Na noção de diferença está presente, com efeito, um pensamento pós-aristotélico e pós-

⁶ Em 2007, publicou Isabel Babo-Lança a sua tese de doutoramento, editada pelas Edições Minerva (Coimbra): *A configuração dos acontecimentos públicos. O caso República e as manifestações nos Açores em 1975*. A teoria do acontecimento aí desenvolvida é tomada, em grande medida, de Louis Quéré, o qual viu a revista *Trajectos* (2005), publicada pelo ISCTE, dedicar-lhe o seu número seis.

-hegeliano, ou seja, *um conflito maior* do que aquele que é autorizado, tanto pelos conceitos lógicos de diversidade e oposição, como pelos conceitos dialécticos de distinção e contradição.

Existe, com efeito, no pensamento da diferença um horizonte que aponta para *o impuro do sentir*, ou seja, para as experiências insólitas, perturbadoras, ambivalentes, excessivas, irreduzíveis sem dúvida ao princípio da identidade, e que constituem a experiência da nossa contemporaneidade. A nossa experiência já não é comandada pelas exigências de perfeição e conciliação que caracterizaram o pensamento moderno. Pelo contrário, a sua fonte de inspiração está neste género de sensibilidade aparentado com os estados psicopatológicos e os êxtases místicos, um género de sensibilidade que se manifesta nas «alucinações» próprias da interacção electrónica, e também nas toxicomanias e nas perversões, em situação de *handicap* e de deficiência, nas culturas ditas ‘primitivas’ e nas culturas ‘outras’ (culturas *underground* e suburbanas).

Esta tradição é a de Bataille, Klossowski, Blanchot, Foucault, Lyotard, Deleuze e Derrida, marcada pelo pensamento da diferença, e que, nuns casos, valoriza, como Nietzsche, *a experiência trágica*; noutros, atenta, como Freud, *nas experiências negativas e perturbadoras da alma humana*; noutros ainda, denuncia, como Heidegger, *a ideia da invariância de uma presença plena (de um fundamento)*. No seio deste pensamento da diferença tem prosseguido, por outro lado, o debate sobre a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano⁷. Com a fusão progressiva da *technê* e da *bios* e a imersão da técnica na história e nos corpos, a experiência contemporânea fantasma cada vez mais a clonagem, os replicantes e os *cyborgs*, a hibridez, o pós-orgânico e o trans-humano. Ora, o actual e o contemporâneo não são dissociáveis desta experiência.

Aos autores já referidos, uma primeira geração que compreende Nietzsche, Freud e Heidegger, e depois uma segunda geração, onde podemos assinalar Bataille, Klossowski, Blanchot, Foucault, Lyotard, Deleuze e Derrida, é justo acrescentar os nomes de Giorgio Agamben, Mário Periniola, Jean Baudrillard e Guy Debord. Em todos estes autores é acentuada a ideia de «crise da experiência», referida por Benjamin no seu famoso texto de 1933⁸, mas que hoje parece em fase imparável pela aceleração tecnológica. Agamben fala da impossibilidade em que nos encon-

⁷ Para este debate é fundamental o ensaio de Heidegger sobre a técnica, que encontramos em *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), com o título “Die Frage nach der Technik”. Edição consultada: Martin Heidegger (2002).

⁸ Trata-se de “Experiência e pobreza”, publicado na *Revista de Comunicação e Linguagens* (2005, 34: 317-321), tendo sido publicado pela primeira vez em alemão em *Die Welt im Wort*, 10 (7 de Dezembro de 1933).

tramos de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica, o que torna «insuportável o nosso quotidiano» (Agamben, 2000: 20). Perniola, por sua vez, ao caracterizar a experiência contemporânea, introduz o conceito do «já sentido» (Perniola, 1993: 47) e interroga-se sobre o *sex appeal* do inorgânico, que tem tanto de fascinante como de inquietante (Perniola, 2004). Quanto a Baudrillard, conhecemos o seu conceito de realização do real como simulacro, como artifício (Baudrillard, 1981). Finalmente, Guy Debord insiste no crescente processo de anestesiamento da vida, ou seja, no crescente processo de congelação dissimulada do mundo (Debord, 1992: n. 21).

A associação dos *media* à ideia de um trágico social surge, nos nossos dias, do reconhecimento da fragmentação da experiência, com o acontecimento dessorado e esvaído em novidade, em notícia, num processo de permanente hemorragia do sentido. Esta ideia alude à crise da época, ao seu mal-estar, alguns dirão, à crise da modernidade (Lyotard, 1984, 1993; Miranda, 1997; Martins, 2005). Os *media* exprimem a crise da época, mas aprofundam também esta crise e este mal-estar:

- crise das grandes narrativas (Lyotard), fim das ideologias (Daniel Bell), crise da verdade (Hedegger), adeus ao corpo (David Le Breton), advento do último homem e pós-humano (Fukuyama);
- e do mesmo modo, perigo e risco social e tecnológico (Ulrich Beck), capital de risco, perigo e risco nos investimentos, no casamento, nas relações de intimidade;
- perigo e risco ecológicos; perigo e risco no emprego do nuclear.

Do que se trata, em todos estes casos, é da enunciação de um mal-estar de civilização, e também da tematização de um conjunto global de ameaças. A referência a este mal-estar e a estas ameaças declina uma atmosfera de época, em que se pressente uma crise permanente de sentido, que vai a par com a perda da confiança na comunidade histórica, de que fala Niklas Luhmann (2001), enfim com a perda de confiança na razão instrumental. Refere Lyotard, neste sentido, que a nossa comunidade se consome, hoje, em melancolia, não exprimindo nenhuma finalidade. Exprime apenas o seu sofrimento, «um sofrimento de finalidade» (Lyotard, 1993: 93). É de assinalar, no entanto, que o trauma provocado pelo desaparecimento da confiança na comunidade histórica, assim como a melancolia que acompanha a banalização da vida, essa vertiginosa sensação de um trágico sem tragédia, além da própria impossibilidade de anulá-los, reclamam que nos recoloquemos no horizonte de uma «comunidade a vir» (Agamben, 1993).

O actual e o contemporâneo apenas podem habitar o presente e o quotidiano, mas decidem-se neste horizonte de uma «comunidade a vir», que é o horizonte não apenas de uma comunidade partilhada, mas também de uma comunidade que se reclame da humanidade do outro. E eu peno que é para este horizonte de verdade e de conhecimento que devem apontar as Ciências da Comunicação, pois é aí que se joga a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura humana.

As Ciências da Comunicação e as Ciências da complexidade

Se olharmos à especificidade epistemológica e ao âmbito de aplicação das Ciências da Comunicação, podemos dizer que elas se inscrevem, por outro lado, no actual regime dos saberes complexos, que constitui uma outra forte inspiração desta área disciplinar. O paradigma comunicacional apenas ganha nitidez no século XX, embora possamos admitir, seguindo Watzlawick, que «é impossível não comunicar», dado o facto de a sociedade humana ser constituída pela transacção de palavras, símbolos e objectos. Nesse último entendimento, poderíamos dizer que desde sempre houve um difuso paradigma comunicacional.

A natureza relacional da comunicação singulariza as Ciências da Comunicação no contexto de todas as Ciências Sociais. É a relação (A<->B) a sua unidade de base, o seu átomo característico, e não o indivíduo nem o grupo. É, com efeito, na relação, em todas as direcções possíveis, que os indivíduos e os grupos se constituem e ganham sentido. Enquanto as Ciências Sociais clássicas têm um entendimento estático do real, valorizando as coisas e os estados de coisa, estabelecendo leis gerais e procedendo por descrição referencial e estatística, a comunicação valoriza os processos e as relações, procurando apreender o movimento e a dinâmica sociais.

Sem menosprezar os «agregados» estatísticos e as categorias mais ou menos rígidas que objectivam a experiência «objectuando-a», a comunicação visa uma nova objectividade, constituída a partir dos processos de emissão, transmissão e recepção da experiência, assim como dos seus processos de passagem, transformação e mudança, suportados por uma complexa matriz, de natureza simultaneamente técnica, económica, social e cultural. Com as Ciências da Comunicação ocorre, pois, nas Ciências Sociais uma mudança essencial de perspectiva: não partimos mais dos «objectos» para inferir os processos sociais; partimos sim dos processos e das relações sociais para explicar a estruturação e a natureza dos objectos.

À medida que a paisagem mediática sofreu as profundas modificações tecnológicas que lhe subverteram a natureza, o paradigma comunicacional

tornou-se mais nítido. Num primeiro momento, a Comunicação fixou-se na tipografia de Gutenberg e nos efeitos que o jornalismo teve na totalidade da experiência. Em finais do século XIX, associou-se à fotografia, gramofone, cinema, telégrafo e telefone. Na primeira metade do século XX, o campo da comunicação estendeu-se aos meios de massa, rádio e televisão. Mas é na segunda metade do século XX, com o surgimento dos computadores pessoais e da sua ligação em rede, e também com a migração dos jornais, fotografia, vídeo e televisão, para o espaço digital (ou ciberespaço), que os processos comunicacionais se generalizaram.

Esta mutação da natureza e do campo dos *media* foi, a meu ver, insuficientemente compreendida em Portugal, onde ainda hoje é comum confundir-se a comunicação com o estudo dos *media* clássicos, e muito particularmente com o estudo da imprensa, escrita, radiofónica e televisiva. A investigação em comunicação tem de atender, todavia, à convergência dos *media* analógicos tradicionais com as plataformas digitais. E é meu entendimento que apenas o aprofundamento do paradigma comunicacional lhe pode dar resposta.

O aprofundamento deste paradigma obriga, entretanto, à articulação da comunicação com os modelos cibernéticos e computacionais, exactamente com os modelos da complexidade, que pareciam ser-lhe estranhos, ou pelo menos distantes, mas que hoje se confirmam como essenciais à compreensão da matriz técnica que suporta os processos comunicacionais, cada vez mais globais. Nestas circunstâncias, é um facto, tem-se diluído a antiga tensão entre Comunicação e Sistémica. Nesta época de comunicação global, entendo que é necessário projectar um espaço integrado de investigação que articule os *media* clássicos com os novos *media*, de modo a podermos apreender o que de novo vai surgindo. Estou a pensar, designadamente, nos blogues, que estão a alterar profundamente a imprensa; na televisão informal; na criação de comunidades virtuais; nos efeitos do *wireless* na cultura e na política; no surgimento de uma cultura de interfaces.

Constituiria uma limitação grave para as Ciências da Comunicação e para o país confinarmos o campo da Comunicação ao seu entendimento literário e jornalístico, sem dúvida um entendimento restritivo e limitado, que remonta à constituição das Ciências da Comunicação no século XIX e na primeira metade do século XX. Esse entendimento deixar-nos-ia imprevistos para analisar a enorme complexidade da sociedade actual, provocada pela convergência dos *media* e da sua ligação às redes cibernéticas, e colocar-nos-ia na indesejável situação de não podermos intervir nestes processos de mudança civilizacional.

Genealogia	Tipo de comunicação	Media envolvidos	Topologia	Disciplinas envolvidas
Fase pré-epistemológica	Comunicação espontânea, sistemas de mediação determinados externamente	Media não-tecnológicos: • Oralidade • Imagem • Escrita	Rituais Cerimônias	Iconologia Textologia Culturas populares
Fase de Constituição: primeira Modernidade	Comunicação pública	Media clássicos: • Imprensa • Meios de comunicação literários e editoriais	Espaço público crítico	a) Jornalismo b) Comunicação aplicada: Publicidade Marketing Relações Públicas
Fase de consolidação: modernidade tardia	Comunicação de massas	Generalização dos media: • Telecomunicações: telégrafo, telefone, rádio e televisão • Fotografia, postais ilustrados, gramofone, cinema.	Espaço alargado dos media	• Media de massas: Rádio Televisão Cinema • Media individualizantes: Fotografia Postal ilustrado Vídeo Fax Máquina de escrever
Fase de generalização: fase pós-moderna	Comunicação global	Convergência dos media: • Ligação dos computadores em rede • Migração dos media clássicos para o digital	Ciberespaço: Redes sócio-técnicas	• Todas as anteriores, consideradas em si mesmas e na sua adaptação ao digital • Interfaces: artes interactivas e design • New media studies • Redes sócio-técnicas • Processos de globalização

Quadro: As Ciências da Comunicação — sinopse histórica e epistemológica

3 AS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO — UM PROJECTO DA MODERNIDADE

Entre a descontinuidade e a harmonia

Debato neste capítulo a ideia de acontecimento, um conceito angular na teoria dos *media*. O meu ponto de partida é o artigo que Louis Quéré publicou, em 2005, na revista *Trajectos* (n. 6), com o título: «Entre facto e sentido». A ideia de acontecimento prende-se em Quéré ao conceito de identidade, em torno do qual gira a lógica de Aristóteles, e ao conceito de contradição, que tem a lógica hegeliana como pedra angular. O acontecimento é, então, *facto* singular e *sentido* novo, «uma fonte autónoma de sentido e de inteligibilidade», sendo portador de um «poder hermenêutico», um «poder de revelação». Nestas condições, o acontecimento abre a uma descontinuidade no tempo e no espaço, impondo-se aos sujeitos, às suas «razões de agir, motivos e interesses».

Penso, no entanto, que ao estruturar a «experiência individual e colectiva», Quéré faz prevalecer a ideia de conciliação sobre a ideia de descontinuidade. O ponto de vista hermenêutico de Quéré decorre, por um lado, da tradição kantiana, pela exaltação de uma estética da vida, à maneira de Bergson e Simmel, e, por outro lado, do hegelianismo, seguindo tanto o cognitivismo de Gadamer, como o pragmatismo de Dewey. Está implícita na ideia de acontecimento de Quéré um ideal de harmonia, regularidade e unidade, orgânica e cósmica. Embora *facto* disruptor e gerador de conflito, luta e dor, o acontecimento em Quéré supõe uma paz vindoura, um momento irénico, em que o conflito, se não é definitivamente suprimido, é pelo menos temporariamente suspenso.

A proposta que Quéré nos faz de acontecimento, salientando a sua dualidade, entre *facto* e *sentido*, faz-me lembrar o caminho de que nos deu anos atrás, quando entreviu, na peugada de Habermas, «uma antropologia alternativa para as ciências sociais» (Quéré, 1996), com a aplicação à análise social do paradigma da intersubjectividade, fundado em G. H. Mead e A. Schütz, e a deslocação do quadro da relação entre a descrição e a explicação.

A ontologia da sociologia clássica havia convertido em entidades: indivíduos, sociedades, grupos, actores individuais e colectivos, classes, nações; e de igual modo, factos, acontecimentos, acções, condutas e tudo o que permite explicá-los e justificá-los; sem esquecer estruturas sociais, estruturas da personalidade, normas, regras, significações, valores e cultura. A passagem para o paradigma intersubjectivo tinha como intuito dessubs-

tancializar estas entidades. Nesse sentido, acentuava o facto de elas serem constituídas pela linguagem e associava a construção da objectividade e da subjectividade à existência de uma comunidade de linguagem e práticas.

Deste modo, tematizadas na base das crenças antropológicas da ‘epistemologia’, ou seja, na base das premissas individualistas da consciência, a objectividade dos factos sociais, a estabilidade da ordem social e as regularidades observáveis das condutas sociais eram uma coisa. Mas seriam coisa diferente se as tematizássemos sem capitular diante do “mito do dado”. No contexto do paradigma intersubjectivo, a individualidade e a socialidade, a objectividade e a subjectividade, a inteligibilidade e a comunicabilidade seriam tomadas como emergências correlativas a uma actividade social constituinte. Além disso, o mundo naquilo que tem de comum e de público seria tomado como o resultado de uma instituição. Finalmente, a oposição indivíduo-sociedade seria superada pela consideração dos processos de individuação e de sociação¹.

Moldado pelo paradigma da intersubjectividade, um paradigma cognitivista e pragmático, o pensamento de Louis Quéré sobre o acontecimento, inscreve-se no projecto da modernidade, de que faz prova a convocação de Arendt. É moderno um regime do olhar que projecte na história um propósito emancipador. O moderno tem, de facto, a animá-lo uma esperança, uma utopia, no caso uma promessa de sentido, seja pela «contemplação» diante do «irrevogável», seja pela reconciliação com um começo e um fim inevitáveis.

Todo o projecto de modernidade é servido por uma moral do dever ser, que opere a realização das promessas formuladas. No que respeita a Louis Quéré, o propósito emancipador passa pela constituição de «campos problemáticos», geradores de acontecimentos, que tornem possíveis as soluções para os problemas em questão. Tais soluções ser-nos-ão dadas através de inquéritos, ou seja, através de questionamentos, que explorem «o potencial de inteligibilidade e de discriminação dos acontecimentos». Caberá, pois, a esta «problematologia» (convoco aqui um conceito de Michel Meyer, 1986) e a este questionamento, que são, a seu modo, uma «ética da discussão, ou da comunicação» (Apel, 1989 e 1990; Habermas, 1987 a e 1987 b), velar por que o desiderato emancipador se cumpra.

Para Louis Quéré, toda a actividade da vida quotidiana pode representar «uma situação problemática, ou seja, uma situação caracterizada por tensões, conflitos, contradições, ou pela discordância dos seus elementos». Quer isto dizer que toda a actividade quotidiana pode constituir-se como um «problema a resolver», estando a solução precisamente no inquérito a realizar.

Quando nos referimos ao «campo problemático público», logo pensamos nos *media*, que desempenham um papel essencial, embora não exclu-

¹ Nos dois últimos parágrafos, segui de perto Louis Quéré (1996: 124-125).

sivo, na condução do questionamento. O seu papel é decisivo na medida em que eles constituem verdadeiros «suportes da identificação e exploração dos acontecimentos, assim como do debate público, que tanto permite a elaboração de soluções, como a sua experimentação».

Como vemos, no pensamento de Quéré ainda é possível sonhar com a reconciliação. A singularidade geradora do novo, que todo o acontecimento é, ainda nos faz pensar no mundo organizado como unidade e regido por uma ordem totalizadora. O acontecimento irrompe no tempo e no espaço e a nossa redenção está em acolhê-lo, *aqui* e *agora*, como um dom, tendo como horizonte a construção do espaço público democrático.

O pensamento da diferença

A ideia de Quéré sobre o acontecimento está, todavia, nas antípodas do pensamento de Nietzsche, Freud e Heidegger, que são um pensamento da diferença, e não da identidade, nem da conciliação. Na noção de diferença está presente, com efeito, um pensamento pós-aristotélico e pós-hegeliano, ou seja, um conflito maior do que aquele que é autorizado, tanto pelos conceitos lógicos de diversidade e oposição, como pelos conceitos dialécticos de distinção e contradição.

É este o contexto em que se têm desenvolvido e aprofundado os temas do empobrecimento da experiência e da conversão do acontecimento em *fait-divers*. Por outro lado, tem-se tematizado também a relação da técnica com a estética, com os novos *media*, que produzem e administram emoções, a mobilizarem os indivíduos individualmente, e não em conjunto, como se o público não passasse de «umas massa amorfa e indistinta». Kra-cauer assinalou-o bem: os indivíduos ainda podem ser vistos como «ornamento» nos filmes de Riffensthal, mas a lógica deste processo vai no sentido de a mobilização recair sobre cada um dos indivíduos, agora envolvidos, afecionalmente, um a um.

Como é manifesto, a convocação da estética no contexto tecnológico não se cinge ao recorte epistemológico desta disciplina. Fala-se de estética, sim, por relação à sensibilidade, à emoção, aos sentidos, enfim, à afecção. E é essa a razão pela qual se diz que a nova sensibilidade é híbrida. São as máquinas produzidas pela ciência que mobilizam as afecções e as monetarizam.

De um modo um tanto expedito, Quéré alude a este movimento de pensamento, que denuncia «a degradação do acontecimento efectuado no e pelo dispositivo mediático da informação» e se preocupa com «o ‘presentismo’, que caracteriza o ‘regime de historicidade’ deste dispositivo e se manifesta na compreensão do acontecimento». Assinalando, é certo, que são muitos os autores contemporâneos a terem este ponto de vista, Quéré

convoca apenas Benjamin e Hartog. E como nada o prende a estados de espírito melancólicos, afasta-se, decididamente, de um ponto de vista que, a seu ver, não tem nenhuma esperança a animá-lo.

Os *media* e as provas da verdade, do rigor e da justiça

Enquadrado, no entanto, pelo paradigma da intersubjectividade, que é cognitivista e pragmático, como salientei, Quéré denuncia a tese do empobrecimento da experiência, em que julga reconhecer um carácter estritamente individualista. A «experiência degradada» (expressão que toma de Romano) faz supor a existência de uma «experiência autêntica»; e esta «é sempre uma experiência individual de confrontação com o acontecimento». Além disso, entende Quéré que a ideia de público dos *media* tem sempre «como horizonte um colectivo», ou seja, «um contexto social de apropriação e de discussão, e traduz-se pelo sentimento de pertencer a um público». Quéré acredita que, na vida de todos os dias, «as experiências singulares se transformam em empenhamentos colectivos». E vê o trabalho de informação dos *media* inscrito num processo de «configuração da acção colectiva num espaço democrático, através da exploração das causas e das consequências dos acontecimentos nos diferentes campos problemáticos, e da projecção das acções que a sua ocorrência incita a empreender».

No trabalho de inquérito ou de questionamento dos campos problemáticos da experiência, os *media* têm, por sua vez, um papel maiêutico de produção das «provas da verdade, do rigor e da justiça». Sintetizando o seu pensamento, diria que no entendimento que Quéré tem dos *media* está, afinal de contas, uma função bem concordante com o seu sonho emancipatório e reconciliador.

À guisa de conclusão, eu diria, no entanto, que o pensamento da diferença não é necessariamente individualista, como pretende Quéré. Também entendo, com Lyotard, que a nossa comunidade se consome, hoje, em melancolia, e não exprime nenhuma finalidade. Exprime apenas o seu sofrimento, «um sofrimento de finalidade» (Lyotard, 1993: 93). No entanto, entendendo igualmente que o trauma provocado pelo desaparecimento da confiança na comunidade histórica, assim como a melancolia que acompanha a banalização da vida, essa vertiginosa sensação de um trágico sem tragédia, além da própria impossibilidade de anulá-los, reclamam que nos recoloquemos no horizonte de uma «comunidade a vir» (Agamben, 1991), pois é nesse horizonte que se joga a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura humana. Concluo então com uma última palavra sobre os *media*. Se alguma promessa eles podem hoje realizar será exactamente essa, a de se colocarem de raiz no horizonte de uma comunidade partilhada.

4 O VISÍVEL E O INVISÍVEL DAS PRÁTICAS SOCIAIS

Dois modelos de acção social

Pode dizer-se que Pierre Bourdieu nutriu uma desconfiança instintiva pelas grandes teorias filosóficas. Nas *Méditations pascaliennes*, confessa mesmo ter-se sempre inspirado «no exemplo de pensadores que não estão longe de serem olhados pelos filósofos como inimigos da filosofia, uma vez que, a exemplo de Wittgenstein, lhe atribuem como primeira missão dissipar ilusões, designadamente aquelas que o trabalho filosófico produz e reproduz» (Bourdieu, 1997: 9). Inscrevendo-se na grande tradição das sociologias críticas, sensíveis à análise das formas de exercício do poder e das relações de dominação, e em combate pela ruptura com as ideologias, espontâneas ou conscientemente elaboradas, o pensamento de Pierre Bourdieu é um daqueles «que integram mais subtilezas teóricas e metodológicas (tendo sabido trabalhar sociologicamente, por exemplo, uma infinidade de problemas filosóficos)» (Lahire, 2001: 10).

É meu propósito retomar neste capítulo, a traços breves, o quadro teórico que permitiu a Pierre Bourdieu renovar a teoria da acção social, precisamente através da transformação e da dinamização de várias grandes teorias filosóficas, do estruturalismo, ao marxismo e da teoria crítica à pragmática. Estou convencido de que na concretização deste objectivo reside a possibilidade de caracterizar boa parte dos desafios com que a teoria da prática confronta hoje a sociologia.

Quando falamos de práticas sociais, somos por regra confrontados com dois modelos opostos de acção social. Um deles insiste na ideia de um indivíduo autónomo, livre e racional. «*Ens realissimum* ao qual está ligado por uma espécie de interesse ideológico primordial» (Bourdieu, 1982: 41), o actor que age assim limitar-se-ia a estabelecer com a acção uma relação intelectual. Neste entendimento, a teoria da acção racional de Raymond Boudon, a fenomenologia de Alfred Schütz e a etnometodologia de Harold Garfinkel corresponderiam a distintas leituras intelectualistas da acção humana.

O outro modelo encerra as nossas acções num quadro de constrangimentos impostos, os constrangimentos da prática. Nas *Philosophical Investigations*, Ludwig Wittgenstein (1995: I 202) fala, a este propósito, das regras da prática: «seguir uma regra' é uma *praxis*», diz¹. E Jacques

¹ Pelo facto de associar o conhecimento que temos das coisas a jogos de linguagem, Wittgenstein foi muitas vezes considerado o defensor de uma forma de relativismo conceptual e de idealismo linguístico. O meu ponto de vista encadeia, todavia, com o de Jacques Bouveresse, que o considera um realista. Com efeito, Wittgenstein sempre considerou que “a linguagem era independente da realidade, embora esta a pudesse representar” (Bouveresse, 1998: 42).

Bouveresse (2003: 140-141), por sua vez, falará de «uma prisão invisível», enquanto que André Joly (1982: 117) refere uma «consciência pragmática», Anthony Giddens (1990: 278; 280) uma «consciência prática» e Pierre Bourdieu (1972) um «sentido prático» ou «uma competência social».

O ponto de vista sustentado nas *Philosophical Investigations* é o de que a compreensão se faz sempre a partir de um conhecimento não explícito (e muitas vezes não explicitável), um *conhecimento prático*, que resulta da experiência e que reúne aquilo que damos por adquirido. O sujeito é aí encarado não tanto como o lugar das representações do mundo, mas sobretudo como um agente empenhado em práticas, alguém que age no mundo e sobre o mundo.

Ora, colocar na *praxis* o lugar primeiro da inteligência do agente, ou seja, situar na prática a nossa compreensão, é fazer desta um conhecimento implícito, dado a todo o momento pela prática que é a sua origem. Em consequência, a compreensão ultrapassa de longe aquilo que somos capazes de representar e a comunicação vai muito para lá das boas razões que posamos argumentar.

Entretanto, Bourdieu, ao colocar-se nesta mesma tradição wittgensteiniana, não deixa de invocar o «sentido prático», mas especifica-o e funcionaliza-o, através de *habitus* ou disposições e de estratégias, enquanto a solução wittgensteiniana coloca a gramática como «o princípio gerador do pensamento científico» (Bourdieu, 2001: 11)². A seguirmos Bourdieu, fica, todavia, por resolver, em Wittgenstein, se essa gramática é histórica (o que submeteria os jogos de linguagem a constrangimentos que são invenções históricas), ou pelo contrário, se a gramática toma a forma de que se revestem as leis universais do pensamento.

A meu ver, é esta especificação e esta funcionalização do «sentido prático» em regras, *habitus* ou disposições e estratégias³ que, sem contradição, permite a Bourdieu encarar as práticas humanas como completamente determinadas e, ao mesmo tempo, como perfeitamente livres⁴.

² O «sentido prático» é uma capacidade prática, que apenas existe no seu exercício, o que quer dizer, em condições contextuais específicas, ou por outra, em condições de espaço e de tempo particulares. Este entendimento da compreensão, feita conhecimento implícito nas nossas actividades práticas e conhecimento incorporado, é aprofundado em Pierre Bourdieu (1972), Charles Taylor (1995) e Jacques Bouveresse (1995), entre outros.

³ Atendendo ao facto de que existem dois usos muito diferentes da palavra «regra», por um lado a regra como hipótese explicativa formulada pelo teórico para dar conta daquilo que observa, por outro lado, a regra como princípio que governa realmente a prática dos agentes implicados, Bourdieu prefere exprimir-se em termos de estratégias, *habitus* ou disposições, em vez de regras. Ver, sobre este aspecto, *Choses dites* (1987: 81-82).

⁴ Acolhendo o ponto de vista de Jaques Bouveresse (2003: 142), lembro que «Leibniz não via nenhuma contradição no facto de uma acção poder ser completamente determinada e ao mesmo tempo perfeitamente livre».

Pensemos, por exemplo, nas práticas científicas. Segundo as palavras de Bourdieu (2001: 78), «reintroduzir a ideia de *habitus* é colocar no princípio das práticas científicas não um conhecimento que age conformemente às normas explícitas da lógica e do método experimental, mas uma ‘profissão’, ou seja, um sentido prático dos problemas a tratar, dos modos adequados de os tratar, etc.».

Em Bourdieu, as práticas são determinadas, com efeito, por um campo de forças sociais, ou seja, por uma estrutura com uma lógica social específica, onde os indivíduos ocupam determinadas posições. No entanto, o conhecimento da natureza e do modo de funcionamento das instituições e dos mecanismos que governam os fenómenos culturais, quero dizer, o conhecimento do sistema de *habitus* ou disposições e de estratégias, dá aos actores uma possibilidade real para modificarem as suas atitudes e as suas práticas. Voltarei ainda a este ponto.

O desafio da imanência

No esforço de clarificação do seu modo de pensamento — um esforço de integração de elementos à primeira vista inconciliáveis — Bourdieu não enjeita utilizar uma linguagem que é usual em paragens epistemológicas, com as quais por regra não se identifica, chegando mesmo a polemizar com elas. Refiro-me, por exemplo, a expressões típicas da antropologia do simbólico e do imaginário: entre outras, *coincidentia oppositorum* (Bourdieu, 2001: 214) e conciliação ou reconciliação de contrários (*Ibid.*: 216).

É por confrontar a sociologia com o desafio da imanência (de uma imanência realista), que a teoria da prática de Bourdieu pôde, a meu ver, recusar conjuntamente tanto as concepções intelectualistas como as concepções deterministas da acção humana. O desafio da imanência travou-o em permanência Bourdieu ao dar à sociologia a forma de «uma ciência dos poderes simbólicos», uma ciência «capaz de restituir aos sujeitos sociais o domínio sobre as falsas transcendências que o desconhecimento não pára de criar e de recriar» (Bourdieu, 1982: 56).

Bourdieu opôs-se assim à transcendência das relações objectivas da significação, um formalismo materialista, que nos é dado pela herança estruturalista, e um formalismo idealista, proposto tanto pelo primeiro positivismo lógico, de Frege, Russell, Carnap e primeiro Wittgenstein, como pela pragmática transcendental de Apel e de Habermas. A ideia da transcendência da significação remete-nos para «significações em si», quando a proposta imanentista realista nos diz que somos nós quem dá sentido às coisas e às palavras.

Na *tradição estruturalista*, o sentido resulta da descrição das regularidades internas das estruturas sociais, um trabalho mecanicista, que toma o social como um texto, descartando os efeitos sociais das práticas humanas. Esquecendo a percepção e a acção, o estruturalismo fez decorrer da linguagem a única possibilidade de falarmos da realidade. Na tradição do *primeiro positivismo lógico*, o conhecimento científico empírico (ou seja, a ciência empírica) só é possível se a construção *a priori* de uma linguagem lógica for imposta à realidade. Na *pragmática transcendental* de Apel e Habermas, o sentido resulta dos *a priori* da comunicação universal, e não da interacção dos agentes sociais num campo de posições sociais de forças assimétricas. Em Apel e Habermas deparamo-nos, é um facto, com a tradição kantiana das condições necessárias do conhecimento, que são consubstanciais ao pensamento. Neste entendimento, o sujeito transcendental é uma espécie de lugar das verdades *a priori*, verdades essas que constituem o princípio de construção de toda a verdade.

Bourdieu opôs-se também à transcendência da necessidade, por exemplo à necessidade ligada ao materialismo da tradição marxista, um causalismo economicista (que remete, em «última análise», toda a explicação da sociedade para uma infra-estrutura económica), e um finalismo historicista (que promete a redenção humana e a remete para o final da história). No entendimento imanentista realista da necessidade, esta é no essencial obra nossa.

Os indivíduos e o sistema

É verdade que o interesse de Bourdieu está na estrutura e no sistema, enquanto que os indivíduos são considerados apenas pelas posições que ocupam num espaço pluridimensional, composto por uma pluralidade de campos sociais relativamente autónomos, que definem modos específicos de dominação (cultural, artística, académica, política, religiosa, económica, sexista...). Mas não podemos falar de uma necessidade determinada por uma qualquer potência independente, a história, por exemplo, uma vez que a história é no essencial um estado do social, seja «história objectivada nas coisas, sob a forma de instituições», seja «história incarnada nos corpos, sob a forma de disposições duráveis», a que Bourdieu chama *habitus* (Bourdieu, 1982: 38).

O desafio da imanência, e de uma imanência realista, travou-o em permanência Bourdieu, dizia eu, ao opor-se a todas as formas de transcendência. Mas o facto de ter recusado, por exemplo, o absolutismo lógico, que pretende dar fundamentos lógicos *a priori* ao conhecimento cientí-

fico, de modo nenhum o fez baquear diante do relativismo histórico. Bourdieu acreditava na sociologia como possibilidade e necessidade, diante da instituição, de universalizar a liberdade (Bourdieu, 1982: 55). A seu ver, «os argumentos relativistas apenas tinham força perante uma epistemologia dogmática e individualista, ou seja, perante um conhecimento produzido por um sábio individual que com os seus instrumentos defronta sozinho a natureza» (Bourdieu, 2001: 13). A este conhecimento individualista e dogmático, Bourdieu contrapõe «o conhecimento dialógico e argumentativo de um campo científico» (*Ibidem*).

Em *Science de la Science et Réflexivité*, Bourdieu (2001) esclareceu bem a sua postura epistemológica, uma postura a que eu chamo de imanentista. Não são as condições universais do conhecimento nem os *a priori* kantianos que conduzem a sua pesquisa. O que interessa a Bourdieu são «as condições e os *a priori* socialmente constituídos» (*Ibid.*: 153). Ou seja, ao dar conta na sua pesquisa do processo de historicização da interrogação kantiana, Bourdieu substitui a perspectiva idealista transcendental por aquilo a que eu chamo de um imanentismo realista, um movimento de «reflexividade», segundo o próprio Bourdieu, que objectiva cientificamente (ou seja, que historiciza) o sujeito da objectivação. As condições universais do conhecimento e os *a priori* kantianos levaram Wittgenstein, por exemplo, a uma pesquisa não-empírica, a uma pesquisa «gramatical» das «leis do pensamento» (*Ibid.*: 160), assim como conduziram Habermas a uma pesquisa transcendental das condições universais da comunicação.

O kantismo havia estabelecido uma separação entre o transcendental e o empírico. Bourdieu, pelo contrário, manteve a ligação entre os dois, ao dar-se como objecto a pesquisa das «condições sócio-transcendentais do conhecimento», quer dizer, ao dar-se como objecto a pesquisa da estrutura social ou sócio-cognitiva (e não apenas cognitiva), empiricamente observável (refiro-me ao campo social), que torna possível os fenómenos, nos termos em que as diferentes ciências os apreendem ou, mais precisamente, que torna possível a construção tanto do objecto científico, como do facto científico (*Ibid.*: 155).

Um transcendental histórico

Entendo que Pierre Bourdieu se opôs a todas as formas de transcendência. Por essa razão, não hesito em classificar de imanentista a sua postura epistemológica. No entanto, Bourdieu (2001: 154) ousa falar de um «inconsciente transcendental», e também de um «transcendental histó-

rico» (*Ibidem*), e ainda de «condições sócio-transcendentais do conhecimento» (*Ibid.*: 155). Refere um «inconsciente transcendental», um inconsciente que o sujeito que conhece investe, sem o saber, nos seus actos de conhecimento. A esse «inconsciente transcendental», que afinal de contas mais não é do que o *habitus* do sujeito que conhece, Bourdieu denomina-o também como um «transcendental histórico». E fazendo jus a esta expressão paradoxal, diz que este «transcendental histórico» é *a priori*, na medida em que «é uma estrutura estruturante que organiza a percepção e a apreciação de toda a experiência», e que por outro lado é *a posteriori*, uma vez que «é uma estrutura estruturada, produzida através de uma série de aprendizagens comuns ou individuais» (*Ibid.*: 154).

Penso que existe ainda o rasto do transcendental kantiano na expressão de Leibniz convocada por Bourdieu (2001: 222) para caracterizar o campo social. Refiro-me à expressão «geometral de todas as perspectivas». Em Leibniz, «o geometral de todas as perspectivas» era Deus, esse «lugar de integração e de reconciliação» de todos os contrários, esse «ponto de vista absoluto, a partir do qual o mundo se dá em espectáculo, um espectáculo unificado e unitário». Para Bourdieu, no entanto, «o geometral de todas as perspectivas» é o campo social, um lugar onde «pontos de vista antagónicos se confrontam, de acordo com procedimentos regulados, e igualmente se integram, por força da confrontação racional» (*Ibidem*).

Para concluir, diria que em Bourdieu permanece, de facto, um estrelecimento kantiano, essa aguda consciência de uma modernidade que se sobressalta com a sua finitude. Mas contrariamente a Kant, Bourdieu é um realista empírico (insisto nesta expressão), um realista que não separa a enunciação das condições necessárias do conhecimento científico, da estrutura espaço-temporal, que tanto torna possível os fenómenos, como torna também possível a tarefa «empírica» das diferentes ciências (Bourdieu, 2001: 155). É por seguir, penso eu, uma «estratégia realista» que Bourdieu (*Ibid.*: 199) fala de o conhecimento dever objectivar, ou seja, historicizar, esse *habitus*, esse «inconsciente transcendental» do sujeito que conhece. Digo, estratégia realista, porque é exactamente disso que se trata nesta associação de «uma visão realista do mundo científico» com «uma teoria realista do conhecimento» (*Ibid.*: 13).

5 PARA UM 'POLITEÍSMO' METODOLÓGICO NOS ESTUDOS CULTURAIS

Ofício de sociólogo

Sendo eu um sociólogo, não são todavia as *ferramentas-fetiche* entre os cientistas sociais aquelas que eu por norma utilizo. Os historiadores utilizam fundamentalmente os arquivos. Os antropólogos fazem da observação participante a sua ferramenta principal. Os psicólogos sociais recorrem por regra a metodologias experimentais e empíricas, às escalas de atitudes, aos estudos focais e às entrevistas, e utilizam com a mesma mestria e eficácia os inquéritos. Sabemos como os geógrafos e os demógrafos se tornaram especialistas na utilização dos inquéritos. E também os cientistas políticos. Mas foram os sociólogos quem mais fez pela popularidade dos inquéritos e das entrevistas. Generalizando, talvez não seja excessivo dizer que não existem cientistas sociais para quem o inquérito e o seu tratamento estatístico não sejam uma importante ferramenta de investigação.

Sendo sociólogo, não têm sido estes, todavia, os meus caminhos. Tenho passado quase toda a minha vida académica a ler e a interpretar textos. E textos de variado tipo: textos de carácter político, mas também textos de natureza religiosa, e ainda textos pedagógicos e filosóficos, e mesmo textos literários. Ora, quem lê textos e se entrega à tarefa de os interpretar é um hermeneuta. E é assim que eu me vejo, como um hermeneuta. Interpreto textos, não apenas com preocupações académicas, mas igualmente com preocupações cívicas. E comparo-os. Se não falasse do interior do campo das Ciências Sociais, ninguém veria nada de especial nesta minha estratégia de investigação. Quem se ocupa de literatura, por norma não faz coisa diferente: lê e compara textos. Mas que um sociólogo faça isso e que, com o decorrer do tempo, faça apenas isso, instala uma dúvida teórico-metodológica, dado o facto de o trabalho do sociólogo, deste modo perspectivado, o aproximar do trabalho do filósofo e do crítico literário.

Hoje ensino e investigo Sociologia da Comunicação. E também Teoria da Cultura. Apenas de há meia dúzia de anos para cá, me ocupo mais de imagens do que de discursos. E sobretudo tenho-me interessado pela importância crescente das imagens tecnológicas na cultura¹, sendo esta uma cultura de «comunicação generalizada», no dizer de Gianni Vattimo (1991: 12), ou uma cultura da «rede», nas palavras de Manuel Castells (2002), depois

¹ Veja-se, neste sentido, Martins (2009 a) “Ce que peuvent les images. Trajet de l’un au multiple».

de Olivier Donnat (1994: 284) lhe ter chamado «cultura do ecrã» e Lash e Urry (1994: 16) a terem caracterizado pelo «paradigma do vídeo». Mas durante uma dúzia de anos ensinei Semiótica e Teoria do Discurso. E apenas em meados dos anos oitenta, mesmo no princípio da minha carreira académica, é que trabalhei com o inquérito e a entrevista, que são, pois, para mim, uma espécie de arqueologia do meu modo de trabalhar².

Para simplificar, direi que o meu território é o dos Estudos Culturais, nos exactos termos em que Armand Mattelart e Érik Neveu (2003) os concebem. Instabilizando fronteiras entre disciplinas académicas, o que sempre enformou o meu modo de trabalhar foi a produção de um olhar que questionasse as implicações políticas do cultural. Nos Estudos Culturais este propósito estende-se da interrogação sobre o modo como o meio social, a idade, o género e a identidade étnica afectam as relações que estabelecemos com a cultura, à indagação sobre o modo de compreender a recepção dos conteúdos dos *media* (programas televisivos, matérias da imprensa, filmes, publicidade) pelos diversos públicos, passando pela larga indagação sobre os estilos de vida, próprios da sociedade de consumo, uma sociedade globalizada e marcada pela experiência electrónica.

Vou inspirar-me no texto de Roland Barthes (1987) «Ao Seminário / no Seminário» para dar conta do meu ofício e do modo como o exerço. Estive, há tempos, na Fundação Calouste Gulbenkian, numa Conferência sobre «A Regulação dos *Media*», organizada pela Entidade Reguladora para Comunicação Social (ERC). Apresentei e comentei um estudo feito por experientes sociólogos, intitulado *Estudo de Recepção dos Meios de Comunicação Social* (Rebelo, José. Coord., 2008).

O estudo apresenta uma sondagem nacional feita sobre a recepção dos *media*. Foram também aplicados inquéritos a alunos de escolas da grande Lisboa. Trata-se, portanto, de um trabalho polvilhado de mapas e gráficos, com muitas observações de cariz etnográfico à mistura, autorizadas pela utilização da metodologia dos grupos de foco, utilizada com imigrantes e idosos.

Este estudo sobre a recepção dos *media* pelos portugueses em geral, e também por segmentos específicos da população, designadamente crianças e jovens, idosos e imigrantes, colocou-me a mim, pessoalmente, perante um aliciante desafio, sendo eu um investigador da comunicação, como aliás os autores do estudo que analisei.

Pus-me a pensar em algumas das conclusões a que tenho chegado em vinte anos de investigação sobre os *media* e confrontei-me com as con-

² O meu primeiro livro (Martins, 1988), sobre as *Iniciativas Locais de Emprego - Enquadramento no Terceiro Sector*, foi todo ele atravessado pelo inquérito, e sobretudo pela entrevista.

clusões do estudo. Uma das questões que me tenho colocado tem sido a de interrogar a relação que os actores sociais têm com os *media*, seja os *media* clássicos (imprensa, rádio e televisão), seja os novos *media* digitais (Internet, ciberjornalismo, blogues, etc.). E essa era, também, exactamente, uma das questões que me colocava o estudo: que relação têm os distintos públicos com os distintos *media*? Que usos lhes dão? O que é que pensam deles? O que esperam deles? Como é que se sentem afectados por eles? Sentem-se muito ou pouco satisfeitos com eles?

Tanto eu como os investigadores deste estudo interrogamos práticas sociais. Mas não o fazemos da mesma maneira. Quando falamos de práticas sociais, somos por regra confrontados com dois modelos de acção social, que constituem outros tantos modos de inscrever as práticas no tempo da comunidade. Por essa razão, esses dois modelos nem sempre são de bom convívio, embora pudessem e devessem saber coabitar pacificamente.

A cinética do mundo e a construção do olhar

Um dos modelos de acção social insiste na ideia de que o indivíduo é autónomo, livre e racional. E é este, sem dúvida, o modelo adoptado pelos investigadores que referi. Mesmo «públicos sensíveis», como as crianças e os jovens, os idosos e os imigrantes, que tantas vezes têm visto ser coarctada, ou então ignorada, em todo o caso diminuída, a sua capacidade de acção autónoma, livre e racional, são neste estudo perspectivados em termos activos, com ideias próprias sobre a realidade social e como participantes e contribuintes na estruturação dessa mesma realidade.

Mas existe um outro modelo de acção social. Esse modelo articula as nossas acções com um quadro de constrangimentos histórico-sociais que nos são impostos. E tem sido esse o meu caminho. Inscrevo-me na grande tradição historiográfica, de Fernand Braudel (1985), e sociológica, de Georges Gurvitch (1955), que pensam as práticas humanas por relação à temporalidade, que é na verdade o seu grande escultor, como diria Marguerite Yourcenar. As práticas humanas têm um tempo local, que é o tempo da experiência. Podemos dizê-lo com as palavras de Nietzsche, o tempo da «intemperividade», o tempo que está em acto, o «inactual» (1887), e também o tempo das micro-narrativas (Lyotard, 1979), ou então, com as palavras de Foucault (*apud* Eribon, 1991: 45), o tempo biográfico: o tempo do nosso embate com as coisas, com os outros e com nós mesmos. As práticas humanas têm também um tempo contextual, o tempo de um dado campo social, com relações de força que correspondem a posições sociais assimétricas dos actores sociais, a posições de mais ou menos

poder num dado campo social. Entre o tempo da experiência e o tempo contextual anda o tempo da prática, ou seja, os constrangimentos da prática, a que se referem, entre outros autores, Wittgenstein (1995: 202), que lhes chamou regras da prática: «seguir uma regra» é uma *praxis*. Também Jacques Bouveresse (2003: 140-141) lhes é sensível ao assinalar a «prisão invisível» a que a prática está sujeita. E no mesmo sentido abona André Joly (1982: 117) ao considerar uma «consciência pragmática», Anthony Giddens (1990: 278, 280) ao referir uma «consciência prática» e Pierre Bourdieu (1972) ao insistir num «sentido prático».

Tenho seguido a hipótese de que as práticas são determinadas por um «campo de forças sociais» (Bourdieu), e também por «estados de poder» (Foucault), que são forças sociais reificadas, forças sociais feitas instituição. Ou seja, as práticas sociais ocorrem no interior de uma estrutura com uma lógica social específica, onde se jogam, como já referi, relações sociais assimétricas, de mais ou menos poder, ocupando os indivíduos determinadas posições de força. No entanto, é o conhecimento da natureza e do modo de funcionamento das instituições, assim como o conhecimento dos mecanismos que governam os fenómenos culturais, que dão aos actores sociais uma possibilidade real para modificarem as suas ideias, atitudes e práticas.

Ou seja, pensando agora no caso dos usos que fazemos dos *media*, dos modos como os imaginamos e das expectativas que temos relativamente a eles, o meu questionamento difere do dos autores do estudo, uma vez que parte de uma interrogação sobre o quadro actual de constrangimentos que nos são impostos, ou seja, parte das regras da prática.

Este quadro de constrangimentos, por sua vez, não é dissociável daquilo a que chamo «tempo global», que é o tempo da «sociedade em rede» (Castells), o tempo da «economia-mundo» (Wallerstein), o tempo da globalização. Uma pergunta, todavia: que quadro de constrangimentos globais são esses que enquadram a prática? Que regras são essas? Assinalo, por um lado, a importância crescente daquilo a que Mário Perniola chama «ordem sensológica»; assinalo também a implantação de uma sociedade de «meios sem fins» (Agamben); e assinalo ainda a actual cinética do mundo, um movimento de «mobilização infinita» para o mercado global, como se lhe refere Peter Sloterdijk.

Passo a explicitar.

1. Considero que a nossa prática social não é dissociável daquilo a que Mário Perniola (1993) chama a «ordem sensológica», que se impõe à antiga «ordem ideológica», com a sensibilidade e as emoções a levar a melhor sobre as ideias e com a *bíos* a misturar-se com a

techné, podendo falar-se hoje, por exemplo, no *sex-appeal* do inorgânico (Perniola, 2004), num processo acelerado de estetização geral da existência humana, com toda a experiência a constituir-se em «experiência sensível». A nossa atmosfera é cada vez mais sensível e libidinal, com a emoção, o desejo, a sedução e a pele a constituírem-se como valores prevaletentes na nossa cultura. Derrick de Kherkhove (1997) fala mesmo, neste contexto, de uma pele tecnológica³.

2. Somos hoje também uma sociedade de «meios sem fins», como diz Giorgio Agamben (1995), depois do afundamento das verdades tradicionais, da quebra da confiança histórica e da deslocação civilizacional da palavra para a imagem (Martins, 2009 a), ou para o ecrã. «Meios sem fins», «história sem Génese nem Apocalipse», uma história presentista, ou seja, uma história sem teleologia, que já não caminha para um fim, e também uma história sem escatologia, sem redenção.

Duas ilustrações sobre este constrangimento da prática, em que a sociedade é de «meios sem fins». A primeira ilustração tomo-a do poeta austríaco Paul Celan (1996). Em *o Meridiano*, Celan assinala que nós somos seres do tempo e que ao tempo três acentos lhe convêm: o agudo da actualidade (o tempo do nosso confronto como outro e com as coisas); o grave da historicidade (o tempo da nossa responsabilidade pela permanência do sentido de comunidade); e o circunflexo — que é um sinal de expansão tempo — da eternidade (o tempo da promessa, que nos arranca à imanência). Simplesmente, o problema está em que nos encontramos hoje com todos os acentos em falta. A cota da cidadania baixou consideravelmente; o sentido de comunidade diluiu-se e perdeu para o tribalismo; e os cidadãos surgem esgazeados pelo vórtice da velocidade e a funcionarem cada vez mais como consumidores.

A segunda ilustração de que o nosso tempo deixou de ser o lugar da realização de um propósito narrativo, de um propósito de emancipação histórica, de redenção, está bem explícito em *O Homem sem Qualidades*, a monumental obra de Robert Musil (1952), que foi reeditada, em português, em 2008, pela Dom Quixote (com prefácio, comentário e notas de João Barrento). A principal personagem da obra, Ulrich, tem consciência de que em nenhuma época como na nossa foi acumulado tanto conhecimento. Mas igualmente em nenhuma época como na nossa os homens se sentem tão incapazes de intervir no curso da história. E Ulrich somos nós.

³ Veja-se também, neste sentido, Madalena Oliveira (2010 a, particularmente pp. 33-114).

A nossa época vê alterada, deste modo, a sua natureza, de uma estrutura dramática (de contradições com uma síntese redentora) para uma estrutura trágica (de contradições sem *happy end*). É esse o sentido do «regresso do trágico», de que fala Michel Maffesoli (2000) em *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*.

3. Existe ainda uma outra regra que se impõe à prática e que eu gostaria de convocar aqui. Refiro-me ao facto de o humano estar a ser investido, acelerado e mobilizado, pela tecnologia, para um mercado global. Já nos anos trinta do século passado, Ernest Jünger assinalara que a época estava a ser mobilizada pela tecnologia. Usava então uma metáfora bélica. Entretanto, Peter Sloterdijk (2000) fala hoje de uma «mobilização infinita». Esta mobilização infinita para o mercado global, através da tecnologia, vai colocar o humano numa crise permanente.

A conjugação destas regras da prática, ou por outra, destes constrangimentos (relembro-os, ordem sensológica, sociedade de meios sem fins, mobilização infinita do humano para o mercado) produz nos actores sociais o cérebro de indivíduos empregáveis, competitivos e *performantes*.

E eu diria que é essa hoje a nossa condição. O «rei clandestino» da nossa época (Simmel), ou seja, as grandes regras da prática, é, em síntese, o mercado global e o pensamento da técnica. E como consequência do entendimento que faço deste quadro de constrangimentos, em que as tecnologias da informação suportam o mercado global e as biotecnologias fantasiam melhorar a vida humana, concluo pela «crise permanente do humano», que o mesmo é dizer, crise permanente da cultura, com a crise da razão histórica, ou seja, a crise das grandes narrativas (Lyotard, 1979), e também a crise do narrador (Benjamin, 1992), e as consequentes crise da verdade e o «empobrecimento da experiência».

A modernidade trágica

Como já assinalei, o estudo que analisei centra a atenção na capacidade de acção autónoma, livre e racional do actor social. Sem dúvida uma capacidade com gradações diversas, que se distinguem por faixas de idade específicas, por diferentes localidades, graus de escolaridade e diferenças de género, e mesmo por nacionalidade. No estudo que eu analisei, essa capacidade tem ainda outros cambiantes gradativos, assim nós estejamos a falar de jovens dos 14 aos 18 anos, de idosos de mais de sessenta e qua-

tro anos, ou de imigrantes. Penso que a referência a «contextos sociais», que existe neste estudo, não faz dos «contextos sociais» o equivalente daquilo que eu considero como «regras da prática», como constrangimentos estruturais da acção humana. E está aí, a meu ver, uma distinção de monta na perspectivização da realidade social.

Dado então o exemplo que eu tomo aqui, que é o de a pesquisa dos *media* adoptar distintos modelos de acção social, vou levar um bocadinho mais longe as minhas considerações, antes de concluir o meu ponto de vista. Entendo, sem dúvida, que as práticas dos indivíduos ocorrem e variam com específicas condições de tempo, lugar e interlocução (idade, género, escolaridade, nacionalidade...). É essa, como aliás assinalai, a linha condutora dos autores do estudo através de sondagens, inquéritos, entrevistas e grupos de foco. Mas as minhas escolhas metodológicas, que são diferentes, conduzem-me a uma conclusão que também me parece importante, tanto na análise do usos que fazemos dos *media*, como na análise das ideias que temos sobre eles, e ainda, na análise das expectativas que temos relativamente a eles. Refiro-me à consideração do «tempo global», a que Fernand Braudel e Georges Gurvitch chamaram «tempo longo», uma temporalidade que caracteriza as estruturas económicas, simbólicas e culturais duráveis da sociedade e que afecta as regras da prática.

Na perspectiva adoptada pelo estudo dos meus colegas sociólogos, o ponto de partida é a razão soberana de indivíduos, autónomos e livres, num tempo contextual, seja de adultos, ou então de crianças, jovens, idosos e imigrantes. Nos termos da orientação que tem sido a minha, o ponto de partida é o «tempo global», um tempo sensológico, de simulacros, de meios sem fins, de mobilização infinita, um tempo trágico. Utilizo estas metáforas com carácter heurístico, ou para falar como Max Weber, com o carácter de tipos ideais.

Penso que é, de facto, pela consideração de um conjunto de constrangimentos globais que se aplicam às regras da prática, que existe em Walter Benjamin (1982: 173) essa ideia de que os *media* esgotam a actualidade em novidade, em simulacro do novo, com o quotidiano transformado na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante que o nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele.

E é pela mesma razão, que vemos Guy Debord (1992: n.21) insistir no crescente processo de anestesiamiento da vida, um processo de congelação dissimulada do mundo, esgotando-se este em espectáculo e euforia, meros simulacros, que não passam de «guardiões do sono» da razão.

Também Norbert Elias viu na excitação uma característica da sociedade actual, depois de Nietzsche já haver assinalado, há mais de um

século, o sobreaquecimento do mundo pelo eco de um jornal, pensamento que é, aliás, retomado por McLuhan, quando se refere ao aquecimento e ao arrefecimento dos *media*, e ainda por Maffesoli, ao assinalar a eferescência social, a euforia, processo esse em que participam os *media*.

Eu próprio, ao valorizar as regras da prática, formulei em tempos a ideia de que os *media* são «o pensamento da nossa modernidade trágica», que recita sempre o mesmo melancólico conto de uma permanente hemorragia do humano (Martins, 2002 b).

O meu ponto de vista sobre metodologias de investigação da cultura é feito de convicções fortes. Mas não fecha os olhos nem ignora outras ferramentas, mais explicativas do que compreensivas, é certo, mais viradas para a estática social do que para a dinâmica, para utilizar as clássicas categorias de Comte e Gurvitch, mais interessadas por aquilo que no social é coisa e estado de coisa, ou seja instituição, e não tanto processo, relação, movimento, ou seja corpo. Mas todo o verdadeiro processo hermenêutico, sabemos-lo desde Dilthey e Schleiermacher, vive da tenção que explicar e compreender estabelecem entre si. Por opção metodológica, podemos acentuar mais o processo explicativo, do que o compreensivo. Ou então o inverso, acentuar mais a compreensão do que a explicação. O que não podemos nunca é dispensar um pólo do movimento hermenêutico em favor do outro⁴.

⁴ Em 2002, desenvolvi este ponto de vista em *A linguagem, a verdade e o poder*, especificamente nas pp. 145-163.

II. COMUNICAÇÃO E MODERNIDADE

1 DO UNO AO MÚLTIPLO

Do *sun/bolé* ao *dia/bolé*

Já o assinalei, a palavra é, por excelência, o grande mito da civilização ocidental. A nossa razão é discursiva, tanto na tradição greco-latina, como na tradição judaico-cristã. Para Aristóteles, por exemplo, o homem define-se pela linguagem. E como a linguagem é o caminho que nos conduz a outro, o homem é um «animal político», expressão que encontramos tanto na *Política*, como na *Ética a Nicómaco*. E a mesma coisa acontece com a Bíblia. Logo no início do Evangelho de São João (1, 1) deparamos com a proclamação de uma razão discursiva: «No começo era o Verbo e o Verbo era Deus». Esta herança acompanhou-nos sempre e com ela atingimos a modernidade. Vemos isso em Nietzsche (1887 b, II, parág. 1), para quem somos animais de promessa, os únicos animais capazes de prometer. Vemo-lo também em Jorge Luís Borges, com a promessa a cumprir-se na dimensão ilocucionária da linguagem. No poema «Unending Gift», Borges assinala que «na promessa alguma coisa existe de imortal». E George Steiner (1993: 127) não diz coisa diferente em *Presenças Reais*: «A linguagem existe [...] porque existe ‘o outro’». Ou seja, a palavra é o caminho do encontro e o outro é o nosso destino.

A imagem ameaçou sempre o *logos* ocidental, ao conter nela própria a *virtus* da separação. Com efeito, a virtualidade aponta para a força intrínseca de um mundo separado. É essa a razão pela qual o *Antigo Testamento*, designadamente o *Êxodo* (20, 4), proíbe as imagens de Deus¹. No entanto, este ‘demónio’ fascinou-nos sempre. Este *daimon* (termo que na etimologia grega significa ‘génio’, uma força do bem e do mal), este diabo (*dia-bolé* significa imagem separada), que nos seduz, faz-nos cair sempre em tentação.

Existia o risco de ceder à idolatria, ou seja, de adorar imagens, e também de cair na loucura, ou seja, de ter visões diabolizadas, separadas, autónomas. A teologia cristã desenvolveu uma geografia do aquém e do além para prevenir, combater e purgar estas tentações e estes demónios, numa palavra, estes génios do mal: ímpios e heréticos, diabos incubos (demónios masculinos) e sucubos (diabos femininos), enfim, feiticeiros e feiticeiras². E para os exorcizar, o Ocidente criou para eles, por um lado, a excomu-

¹ “Não farás ídolo algum, nem nada que possua a forma daquilo que viva nas alturas do céu, na terra aqui em baixo, ou nas águas sob a terra” (*Exode* 20, 4).

² Ver, a propósito de uma “geografia do além”, Mourão (1988).

nhão, e por outro lado, lugares simbólicos, como o inferno, ou penais, como a fogueira e a reclusão.

Nos anos sessenta do século passado, na «Rhétorique de l'image», Roland Barthes defendia que era absurdo apresentar imagens sem palavras³. Sem dúvida, a semiótica da imagem tomava então a semiótica da língua como modelo. E não havendo para a imagem outro paradigma que não fosse a língua, o imanentismo, com a sua ordem sintáctica e a fetichização da estrutura, levou a melhor sobre a analogia. Em finais dos anos oitenta, o publicitário Jacques Séguéla exprimia ainda este ponto de vista. O slogan 'a força tranquila', que produziu para a campanha presidencial de François Mitterrand, em 1981, constitui um bom exemplo desta crença na demiúrgia da palavra⁴.

Olhar para os ecrãs

No entanto, na civilização ocidental, a deslocação da palavra para a imagem começou há mais de um século. Desde a invenção da fotografia, por meados do século XIX, até às redes cibernéticas e aos ambientes virtuais, passando pela imagem do cinema e da televisão, a imagem não tem parado de seguir o caminho da separação da palavra, tornando-se autotélica. Quer dizer, com a revolução tecnológica das máquinas ópticas, a imagem separa-se imediatamente do mundo e do outro. Reparando bem, verificamos que o reino da imagem tecnológica não é analógico, não integra o regime da representação, que nos conduz ao outro. Pelo contrário, esse reino opõe-se à *mimesis* e à correspondência⁵.

O mundo da imagem tecnológica é hoje digital, e não mais analógico. Paul Virilio (2001: 135) assinala, entretanto, que já não olhamos para as estrelas, mas para os ecrãs. E o que isso significa é um processo de virtualização (das estrelas pelos ecrãs), o que quer dizer, por um lado um processo informático (numérico), por outro, um processo onde se decide o futuro do homem. A virtualização é um processo criativo que coloca em crise o actual, dado o facto de reenviar a um problema. Por sua vez, este

³ “É possível, sem dúvida, encontrar imagens sem palavras, mas apenas a título paradoxal, em alguns desenhos humorísticos; a ausência de palavras recobre sempre uma intenção enigmática” (Barthes, 1964: 43, nota 4).

⁴ Numa entrevista concedida ao semanário *Expresso*, publicada na edição de 23 de Dezembro de 1989, Jacques Séguéla defendeu o seguinte: “A nossa sociedade mediatizada criou a solidão e acabou por matar a imagem. Éramos adoradores de imagens nos anos oitenta, mas começamos agora a recusá-las, com os novos/velhos valores a levarem a melhor. O grito e o boca-a-boca retomam o poder. [...] As palavras impõem-se de novo às imagens”.

⁵ Ver, a este propósito, Miranda (1998), “Da interactividade. Crítica da nova *mimesis* tecnológica”.

problema é irreversível nos seus efeitos, indeterminado no seu processo e inventivo no seu esforço de actualização. Com efeito, sentarmo-nos diante de um ecrã electrónico e conectarmo-nos à rede significa desencadear um processo de virtualização, em que as distinções se tornam lábeis e o grau de liberdade aumenta⁶.

As estrelas representam uma história de sentido, cumprindo uma finalidade narrativa. Como é assinalado no *Génesis*, Deus fê-las para nos iluminar de dia e conduzir de noite⁷. Elas sinalizam o caminho no deserto e através dos oceanos, que são lugares de errância, e também lugares de tentação e de sedução. O deserto é atravessado por miragens. Delas nos falam os quadros de Jerónimo Bosch no século XV. E desde a *Odisseia* que os oceanos estão povoados de sereias.

Para o Ocidente, as estrelas tornaram-se, pois, uma história de sentido, e mesmo uma história da salvação, dado que o sentido (cristão) está numa estrela que nasce a Oriente. Por essa razão, lembrando a estrela que conduz os Reis Magos, Paul Ricoeur fala do ‘Oriente de sentido’ que a tradição judaico-cristã constitui para a civilização ocidental. As estrelas são um *analogon*, uma representação de Deus. Elas não são Deus, mas enquanto criaturas apontam para Deus. E enquanto criaturas de Deus, são demiúrgicas.

Ao invés, os ecrãs exprimem a rebelião da imagem, a rebelião de uma imagem produzida numericamente (informaticamente). Os ecrãs são dispositivos de imagens separadas, de imagens autotéticas, autónomas, de imagens que se rebelam contra o representacionismo e o fundacionalismo do *logos*, contra o logocentrismo (a unicidade do *logos*), contra a teoria da *mimesis* e da correspondência⁸.

Nos ecrãs, as imagens são legião. Imagem sobre imagem, vemo-las multiplicarem-se numa legião de duplos. No reino dos ecrãs, apenas podemos ser politeístas. E a idolatria não é coisa diferente: trata-se de romper com o *logos*, que decretou a loucura da imagem («a louca da casa», segundo Descartes e Malebranche), e deixar-se habitar pela «fada do lar» (Gilbert Durand, 1969). Com efeito, os jogos electrónicos, e também os *chats* da Internet, revelam a nossa condição politeísta.

⁶ Em *L'Instant Éternel* (2000: 188-189), Michel Maffesoli sublinha que “os valores próximos, domésticos, banais, recebem a ajuda da ‘cibercultura’”. O imaginário, a fantasia, o desejo de comunhão, as formas de solidariedade, as diversas entreajudas caritativas encontram na Internet e no ‘ciberespaço’, em geral, vectores particularmente performantes”.

⁷ “Deus fixou-as no firmamento do céu para iluminar a terra, reger o dia e a noite e separar a luz das trevas. Deus viu que isso era bom” (*La Genèse* 1, 17-18).

⁸ “Ecrãs e ligações sociotécnicas” é o tema do número 17 da revista *Comunicação e Sociedade*, publicado em 2010. *Ecrã — Paisagem e corpo* é o título do livro organizado por Zara Pinto Coelho e José Pinheiro Neves (2010). Ver também, de Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2007) *L'écran global*, subtítulado: *Culture-médias et cinéma à l'âge hypermoderne*.

Como consequência, à palavra que diz as coisas (teoria da correspondência) e à palavra que as imita (teoria da *mimesis*), assim como à palavra que as representa, num aspecto, qualidade ou dimensão (teoria da analogia), opõe-se agora a imagem que faz as coisas, ou seja a imagem do ecrã de um computador, que tem a mesma natureza ilocucionária referida por Austin ao teorizar em tempo os *speech acts*. A imagem tecnológica não reenvia ao outro, nem ao mundo. Pelo contrário, são as coisas e somos nós que passamos a imitar a imagem. A *mimesis* tecnológica corresponde, sem dúvida, a uma inversão. Do que se trata agora é de as coisas e nós próprios representarmos a imagem, num aspecto, qualidade ou dimensão, fazendo em certa medida a demonstração da tese do «simulacro» de Baudrillard. A imagem tecnológica é uma legião de duplos — ela é plural. Quer isto dizer que se opõe à unidade, ao monoteísmo, e sugere a idolatria. Ou seja, a imagem tecnológica é uma linguagem que perdeu o sentido do uno, fragmentando-se numa legião de imagens. E ao perder, por esta via, o sentido da comunidade histórica, tem como destino a da sua multiplicação em tribos.

Este deslizamento da civilização da palavra para a civilização da imagem, uma deslocação «dos átomos para os *bits*», como assinalou Negroponte (1996), ou seja, da matéria para a luz, encandeia-nos na sua cintilação. Reverberante de luz, a imagem tecnológica simula a transparência e a harmonia do mundo, ao projectar uma beleza que não fana, uma juventude que não fenece e uma saúde que não é corruptível. Utilizando uma conhecida fórmula de Perniola (2004), a imagem tecnológica tem *sex-appeal*. E, no entanto, do que se trata é de «simulacros», diz Baudrillard; «excitações», assinala Norbert Elias; «efervescências» e «remitologizações», acrescenta Maffesoli; euforias, alucinações, enfim, anestesiamentos, congelações dissimuladas do mundo, em que o espectáculo «é o sonho mau da sociedade moderna agrilhoadada, que nele apenas exprime o desejo de dormir», conclui Guy Debord (1992, n. 21 e n. 200).

Recompor uma desordem

Em *O Homem Imaginado. Cinema, Acção e Pensamento* (Grilo, 2006), que me faz pensar em *Le Cinéma ou l'Homme Imaginaire*, obra de Edgar Morin, publicada em 1958, João Mário Grilo concebe o cinema como um dispositivo de imagens. É verdade que propõe uma «hipótese antropológica», dado que se trata de uma «nova humanidade» (Grilo, 2006: 14), precisamente de uma humanidade produzida por um dispositivo de imagens. Mas existe uma recusa declarada em interrogar o cinema a partir da

Antropologia. O seu ponto de partida é o da separação e da autotelização das imagens. É o da cópia que reenvia a ela-mesma.

A perspectiva de João Mário Grilo já não concebe um outro que nos falta. Esse caminho parece definitivamente perdido⁹. Autotélica, a imagem torna-se demiúrgica, construindo o outro: os filmes possuem-nos de uma maneira física, eles marcam-nos a visão com uma «densidade carnal» (Grilo, 2006: 148). Inspirando-se em Benjamin, Jonathan Crary e Linda Williams, João Mário Grilo (*Ibidem*) afirma que a «possessão ocular», ou seja, o estado em que nos encontramos sob o influxo das imagens do cinema, fala de nós enquanto máquinas desejanter¹⁰. Relembro, neste contexto, *L'Anti-Oedipe*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972: 230): existem tantas máquinas nos seres vivos como seres vivos nas máquinas, de maneira que se dá uma fusão entre corpo, máquina e desejo. Como consequência, a máquina é desejanter e o desejo é maquinado (*Ibidem*).

As imagens do cinema são, pois, idolátricas: elas têm a memória das nossas «cicatrizes corporais»; exprimem a nossa memória «afectiva, sensitiva e sobretudo corporal» (Grilo, 2006: 14). Neste narcisismo corporal é perceptível um sentido idolátrico e pagão. Tais imagens colocam-nos em estado de «possessão ocular» (Benjamin), quer dizer, elas atravessam-nos, seduzem-nos, alucinam-nos, esgazeiam-nos. Eis a razão pela qual podemos dizer, com Edgar Morin (1997: 13), que o cinema nos dá a ver «bocas e olhares de mulheres» por quem estamos prontos a matar; da mesma forma que nos dá a ver uma legião de imagens com que nos identificamos (vendo bem, trata-se da legião de imagens que nos constitui, trata-se da multiplicidade de que somos feitos). Ora, esta identidade múltipla, esta memória de nós-mesmos, perturba-nos. As imagens do cinema provocam em nós um choque existencial. Somos atravessados por uma luz semelhante à luz dos santos nos quadros místicos (*Ibidem*). Trata-se de uma luz que nos perturba, apesar de vir de um astro já morto — a luz alimentada pela corrente eléctrica.

O cinema tem, com efeito, um carácter idolátrico: a tentação consome-nos e consoma-nos. Existe nesta perspectiva uma ideia de homem. Trata-se, no entanto, de um homem à imagem (à luz) do cinema.

Pode dizer-se, pois, em conclusão, que o cinema nos ensina a ver as imagens que temos, o que quer dizer que ele nos ensina a olhar para a realidade que nos constitui: uma realidade múltipla, de indivíduos tentados pela sedução dos objectos técnicos e pela idolatria¹¹. Através das imagens

⁹ Aquilo que sobretudo interessa ao espectador “não é tanto a coisa ‘representada’, mas os efeitos do dispositivo, que são efeitos de movimento, em sentido geral” (Grilo, 2006: 15).

¹⁰ A expressão de Benjamin é a seguinte: “A câmara leva-nos ao inconsciente óptico, tal como a psicanálise ao inconsciente das pulsões” (Benjamin, 1992: 105).

¹¹ A este respeito escreveu Mario Perniola *Il Sex-Appeal dell'Inorganico*, em 1994. Veja-se também, de José Pinheiro Neves, *O Apelo do Objecto Técnico* (2006).

tecnológicas, decompomo-nos, mas não voltamos a recompor-nos; não regressamos mais à unidade. Somos fragmentários em termos definitivos. O mais que podemos fazer é, talvez, reconstruir a monstruosidade que nos habita¹². De modo nenhum somos uma síntese harmoniosa. Bem pelo contrário, somos fluxos, vertigens, fluidos, uma fusão de matéria orgânica e de matéria inorgânica — um caos. É o movimento, a mobilidade, o imprevisível, o acaso, a metamorfose que nos constituem. E as imagens exprimem esta verdade: nelas somos explosões de luz e cor, entregues à emoção e à paixão, por entre sombras, dobras, pregas, curvas e concavidades. Numa palavra, somos a recomposição de uma desordem¹³.

¹² Lembra José Gil (1994: 135-136) que “o nascimento monstruoso mostraria como potencialmente a humanidade do homem, configurada no corpo normal, contém o germe da sua inumanidade”. E acrescenta: “Qualquer coisa em nós, no mais íntimo de nós — no nosso corpo, na nossa alma, no nosso ser — nos ameaça de dissolução e caos [...] A fronteira para além da qual se desintegra a nossa identidade humana está traçada dentro de nós, e não sabemos aonde”.

¹³ Glosso neste passo o romance *Cobra* de Severo Sarduy (1972: 17), no seguinte trecho: “a escrita é a arte de decompor um dado e de derribar uma ordem. A *Señora* tinha descoberto o Indiano nos vapores de um banho turco, perto de Marselha. Ela ficou de tal modo sobressaltada...”. A propósito de pregas, dobras e curvas no humano veja-se Albertino Gonçalves (2009).

2 O PODER DAS IMAGENS E AS IMAGENS DO PODER

A civilização da imagem

Não é hoje possível falar das imagens do poder, nem de poder das imagens, sem pensarmos que a imagem constitui a própria forma da nossa cultura. Alguns falam de civilização da imagem. Há quem fale de “cultura do ecrã” (Olivier Donnat, 1994: 284), e também de “paradigma do vídeo” (Lash & Urry, 1994: 16), e ainda de cibercultura.

Somos hoje atravessados, de facto, por uma imensidade de imagens, que nas ruas e nos centros comerciais nos vêm das montras e dos placares, imagens que nos invadem a casa, pela televisão, pelo vídeo, pelo computador, pelas consolas de jogos electrónicos, imagens que nos assaltam, quando vamos ao multibanco, e que nos avassalam, quando nos refugiamos nas salas de cinema ou quando experimentamos embarcar em sessões de realidade virtual.

Este actual esplendor da imagem, uma imagem que nos rodeia, atravessa, assedia, alucina e esgazeia, uma imagem envolta em luz eléctrica, uma luz de que só nos damos conta quando falha, é indissociável de o mundo se tornar imagem pela tecnologia. Aqui está um primeiro aspecto que eu gostaria de realçar: boa parte do poder das imagens, da sua força, está na tecnologia, ou melhor, na força da tecnologia.

Os dispositivos tecnológicos produzem e administram imagens que simulam as mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, o que é um grande passo feito no sentido da ‘idolatria’. A narrativa bíblica sempre receou a possibilidade de a imagem se deixar tentar pela *diabolía*, ou seja, pela separação. O Antigo Testamento impediu as imagens de Deus, uma vez que nelas espreitava a idolatria, que é um efeito da rebelião da imagem. Autotelizando-se, as imagens deixam de remeter para fora de si e negam, deste modo, a sua essencial dependência. Simplesmente agora, tanto com a fotografia, como com o registo fílmico e video-gráfico, como com a imagem virtual, a imagem separa-se imediatamente do corpo e do mundo. A imagem libertou-se da matriz, autotelizou-se, decretou a sua *diabolía*, a sua separação. E a mesma coisa se passa com a imagem da televisão. As imagens que nos chegam dos corpos massacrados, um pouco por todo o lado, alteram a relação que estabelecemos com os corpos que vemos macerados à porta de nossa casa, e na paisagem dos caminhos e nos entroncamentos das ruas. O mesmo mecanismo do *zapping*, com que controlamos à distância as imagens da televisão, pas-

sou a esgazear o nosso relacionamento humano. A ideia de clicarmos um telecomando para banirmos o outro faz-me lembrar o manífico desempenho de Peter Sellers em *Wellcome Mr. Chance*. Peter Sellers incarna o papel de um jardineiro numa mansão. Esta personagem alardeia uma notória deficiência mental e guarda do mundo duas experiências marcantes: uma, é a prática da jardinagem; outra, é aquela que lhe vem das imagens da TV, que a personagem de Peter Sellers telecomanda, fazendo *zapping*, sempre que elas são para si desagradáveis. Em casa há, por todo o lado, ecrãs de televisão e esta personagem anda sempre com um telecomando no bolso.

Quando os proprietários da mansão morrem e esta personagem se vê pela primeira vez da sua vida na rua, o seu aspecto é o de um *lord*, bem vestido e a irradiar respeitabilidade social. Mas o choque é brutal. Logo ali, à porta da mansão, depara com a ameaça de um *gang* de marginais, que lhe saem ao caminho com facas de extensas lâminas ameaçadoras. Para afastar imagens tão agressivas, a personagem de Peter Sellers saca de um telecomando que tem no bolso e põe-se a clicar freneticamente. O problema é que desta vez não há meio de mudar de canal: as imagens desagradáveis não saem de cena, continuam bem diante de si, cada vez mais ameaçadoras.

Era Bronislav Geremec que perguntava em *Les Fils de Caïn* (1991) pelo que fizemos do nosso irmão. Não sei se porventura não clicamos para o banir... Em todo o caso, pela tecnologia, a imagem dispensa o mundo, já não é cópia dele. E porque a tecnologia nos garante a ilusão de imagens produzidas nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, o mundo deu consigo a fazer-se à imagem da imagem, a replicar-se à semelhança de um mundo protésico e clónico, não sendo mais a origem de coisa alguma.

Eis-nos então aqui a caminhar, em passadas largas, para a ‘idolatria’, replicando-nos, clónica e protesicamente: com regimes alimentares; com normalização em ginásio; com implantes de pele e de cabelo; com próteses de silicone e com plásticas. O paradigma seguido é o da publicidade — um paradigma que articula a comunicação com o consumo e com o lazer, configurando, pela tecnologia, um mundo de juventude eterna, de beleza nunca fanada, de saúde imperecível, e reverberante de luz — um mundo produzido nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, como já assinalei. E à pergunta: “o que é que fizeste do teu irmão?”, não sei se a nossa atitude também não é hoje a de clicarmos para mudar de canal, se bem que não haja modo de retirar de cena a multidão daqueles que nos saem ao caminho nos sítios mais inesperados e com rogos cada vez mais ameaçadores.

Olhar para os ecrãs e perder quem para nós olha

Dir-se-ia que as imagens de produção tecnológica comprovam a tese de Jean Baudrillard de que a realidade se cumpre como signo, como representação, sendo esta encarada como simulacro, ou seja, como artifício. Esta tese tem a suportá-la o facto de os homens sempre desejaram acreditar mais nas imagens que inventam do que naquilo que elas representam, como diria Walter Lipmann.

Há, no entanto, um aspecto importante que não pode ser iludido: por muita força e poder que a imagem tecnológica tenha, ela não é o poder. Por muito tentada que seja pelo autotelismo, pela *diabolía*, pela separação, a imagem tecnológica representa o poder e simboliza-o. Vimo-lo, por exemplo, nos dias da Guerra contra o Iraque, em 2003. Para o mundo inteiro, a realidade da Guerra cumpriu-se, sem dúvida, no sonho daqueles que criaram as imagens de uma guerra inteligente e asséptica, uma guerra civilizada, limpa e cirúrgica, com fanfarras de jornalistas atrelados ao carro dos heróis, o carro de um exército libertador. E cumpriu-se, também, no sonho oposto daqueles que figuraram camponeses a destruir, à espadeirada, tanques e helicópteros e que figuraram igualmente o auto-suicídio do exército invasor às portas de uma cidade, que já estava praticamente conquistada. Num e noutro sonho, com homens que sempre desejaram mais acreditar nas imagens que inventam do que naquilo que elas significam, ficou sem resposta uma grande e inquietante questão: o que é que fizeste do teu irmão?

Existe uma palavra magnífica de George Steiner, que reza assim: «A linguagem existe, a arte existe, porque existe o ‘outro’» (Steiner, 1993: 127). Ora, a verdade é que nós perdemos o caminho do ‘outro’, o caminho do encontro. De que é que nos pode, pois, falar a linguagem que constituiu sempre um dispositivo tecnológico de imagens? Desvitalizada, inerte, sem nenhuma esperança a animá-la, por ter perdido o caminho do “outro”, o caminho do encontro, que promessa é que a linguagem de um dispositivo tecnológico de imagens pode ainda fazer, quando se esgota em autotelismo e *autopoiesis*?

Num dispositivo tecnológico de imagens, já não é a palavra que nos liga. Parece fazer pouco sentido ser fiel à palavra dada, ou então, retomando Max Stirner, batermo-nos pelas nossas palavras como se nelas arriscássemos a própria vida. Há muito que perdemos o caminho que nos leva ao *Génesis*. Aí, sim, a palavra infundia a vida: nomear era acto de criação; falar nos peixes do mar e nas aves do céu era chamar à existência peixes e aves; falar nas estrelas do céu era fazê-las brilhar.

Penso que Paul Virilio (2001: 135) tem razão ao dizer que «já não é para as estrelas que lançamos o olhar; aquilo que hoje olhamos são os ecrãs». Nos dispositivos tecnológicos de imagens já não é a palavra que

nos liga, ela já não é o caminho, nem o outro é o nosso destino. De dia para dia acentua-se a ideia de que palavras leva-as o vento, ou seja, uma vez constituídas como realidade separada e autotélica, as imagens tecnológicas perderam o sentido do outro, o caminho do encontro, e nós convertemo-nos em palavras jogadas ao vento.

Como já referi, o mesmo mecanismo do *zapping*, com que controlamos à distância as imagens da televisão, passou a esgazear o nosso relacionamento humano. O que hoje, então, verdadeiramente nos liga não é a palavra (ela que sempre foi o caminho do outro, o caminho do encontro), é a imagem; não qualquer imagem, é certo, mas a imagem de produção tecnológica. As novas tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimédia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, funcionam para nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela.

A equivalência entre corpo, máquina e desejo

É um facto, os dispositivos tecnológicos aparelham-nos esteticamente, reorganizando a nossa experiência em torno da subjectividade e da emotividade, dando-lhe uma feição retórica e libidinal: hoje consumimo-nos em emoção, sensação e sedução. O poder da tecnologia passa também muito por esta conjunção actual da técnica e da estética. Muito do poder das imagens tecnológicas radica exactamente neste «bloco alucinatório», produzido pela ligação da técnica e da estética, de que fala Bragança de Miranda (1999a: 101).

Era já claro para Walter Benjamin, na primeira metade do século XX, que os dispositivos de imagens causavam comoção e impacto generalizado, e que, portanto, a nossa sensibilidade estava a ser penetrada pela aparelhagem técnica, de um modo simultaneamente óptico e tátil (Teresa Cruz, 1999b: 112). Nos anos sessenta, também McLuhan (1968: 37) insistiu neste ponto: não é ao nível das ideias e dos conceitos que a tecnologia tem os seus efeitos; são as relações dos sentidos e os modelos de percepção que ela transforma a pouco e pouco, e sem encontrar a menor resistência. Mas foram Gilles Deleuze e Félix Guattari quem fez o diagnóstico mais completo desta situação, em que a técnica e a estética fazem bloco. No *Anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari propõem a equivalência entre corpo, máquina e desejo. Sendo a máquina desejante e o desejo maquinado, é ideia de ambos que existem «tantos seres vivos na máquina como máquinas nos seres vivos» (Deleuze e Guattari, 1972: 230).

Guy Debord, o consagrado autor da *Teoria do Espectáculo*, tematizou esta actual conjunção da técnica com a estética, como um crescente anestesiamiento da vida, ou por outra, como uma crescente congelação dissimulada do mundo. Nas exactas palavras de Debord (1992: n. 21), «a sociedade moderna accorrentada [...] não exprime senão o desejo de dormir. O espectáculo é o guardião deste sono». E ainda: «É porque a própria história persegue a sociedade moderna como espectro, que se encontra a pseudo-história construída a todos os níveis do consumo da vida, para preservar o equilíbrio ameaçado do actual *tempo congelado*» (Debord, 1992: n. 200).

A linguagem dos dispositivos tecnológicos parece constituir hoje, com efeito, a ligação que nos resta. Para dar um exemplo, as imagens televisivas ligam-nos e desligam-nos do mundo e dos outros: ligam-nos e desligam-nos do *caso Moderna* (2002/2003), do *processo da Casa Pia*, um caso de pedofilia, despoletado pelos *media* em 2002, do *caso da Guerra do Iraque* (2003), do *caso Apito Dourado*, um escândalo do futebol português, que emergiu em 2004, enfim do *caso Freeport*, um processo de corrupção que envolve membros do Governo português, iniciado em 2005. E uma vez que nas imagens televisivas a realidade se cumpre em representação, quando somos ligados ao *caso Moderna*, a realidade, toda a realidade, são as imagens do *caso Moderna*; quando somos ligados ao *processo da Casa Pia*, a realidade, toda a realidade, são as imagens do *processo da Casa Pia*; quando somos ligados ao *caso da Guerra no Iraque*, a realidade, toda a realidade, são as imagens do *caso da Guerra do Iraque*. E assim por diante.

É um facto que o dispositivo tecnológico em que consiste a televisão nos liga e desliga do mundo e dos outros. Simplesmente, tanto esta ligação como esta desligação são um efeito em nós do funcionamento da máquina. Ela liga-nos por acção de um aquecimento emocional e desliga-nos pela acção oposta de um arrefecimento. A imagem de produção tecnológica reconforta-nos numa calda de emoções. Mas o resultado é o de uma Cidade a viver anestesiada, sem «nenhuma espécie de compromisso com a época e com as ideias que a motivam» (Benjamin, 1993: 490), e a chafurdar, sem esperança, num quotidiano em que ninguém parece disposto a arriscar a pele.

Tenho vindo a acentuar o poder dos dispositivos tecnológicos de imagens: eles aparelham-nos esteticamente, reorganizando a nossa experiência em torno da nossa subjectividade e emotividade, modelam em nós uma sensibilidade artificial, uma sensibilidade que eu disse ser puxada à manivela, uma vez que esses dispositivos tecnológicos funcionam em nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que produzem e administram afectos.

Há, todavia, um aspecto sobre o poder das imagens, a que já aludi, que não pode ser iludido: a imagem tecnológica tem poder, mas não é o poder; por muito tentada que seja pela *diabolía*, pela separação, a imagem tecnológica apenas representa o poder e o simboliza.

A grande questão que, em meu entender, está toda por resolver, num mundo modelado por tecnologias que administram emoções, é a da razão e da exigência do outro, ou seja, é a do horizonte de uma comunidade partilhada. Permanece, pois, por resolver o problema da configuração de um novo espaço democrático, um espaço ordenado pela “metáfora do outro”, sendo o outro o excluído, o iletrado, o iliterato, o marginalizado, o desqualificado.

A violência das imagens

Dada a circunstância de termos vivido, há menos de uma década, os acontecimentos excepcionais da Guerra do Iraque e de continuarmos a viver as suas extraordinárias consequências, gostaria de colocar uma última questão, a da violência das imagens.

O que é uma violência pela imagem? Ao falar da imagem, vou manter-me dentro do ponto de vista que adoptei: referir-me-ei, pois, à imagem de produção tecnológica. Poderia convocar imagens publicitárias, fotográficas, jornalísticas, cinematográficas, videográficas, ou mesmo imagens tomadas da Internet. Poderia convocar, por exemplo, a quotidiana «violência das imagens», de que nos fala Jean-Luc Nancy (2003: 35), quando se refere à sua proliferação, excesso e imparável bombardeamento, protagonizados, por exemplo, pela indústria publicitária. Vou ater-me, no entanto, às imagens jornalísticas.

Sabemos que as imagens são fabricadas. No entanto, fazemos de conta que elas são a coisa mesma. Tranquilizam-nos as leituras imediatas, simples, que confundem a imagem com o seu referente, dado o facto de ser profunda em nós a crença na transparência das imagens: realidade é aquilo que nos é dado a ver pela imagem. Acontece, no entanto, que são para nós absolutamente insuportáveis as inúmeras imagens que teledifundem o sofrimento das vítimas (de guerras, atentados, actos de tortura, catástrofes naturais...), sempre que se manifesta na imagem a sombra de uma câmara ou a presença de um microfone.

Durante a Guerra do Ruanda, uma guerra civil que devastou esse país africano entre 1990 e 1993, o *Le Monde Diplomatique* publicou a fotografia de um jornalista europeu, munido de uma grande tele-objectiva, a captar uma cena longínqua, bem agachado no meio de um montão de cadá-

veres de africanos. Pode dizer-se que o jornal teve o cuidado de não publicar uma fotografia em que o jornalista estivesse apoiado em cadáveres, a fazer o seu dever de fotografar (podendo, todavia, fazê-lo, dado que é plausível que uma tal situação também pudesse ter acontecido). Imagens de violência, sem dúvida, mas imagens que nos fazem suspeitar de todas as imagens de guerra, de todas as captações de imagens, de todas as redes de informação. Todavia aquele homem, o jornalista, apenas obedecia ao dever de informar. Aqueles que estão à sua volta estão já mortos e não sentem nada. Não é visível o coração sólido da violência — mutilações e assassinatos. Mas a sequência lembra, com uma brutalidade insuportável, a nossa pobre condição de observador cego, a fazer clic por dever de informar.

Mudo de cena, agora. Canal 1 da televisão portuguesa. Telejornal das 13 horas, 16 de Novembro de 2001. Afeganistão. Libertação de Cabul. Tiros. Os mujahidins da Aliança do Norte entram finalmente por um quartel dentro, um quartel de terra, em ruínas e vazio. Apenas a presença de um soldado. O inimigo, ferido, está sentado sobre o tapete e segura nas duas mãos a perna ensanguentada. Com brutalidade, um dos mujahidins avança e espanca o homem que jaz por terra, por três vezes, com a coronha da espingarda. Diz-lhe, depois, que o vai matar. Contra todas as expectativas, no entanto, o homem da Aliança pára abruptamente e desaparece de cena.

Agora, outra narrativa, ou seja, uma outra recepção, embora da mesma sequência. Canal 1 da televisão portuguesa, telejornal das 13 horas, 16 de Novembro de 2001. Afeganistão. Libertação de Cabul. “Vamos atacar agora um quartel de terra”. Os homens correm. Entre eles, um captador de som e um operador de imagem de televisão: as suas sombras precedem-nos. Troca de tiros. É preciso correr e não parar de filmar: a imagem treme para a direita e para a esquerda. Os operadores da televisão seguem os mujahidins no quartel de terra, de que apenas restam as paredes. Descubrem a um canto um homem ferido, sentado num tapete, estendido na terra. O comentário *off* previne que se trata de um talibã. O operador de imagem conserva o olho colado ao óculo da câmara. O operador de som põe o gravador a gravar. Um mujahidin junta-se a eles, revista o homem ferido: não tem arma, nem *walkie-talkie*. A presença da câmara incita-o a tomar a palavra: «Quero dizer a todos os talibãs que devem render-se sem combater». A câmara continua a filmar. Surge um segundo mujahidin. Decidido, espanca violentamente o homem que está por terra. Depois, volta a espancá-lo, com mais força. E espanca-o, de novo, ainda com maior brutalidade. A câmara filma. O som regista o barulho das pancadas. O homem anuncia que vai matar o talibã. O comentário *off* dá ao telespectador uma explicação psicológica: este mujahidin «acaba de perder o irmão no combate aos talibãs». As ameaças não chegam, todavia, a concretizar-se. O

homem da Aliança deixa a cena. Ficando sozinha no local, a equipa de televisão continua a filmar. O rosto do homem que jaz por terra contorce-se com dores. O plano de imagem é prolongado e fixo. Segue-se, depois, um bem conseguido movimento de rotação. O *camaraman* abandona a cena às arrecuas, continuando sempre a filmar. O operador de som segue-o, mas não se deixa ver na imagem. O ferido sai da imagem.

Por princípio, a leitura que habitualmente fazemos de um telejornal ignora os processos de fabricação das imagens. O que já não acontece com uma análise crítica, para a qual toda a imagem da violência é suspeita, por nela se esconderem os indícios da sua fabricação, distribuição ou difusão. Numa análise crítica são muitas as questões que se podem formular. Podemos perguntar se a sua difusão não tem em vista fixar a audiência, criar fascínio através da emoção, ou evitar o *zapping*. E também se podem colocar outras questões. Por exemplo, teria a televisão difundido estas imagens se o homem tivesse morrido? E que peso tiveram as técnicas e as instituições televisivas na cena observada, sendo certo que a presença de uma equipa de filmagem estrutura sempre o campo da interacção dos actores sociais? E se os operadores se esforçassem por impedir o espancamento, em vez de manterem o olho colado à objectiva, ou a mão no microfone? E se o mujahidin apenas se tivesse disposto ao espancamento por saber que a máquina de filmar estava ali como sua testemunha e difundiria universalmente a imagem da sua 'bravura'?

Complexa questão esta a da violência das imagens de produção tecnológica, que de novo remete para a *diabolia* e para a produção e a administração maquínica das nossas emoções. Um alerta, todavia. Mesmo que lancemos hoje, inapelavelmente, o olhar para os ecrãs, tenho a convicção de que a palavra não pode deixar de nos ligar, nem o outro pode deixar de ser o nosso destino.

O homo numericus

É neste sentido, também, que interpreto as actuais redes sociais electrónicas (*Hi5, Facebook, Second Life, Twitter*, etc.). Interrogo-as à luz do princípio de que a palavra não pode deixar de nos ligar, e de que o Outro tem de permanecer o nosso destino. Nestas espécies de eco-sistemas electrónicos, que as redes digitais constituem, ocorreu, com efeito, uma hibridação. O *homo sapiens* fundiu-se com o *homo numericus*, ou seja, fundiu-se com lógicas sócio-técnicas. Neste sentido, podemos dizer que aconteceu alguma coisa de semelhante ao surgimento de novas espécies de animais. E se pensarmos, por exemplo, em Donna Haraway, podemos assinalar

igualmente uma espécie humana chamada ciborgue. Mas talvez devamos falar mais radicalmente. Este processo de hibridação começou com a linguagem (a escrita enquanto proto-história, como podemos dizer, convocando Derrida); continuou através da imprensa, da fotografia (Benjamin); do gramofone, do cinema e da máquina de escrever (Kittler); da rádio e da televisão (Luhmann); e toma hoje forma nesta fusão de *bíos* e *techné*, ou seja, de orgânico e de inorgânico, de que o cibernauta é uma comprovação, como assinala Perniola.

Atentemos no caso particular da *Second Life*. Esta plataforma eletrónica exprime a hibridação do humano, uma espécie de ‘homem eterno’, que perde a memória da fabricação das coisas, vendo dissolvida a sua condição histórica, como do mito dizia Roland Barthes (1984: 198 e 209). Nesta hibridação, o homem já não pode ser ligado segundo as categorias de proletário e burguês; mas também não nos servem as categorias de ‘completamente real’ e ‘totalmente virtual’. A plataforma *Second Life* inscreve-se no quadro de uma artificialização crescente da experiência pela tecnologia. Esta artificialização realiza a uniformização da experiência estética de massas e anda associada, tanto à ideologia do conformismo, como à distribuição social do comodismo.

O meu ponto de vista é coincidente com o de Rui Pereira (2007: 183), segundo o qual na *Second Life* o jogador é convertido em «assalariado do artifício», num «avatar-escravo virtual, com um corpo outro e sem desgaste», um corpo «infinitamente desconectado do mundo da primeira vida, pela sua existência metamorfoseada na segunda». Trata-se, com efeito, de uma segunda vida, que se realiza na Terra, ou melhor, que se realiza «na própria sala, na sala-de-estar-ao-monitor» (*Ibidem*) Substituindo, por outro lado, a religião, esta tecnologia propicia um Paraíso a brincar, complementado pela teleologia do dólar americano.

A plataforma *Second Life* é um dispositivo alucinante, que se cumpre numa experiência que desvitaliza a vida. Neste dispositivo, a relação que aí se encena não é caminho que nos conduza ao Outro. O Outro «já não é verdadeiramente o Outro», porque se trata de um Outro desvitalizado (Zizek, 2006: 133). A sua presença não é mais intrusiva, invasiva (*Ibidem*). Falamos do Outro da mesma forma que falamos de café sem cafeína, de natas sem matéria gorda, de cerveja sem álcool, de política sem política, de sexo virtual, ou seja, de sexualidade sem sexo (*Ibid.*: 131). O «avatar» exprime um «Eu» sem o «Outro», fundando a diferença numa indiferenciação clónica. Ora, neste sentido, a clonização pode ser vista como uma metáfora tecnológica da colonização, com o imperialismo a desenvolver-se na lógica da exploração e da maximização dos ganhos económicos, uma lógica inaugurada em finais de oitocentos. A *Second Life* exprime a

extrema complexidade da tecnologia, capaz de expressões de uniformidade à escala global, e inscreve-se, por outro lado, na lógica da produção de conformidade, com o político drasticamente reduzido a reino do consenso, sendo que aquilo em que a maioria concorda é o que subjectivamente se exprime como real, racional e moral.

E a mesma coisa se passa com o *Facebook*. Penso que não estamos apenas perante um eco-sistema mediático e tecnológico, estruturado em torno da interacção, das redes e das relações, ao serviço exclusivo da expressividade das pessoas. No *Facebook* ocorre, é verdade, o triunfo da linguagem digital da comunicação, através do intercâmbio intensivo de mensagens, fotografias, vídeos, informações, que nos mergulham no universo da cultura hipercomunicativa, ou então, no «êxtase da comunicação», para convocar uma fórmula de Jean Baudrillard. Mas é justo assinalar, de igual modo, que o *Facebook* traduz uma sociedade capitalista melhorada, baseada no controle da subjectivação¹.

Não fazendo cedências ao determinismo tecnológico, entendo, com efeito, que deve ser afastada a tentação do construtivismo social, em termos que possam ser encarados como uma espécie de sociologismo de inspiração durkheimiana. A questão do nosso confronto com a técnica começou por meados do século XIX, com o início da revolução óptica, através da invenção, por exemplo, da máquina fotográfica. Esse momento libertou as imagens da gaiola que as prendia a uma autoridade, ou seja, por um lado, à simbólica de inspiração judaico-cristã, e por outro lado, ao logocentrismo, de origem greco-latina. As imagens passaram a multiplicar-se de um modo profano e laico, perdendo a aura. Depois, logo no começo do século XX, deu-se o taylorismo: a organização do trabalho tornou-o um espaço de controle e de confiscação do tempo dos trabalhadores. Entretanto, por meados do século XX, com a cibernética e o computador, as máquinas passam a alucinar o humano: interagir com a máquina pode constituir uma actividade expressiva, poética e gozosa; mas não será por isso que a máquina não deixará de mobilizar os indivíduos para o mercado, alargando o espaço do controle e da dominação. Fundado, entre outros, em Benjamin, Latour, Bolter et Grusin, Deleuze, Stiegler e Haraway, o entendimento que tenho do nosso confronto com a técnica passa pela resposta que damos ao hibridismo. Existe, hoje, com efeito, uma espécie de sincretismo, onde novas tribos sócio-técnicas coexistem com estruturas de dominação ligadas ao capitalismo.

¹ Especificamente sobre o *Facebook*, a revista italiana *Polis* — *Centro di iniziativa politico-culturale*, publicou em 2009 um texto que reproduz uma entrevista que concedi ao investigador Fabio La Rocca (La Rocca, F. & Martins, M. (2009b).

Neste contexto, não me parece satisfatória a chave interpretativa da sociedade em rede, proposta por Castells. Não basta proclamar que o actual modelo deixou de ser o da produção para dar lugar ao sistema informativo. Já o sublinhei, a informação tecnológica não pode deixar de confrontar-se com a lógica da dominação e do controle. Relembro Geninasca e a paródia que ele fez da teoria da informação, ao colocá-la ao serviço das companhias telefónicas: compensam e anulam ruídos, de maneira a que não haja falhas de informação entre um emissor e um receptor, dizia Geninasca (1991). Pois bem, o caso hoje ganhou uma amplitude e uma actualidade maior: conectado em permanência ao sistema informativo, o indivíduo é mobilizado infinitamente para o mercado. Se a teoria da informação não for, pois, colocada sob a égide da teoria da significação, em altura nenhuma haverá lugar para colocarmos a questão da comunicação, afinal de contas a questão da interacção, ou seja, a questão do sentido humano.

3 A MOBILIZAÇÃO INFINITA NUMA SOCIEDADE DE MEIOS SEM FINS

A crise, o fim, o risco

Tomo como ponto de partida a figura obsidiante da crise da cultura, que associo, por um lado, ao afundamento dos universais (designadamente ao afundamento das ideias de bom, belo e justo), e por outro lado, ao facto de a sociedade actual se ter convertido numa «sociedade da comunicação generalizada» (Vattimo, 1991: 12), pela implantação global das redes de comunicação electrónica. Estamos, com efeito, a ser investidos e mobilizados pelas tecnologias da informação e da comunicação e vivemos hoje na vertigem de um tempo «acelerado» (Virilio, 1995), de «mobilização total» (Jünger: 1930)¹, ou nas palavras de Peter Sloterdijk (2000), de «mobilização infinita»².

Vivemos, pois, em situação de crise, com este mal-estar de época a configurar a crise da comunidade humana, enfim, a crise do próprio humano, aquilo que nas palavras de Baudrillard (1970) configura a morte do real, ou nas de Zizek (2006) «o deserto do real»³. Tendo deixado de poder apoiar-se em «rocha, cabo ou cais» (Sophia de Mello Breyner), que nos garantiam um

¹ “Mobilização total” é uma expressão que Jünger utiliza pela primeira vez no ensaio *Die Totale Mobilmachung*, em 1930. Refere aí Jünger a lição que havia retirado da Primeira Grande Guerra, onde combatera. Ao mobilizar a energia em que transformara a existência por inteiro, a Grande Guerra estabelecia uma ligação total ao mundo do trabalho: “A exploração total de toda a energia potencial, de que são exemplo estas oficinas de Vulcano construídas pelos Estados industriais em guerra, revela, sem dúvida, da maneira mais significativa, que nos encontramos no dealbar da era do Trabalhador, e que esta requisição radical converte a guerra mundial num acontecimento histórico mais importante do que a Revolução Francesa”. Além disso, tão ou mais importante neste processo do que a técnica, que é a face activa da mobilização, é a resposta humana, ou seja, o facto de o trabalhador se mostrar disponível para ser mobilizado (Jünger, 1990: 115). Quanto à aceleração e à mobilização da época, pensemos ainda em Edmundo Cordeiro (1999) “Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernest Jünger”; Virilio (1995) *La vitesse de libération*; e Bauman (2003) *La vie en miettes*. E lembremos, especificamente, as palavras de Jünger (1990: 108): “a mobilização total [...] é, em tempo de paz como em tempo de guerra, a expressão de uma exigência secreta e constrangedora à qual nos submete esta era das massas e das máquinas”.

² Às figuras de “mobilização total”, “mobilização infinita” e “aceleração”, podemos acrescentar a figura criada por Jameson (2007: 29-128) de “totalidade como complô”. Quando se trata de “fantasmar um sistema económico planetário”, assinala Jameson (*Ibid.*: 29), a “totalidade como complô” é uma “estrutura narrativa”, que compreende “uma rede potencialmente infinita, assim como uma explicação plausível da sua invisibilidade”.

³ “Especialmente hoje, o real não passa de matéria morta, de corpos mortos, de linguagem morta — sedimentação residual [...] a pretensão ecológica fala das energias materiais, mas esconde que o que desaparece no horizonte da espécie é a *energia do real*, a realidade do real e a possibilidade da gestão do real, seja ela capitalista ou revolucionária [...]” (Baudrillard, 1979: 70).

fundamento sólido, um território conhecido e uma identidade estável, e desequilibrados pelo vórtice da velocidade, os nossos passos são hoje incertos, ambivalentes e desassossegados, figurando a condição humana como enigma e labirinto, no permanente movimento de um sonho de comunidade, de que se alimenta a interacção que estabelecemos uns com os outros.

Crise da razão histórica, crise do sentido, enfim, crise do humano. E também a irrupção da vertigem do fim⁴. O afundamento das nossas crenças tradicionais, o consequente processo de deslegitimação geral e a aceleração tecnológica, permitem, com efeito, que falemos de outras vertigens: «fim das grandes narrativas» (Lyotard), «fim das ideologias» (Bell), «fim da verdade» (Heidegger), «adeus ao corpo» (Le Breton) e «advento do último homem» (Fukuyama)⁵.

Crise e fim, o ligeiro desequilíbrio de uma vertigem na cultura contemporânea, com os *media* a reverem-se também nestas figuras, dada a nossa condição trágica de perda dos «acentos do tempo»: «o agudo da actualidade, o grave da historicidade e o circunflexo da eternidade», para glosar, mais uma vez, a poética de Paul Celan (1996: 46)⁶. Assente nas ideias de continuidade, causalidade e progresso ininterrupto, e elaborada primeiro pelo Cristianismo, laicizada depois pelo Iluminismo e reutilizada hoje pela Cibercultura, a razão histórica tornou-se, com efeito, uma «doença» (Nietzsche, 1874), que nos impede o acesso à temporalidade, ou seja, que nos impede a apreensão do mundo como experiência⁷.

Esta «doença», que Nietzsche (1874) já havia diagnosticado na *Segunda Intempestiva*, tem vindo a acentuar-se com o desenvolvimento dos *media*. A actualidade, o que está «in actu», têm-na transformado os *media* em *fait-divers*. «Estéril superfície do novo» (Benjamin, 1982: 173), o *fait-divers* define a actualidade de acordo com a ilusão historicista, que faz da história uma perpétua actualização, para a qual temos cada vez menos tempo. Sobretudo com a explosão da técnica, o nosso tempo acelerou vertiginosamente e nós fomos alienados da nossa condição propriamente histórica. Transformada na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante, que

⁴ Ver, neste sentido, *Que valores para este tempo?* (2007).

⁵ Michel Maffesoli refere-se, com frequência, à vertigem das actuais atitudes paradoxais da cultura, com o festivo e o lúdico a manifestarem-se no exacto momento em que acontece a crise. Veja-se, por exemplo, Maffesoli (2010 a) “Vous avez dit crise?”

⁶ Sobre a condição trágica da nossa cultura, veja-se Roland Barthes (1942) “Culture et tragédie. Essais sur la culture”; e Michel Maffesoli (2000) *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*.

⁷ A modernidade, que Nietzsche configura como uma “doença histórica” e como uma época em que nada chega à “maturidade”, inspira o tema de Benjamin sobre a modernidade como época do declínio da experiência. Cf., por exemplo, Benjamin (1992: 28): “a experiência está em crise e assim continuará indefinidamente”. Veja-se, também, de Benjamin, “Experiência e pobreza” (1933).

a nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele, a nossa vida é hoje a imagem de um mundo sem acontecimentos, e só com notícias, um mundo em que cada vez menos se vive, mas tudo se exhibe (Guerreiro, 2000: 109)⁸.

«Crise da experiência», portanto — foi esse o diagnóstico feito, em 1933, por Walter Benjamin, e é esse também o diagnóstico feito mais recentemente por Giorgio Agamben⁹. E, com efeito, o nosso tempo vive hoje anestesiado, sendo cada vez menor o seu «compromisso com a época e com as ideias que a motivam» (Benjamin, 1993: 490). E, com a crise da experiência, ocorre também *o trágico como forma do imaginário na era mediática* (Martins, 2002 b). Invariavelmente, as aberturas dos telejornais estão por conta da tragédia e da catástrofe. Como se um *fatum* inexplicável cobrisse a cidade dos homens, conduzindo-a por veredas desconhecidas, e uma vontade insondável se sobrepusse a toda a acção humana, os telejornais começam por dar a voz aos deuses, e só depois se ocupam dos humanos e das suas insignificantes acções: abrem com acidentes mortais, actos tresloucados que semeiam sofrimento e morte, crimes hediondos, que desafiam qualquer racionalidade, efeitos de uma qualquer catástrofe natural, seja temporal, terramoto ou ciclone.

O jornal televisivo apresenta-se-nos assim na forma de uma narrativa mítica. O futuro, que o telejornal narra no passado, não parece reservar-nos nenhuma esperança. Só tem sentido falar de esperança quando a um sujeito da história é prometida uma perfeição final. Ou então, quando o próprio sujeito da história se promete a si próprio essa perfeição. Ora, se atendermos ao ensinamento de Vladimir Propp, e também de Algirdas Greimas e de Claude Lévi-Strauss, não parece restar dúvidas: «o conto é sempre o mesmo»¹⁰. Com efeito, a narrativa do jornal televisivo repete a todo o tempo o mesmo conto de tragédia, catástrofe e crise. Exilada da escatologia, e portanto «em sofrimento de finalidade» (Lyotard, 1993: 93), a narrativa televisiva expõe a crise desta época, o seu mal-estar, a sua melancolia.

E a mesma coisa acontece com as nossas intervenções na rede electrónica, particularmente com a nossa intervenção nas redes sociais: quanto mais falamos, mais nos damos conta de que nada de novo há a dizer — também aí o conto é sempre o mesmo¹¹.

⁸ Nas palavras de Benjamin (1992: 34): “quase nada do que acontece é favorável à narrativa e quase tudo à informação”. Também Steven Shaviri (2000) “The Erothic Life of Machines. Björk and Chris Cunningham, ‘All Is Full of Love’” insiste neste ponto de vista. Veja-se, ainda, Musil (2008, I) *O homem sem qualidades*.

⁹ Agamben (2000: 20) fala da impossibilidade em que nos encontramos de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica, o que torna “insuportável o nosso quotidiano”.

¹⁰ Veja-se, neste sentido, Jean-Claude Coquet, “Linguistique et Sémiologie” (1987: 10-11).

¹¹ É nosso entendimento que a chave de compreensão das redes sociais electrónicas não está tanto nos novos elementos cognitivos, que possam resultar do facto de nelas participarmos, como está sobretudo no seu carácter tribal, de circularidade emocional, de afeição electiva.

As vertigens da crise e do fim andam associadas, entretanto, ao risco, uma vertigem do começo dos tempos modernos, que assinala um traço geral da vida humana. A vertigem do risco veio acrescentar uma dimensão nova à nossa experiência, ao substituir, *grosso modo*, aquilo que era significado pelo termo latino *fortuna*. O risco indica que as nossas decisões podem ter resultados inesperados, que não são endossáveis à cosmologia, nem exprimem o sentido escondido da natureza ou as intenções ocultas de Deus, nem resultam do cálculo de uma razão que seja instância última de decisão. A generalização da vertigem do risco em todos os sectores da experiência — risco tecnológico, ecológico, capital de risco, risco nos investimentos, risco no casamento, no relacionamento íntimo, comportamento de risco — coloca o homem perante os seus limites e impede-o de confiar na vida eterna e nas instituições que lha garantiam.

Por sua vez a técnica tem-se afastado da ideia instrumental de simples construção humana para causa do próprio homem. Como o assinalai já, a ideia de crise do humano tem-se então acentuado, à medida em que passamos a falar de vida artificial, fertilização *in vitro*, «barrigas de aluguer», clonagem, replicantes e cyborgs, adeus ao corpo e à carne, pós-orgânico e trans-humano. E também à medida que se desenvolve a interacção humana através do computador, onde os *chats* da Internet, os jogos electrónicos, e as novas redes sociais, como o *Second Life*, o *Facebook* e o *Twitter*, por exemplo, instabilizam as tradicionais figuras de família e comunidade, para em permanência as reconfigurar. Acima de tudo, é a completa imersão da técnica na história e nos corpos que tem tornado problemático o humano. E são as biotecnologias e a engenharia genética, além do desenvolvimento da cultura ciberespacial, as expressões maiores desta imersão.

Nestas circunstâncias em que *bíos* e *techné* se fundem e em que a própria figura do homem se torna problemática, a palavra como *logos* humano entrou também em crise. O homem deixou de ser «animal de promessa», como o havia figurado Nietzsche (1887, II, § 1), porque a sua palavra já nada é capaz de prometer. Onde ele se revê hoje é sobretudo nas figuras que acentuam a sua condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, múltipla, imponderável, nomádica e solitária. A ideia de comunidade implica a confiança, mas o caminho do outro não é doravante uma aposta garantida, dado terem soçobrado, como o dizem Eisenstadt e Roniger (1984), a solidariedade, o sentido e a participação, conceitos com os quais a confiança se identifica¹².

¹² O ponto de vista de Eisenstadt & Roniger não coincide todavia com o nosso. O que estes autores querem demonstrar é que existe nas pequenas sociedades uma confiança incondicional que não pode ser automaticamente transferida para as sociedades complexas baseadas na divisão do trabalho. E a mesma coisa acontece com o ponto de vista de Luhmann, que advoga a existência de expectativas que não saiam frustradas. Diz Luhmann (2001: 21), “Ninguém pode viver sem formular expectativas relativamente aos acontecimentos contingentes. E também ninguém coloca a possibilidade de que elas possam vir a sair frustradas”.

Experiência e ambivalência

Temos uma existência marcada pela mobilidade e pela «errância» (Maffesoli, 1997), e também pela «clivagem interior» (Elias, 1973)¹³. A nossa existência é hoje pontuada por múltiplas separações e ambivalências, por múltiplas transições e «passagens» (Benjamin, 1989), no permanente movimento de uma viagem de travessias sem fim, que compreende exílio, solidão e «clandestinidade», e da mesma forma, excitação, efervescência, emoção. Como tem sido salientado pelo pensamento sociológico de todas as épocas, de Simmel a Pareto, e de Elias a Bauman e Maffesoli, a atenção colocada nas escolhas ambivalentes dos actores sociais tornou-se particularmente necessária, quando se trata de analisar dinâmicas que decorrem do encontro entre identidade e alteridade, dado o facto de a ambivalência constituir a natureza mesma desta dinâmica¹⁴.

Múltiplas atitudes «não lógicas» aparecem ao lado das acções lógicas. A nossa «parte de sombra» desempenha, assim, um papel indubitável na estruturação do dado individual e social. É isso, aliás, o que nos recorda o mito bíblico que faz entrar ao mesmo tempo na história do mundo o pecado e a mentira. Trata-se de uma ambivalência primordial, esta, a da «passagem de um estado paradisíaco e indiferenciado ao estatuto de humano limitado e contingente» (Maffesoli, 1998: 155)¹⁵.

Sem garantias no caminho que nos leva ao outro, mas obrigados a fazer escolhas e a correr riscos em ligações marcadas pela ambivalência¹⁶,

¹³ Escreve Elias (1973: 275): “A orientação do movimento de civilização no sentido de uma ‘privatização’ cada vez mais pronunciada e mais completa de todas as funções corporais, remetidas para recintos especializados, deslocadas para ‘fora do campo visual da sociedade’, não acontece sem algumas consequências: uma das mais importantes [...] aparece muito nitidamente na linha evolutiva da sexualidade. Trata-se de uma estranha clivagem que ocorre no interior do homem. [Esta clivagem] acentua-se à medida que se precisa a clivagem entre os aspectos da vida humana que podem manifestar-se à luz do dia, quer dizer nas relações sociais, e os outros [aspectos] que é preciso reservar para a intimidade, para o domínio do ‘segredo’”.

¹⁴ Existe um entendimento sociológico, por exemplo em Anthony Giddens (1996: 2), retomado por Madalena Oliveira (2010a: 105), que mantém todavia a ilusão de que os “laços pessoais” íntimos são passíveis de uma total negociação, de igual para igual, num processo “inteiramente compatível com a democracia na esfera pública” e que se esquia, em consequência, àquilo que ambos fustigam como uma “clausura emocional”. Ora, a meu ver, não apenas as relações de intimidade, como também as relações na esfera pública, são percorridas por uma zona de sombra, que envolve os receados “desenfreamento da paixão” e “alucinação do desejo”, para utilizar expressões de Madalena Oliveira (2010 a: 108).

¹⁵ Quem admite que o “não lógico” possa andar misturado com as atitudes e as decisões humanas, abre mão do racionalismo iconoclasta, que sempre comandou o Ocidente. Foi, com efeito, “o logro dos Iconoclastas” decidir que o humano se estabelece na verdade pelo afastamento das aparências — as aparências, ou seja, “a sedução das imagens” (Baudrillard: 1996: 85).

¹⁶ É bem esclarecedor deste ponto de vista o livro editado em 2002 por José Bragança de Miranda e Maria Teresa Cruz, com o título *Crítica das ligações na era da técnica*. As duas

mais do que as ideias de projecto, plano de carreira, grandes objectivos e planificação da vida a longo prazo, ganham hoje importância em nós, o presente, as circunstâncias, o aleatório e as emoções¹⁷. E da mesma forma acentuam-se também, mais do que no passado, a intensidade precária das relações, as variações dos sentimentos amorosos, as incoerências ideológicas e as mobilidades existenciais e profissionais. Em consequência, passamos a procurar a salvação bem mais nos passos por onde vamos a caminho, passos que são de desassossego, do que no enraizamento que nos garanta uma origem, um nome, um fundamento e um território¹⁸. Aliás, a origem, o fundamento e o território, que outrora nos falavam da «determinação do ser como presença», não passam hoje de estilhaços e fragmentos¹⁹, num tempo ‘acentrado’²⁰.

Nestas circunstâncias, com a errância e a ambivalência a guiarem as escolhas humanas, o equilíbrio a atingir será sempre provisório. E a falarmos de enraizamento, apenas o poderemos fazer no sentido de um «enraizamento dinâmico», como dirá Maffesoli (1997: 82), e não de um enraizamento estático, de coisa positiva, instituída e estabelecida²¹.

dezenas de artigos que interrogam a complexidade das ligações na actualidade distribuem-se pelas seguintes rubricas: ligações estranhas, ligações livres, ligações enredadas, ligações perigosas, ligações *on-off*.

¹⁷ O presente e as emoções são um outro modo de dizer o *quotidiano*, que é onde o humano se decide. É, com efeito, à *superfície* que o humano se abre em profundidade. Blanchot (1969: 357) falava, neste sentido, da “profundidade do que é superficial”. Opondo-se a este ponto de vista, no entanto, Madalena Oliveira (2010: 105) constitui-se como porta-voz da “consciência das desditas de uma experiência feita da espuma das coisas”, defendendo que o “mais certo é que tudo o que se joga à tona se desvanece no ar”. E acrescenta: “A superfície, que é uma outra maneira de nos referirmos às aparências, comporta fragilidades que revestem a experiência de perigos, do mesmo modo que a superfície da água sujeita os barcos à vulnerabilidade de ventos impulsionadores [...]” (*Ibidem*).

¹⁸ Convoque, a este propósito, o seguinte trecho de Bernardo Soares, do *Livro do Desassossego*: “Preciso explicar-lhe que viajei realmente. Mas tudo me sabe a constar-me que viajei, mas não vivi. Levei de um lado para o outro, de norte para sul... de leste para oeste, o cansaço de ter tido um passado, o tédio de viver um presente, e o desassossego de ter que ter um futuro. Mas tanto me esforço que fico todo no presente, matando dentro de mim o passado e o futuro” (Soares, 1998: 482).

¹⁹ Segundo Derrida (1967, 410-411), quando a linguagem invade a totalidade do campo do conhecimento (*linguistic turn*), cai por terra “a determinação do ser como presença”, caindo com ela também todos os nomes que designaram a invariância de uma presença plena (de um fundamento): essência, existência, substância, sujeito, transcendência, consciência, Deus, homem...

²⁰ Sobre a ‘acentração’ social, ver Edmundo Pires (2003), fundada na ideia de Niklas Luhmann de que a sociedade moderna é um tecido ‘poli-contextual’, pelo que não possui um centro particular.

²¹ Sendo de desassossego os nossos passos, pois que não é outra a condição humana, cabe-nos todavia salvar o quotidiano, na medida em que é à *superfície* e à *flor da pele*, uma superfície e uma pele abertas em profundidade, que se decide o humano. Veja-se, neste sentido, mais à frente, parte III, cap. 2, particularmente a secção “Espaço público, quotidiano e *media*” (pp. 122-125), com remissões para Flaubert, Joyce, Hermann Broch, Bourdieu e Agamben.

4 DA UTOPIA DA COMUNICAÇÃO À COMUNICAÇÃO SEM UTOPIA

A nossa modernidade

Ao traçar, em termos sintéticos, e mesmo esquemáticos, o quadro das mudanças ocorridas na comunicação em geral, e no panorama dos *media* em particular, ao longo das últimas décadas em Portugal, coloco a hipótese de termos passado de uma *utopia da comunicação*, que é, na realidade, uma *utopia de comunidade*, a uma *comunicação sem utopia*, ou seja, manifestamente, a um *simulacro de comunidade*.

Esta deslocação do sentido da comunicação acompanha, em Portugal, evidentemente, a constituição e o desenvolvimento do sistema mediático contemporâneo. Se interrogarmos o que significam deste ponto de vista os anos oitenta e noventa nas sociedades cosmopolitas e industriais, dar-nos-emos conta de que estes anos conhecem um inusitado e fulgurante desenvolvimento das indústrias culturais. Não falo apenas dos produtos culturais de massa, designadamente da televisão ou do cinema. Refiro-me também ao multimédia e à sua crescente integração, através do computador e dos sistemas sem fios, como acontece hoje, por exemplo, com os telemóveis. A terceira vaga anunciada por Alvin Tofler caracteriza-se pela desmassificação da cultura, pela pluralidade de públicos e mercados, e também pela integração de fenómenos como as artes, a publicidade, a moda, a música, a dança, o turismo e as férias, no espaço da cultura mediática.

Com uma origem modesta na Guerra-Fria e nas redes universitárias, a informática e a electrónica foram mobilizadas, depois do colapso do bloco soviético, em finais dos anos oitenta, para formarem a sociedade da informação, ou das redes. Na consequência deste processo, a Internet passou para o centro de uma cultura cada vez mais cosmopolita e intensificou-se a globalização das economias e dos mercados.

Caracterizando a sociedade moderna na actual fase do seu desenvolvimento, Gianni Vattimo (1991: 12) fala da nossa sociedade como de uma “sociedade da comunicação generalizada”. Procurando explicá-la melhor, Manuel Castells (2002) utiliza, por sua vez, a metáfora da «rede». E diz o seguinte: vivemos «um período caracterizado pela transformação da nossa ‘cultura material’ operada por um novo paradigma organizado em torno das tecnologias da informação» (Castells, 2002: 33). No conceito de tecnologias da informação, Castells inclui «o conjunto convergente de tecnologias em micro-electrónica, computação (*software* e *hardware*), telecomunicações/rádiodifusão e óptico-electrónica», e até a engenharia genética e as suas aplicações (*Ibid.*: 34).

Sempre na tentativa de uma melhor caracterização da sociedade moderna, Lash e Urry (1994: 16) falam, por sua vez, de «paradigma do vídeo» e Olivier Donnat (1994: 284) de «cultura do ecrã». E há quem fale de cultura digital, como, por exemplo, Howard Rheingold, Peter Weibel e Derrick de Kerckhove, e de cibercultura, de que lembro Donna Haraway, Mark Dery, Steven Shaviro, Jean Baudrillard, Pierre Lévy e Paul Virilio.

A viver, é um facto, de pleno direito, desde Abril de 1974, a sua condição de país democrático no convívio das nações livres e democráticas da Europa e do mundo, Portugal guindou-se à condição de país moderno em 1986, com a adesão à Comunidade Económica Europeia, hoje União Europeia, e vive, como todas as sociedades modernas, uma cada vez mais obsessiva fixação no paradigma comunicacional. O Estado Novo havia impedido, o mais que pudera, essa abertura. Mas nas novas condições políticas, com a proliferação de jornais, a liberalização da Rádio e da Televisão, os modos de controlo e de censura então existentes tornaram-se obsoletos. Entretanto, em Junho de 1995, cria-se a RTP Internacional, e em Março de 1997, a RTP África. O ensino da Comunicação chegara, por sua vez, à Universidade, em 1979, com a primeira licenciatura a ser criada na Universidade Nova de Lisboa¹.

Pode dizer-se, sim senhor, que, também em Portugal, o desenvolvimento das indústrias culturais, que incluem os *media*, tornou hegemónica no nosso tempo a cultura mediática. A culminação deste processo fez confluir, num mesmo sentido, a comunicação, o consumo e o lazer, fechando deste modo o ciclo da estruturação de Portugal como sociedade moderna.

Convocando as palavras de Augusto Santos Silva (2002, 146), penso que tem sentido afirmar que a confluência do consumo, do lazer e da comunicação fecha o ciclo da nossa modernidade, em todos os seus aspectos: no plano das rotinas da acção; nos ritmos do espaço e do tempo; nos padrões de conhecimento e de reflexividade; no contexto da nossa relação com os outros; enfim, nos valores e símbolos que organizam a nossa vida de todos os dias.

Assim, se aceitarmos a caracterização que Edgar Morin (1994: 329-335) faz da cultura de massas para os anos que vão de 1910 a 1970,

¹ Actualmente existem cerca de três dezenas de cursos superiores na área das Ciências da Comunicação, em vinte e uma instituições do ensino superior universitário e politécnico. As respectivas vagas de ingresso perfaziam o total de 1243 alunos, no ano lectivo de 2003/2004. Em 1998, foi fundada a Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (SOPCOM). Em 1999, realizou-se na Gulbenkian o primeiro Congresso desta Associação. Passada uma década, realizou-se na Universidade Lusófona, em Lisboa, o seu VI Congresso. Em Outubro de 2003, a área das Ciências da Comunicação foi pela primeira vez avaliada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, tendo-se apresentado oito unidades de investigação.

haverá que falar hoje de uma passagem acelerada para uma atmosfera pós-moderna na sociedade ocidental, sem que, todavia, se tenha verdadeiramente desenvolvido em Portugal nesses anos uma cultura de massas, o que explica que a cultura e a arte pop mal tenham tido importância entre nós. Todavia, entrando em aceleração pelos anos setenta e oitenta, Portugal desenvolveu em pouco tempo uma cultura de massas e desembocou neste mundo, largamente globalizado e centrado na exploração de novos suportes e de novas formas de comunicação. Refiro-me à generalização dos telemóveis, cujos modelos mais avançados tecnologicamente permitem o registo fotográfico, o registo fílmico, a ligação *on line wireless* e a escrita em *word*, que se vulgarizou como as velhas máquinas de escrever. Refiro-me igualmente ao computador, às consolas de jogos electrónicos, às *cassettes* áudio, ao DVD, ao multimédia, ao *on line* e ao ciberespaço, muito particularmente às redes sociais.

É indubitável, portanto, também em Portugal, a presença maciça do computador na cultura. Essas novas possibilidades de interacção electrónica e *wireless* têm relançado e intensificado as práticas de convivialidade e de oralidade, que se realizam no consumo, na apresentação do corpo e na música; que se realizam, também, naquilo que alguns chamam de novas tribos urbanas e suburbanas; e que se realizam, enfim, na afirmação de símbolos e de modelos juvenis (Maffesoli, 1988; Pais, 2004; Silva, 2002; Miranda, 2002 a).

É um facto, as tecnologias, em geral, e as novas tecnologias da informação, em particular, subvertem o quadro de conjunto em que se desenrolam as rotinas de acção da vida contemporânea. E, fazendo-o, subvertem e reconstroem, não apenas todo o imaginário infantil, como também o nosso imaginário social.

Neste entendimento, o Portugal moderno e cosmopolita é o Portugal que tem no centro do espaço doméstico a televisão, cada vez mais integrada com vídeo, telefone e computador (a televisão, que é uma máquina racional de produção e de administração de afectos, como é hoje, aliás, da natureza de todos os *media*). O Portugal moderno e cosmopolita é o Portugal que tem, também, no centro do consumo, a publicidade; no centro do lazer, a animação urbana; e, no centro da expressão juvenil, a música, a dança e o concerto. O Portugal moderno e cosmopolita é o Portugal que tem, ainda, a moda no centro da apresentação de si e o turismo e as férias no centro da evasão simbólica. O Portugal moderno e cosmopolita é, finalmente, o Portugal que tem no centro da relação de comunicação a Internet, que realiza o computador como «máquina universal», na expressão certa de Alan Turing.

Media e Cidadania

Sendo meu intuito referir os aspectos que me parecem mais significativos da evolução e das transformações ocorridas no panorama dos *media* em Portugal, de 1974 para cá, vou circunscrever-me, todavia, à imprensa escrita e ao audiovisual, e deixar de lado várias outras dimensões da indústria cultural, no caso, o livro, o cinema e o vídeo, assim como os novos *media*. Farei, deste modo, um caminho paralelo àquele que foi percorrido há quase duas décadas por Mário Mesquita (1994), no texto que escreveu para o livro *Portugal – 20 anos de democracia*, organizado por António Reis.

Falando do sistema de comunicação social, nascido há quase quarenta anos, devo salientar que a ideia de uma utopia da comunicação está naturalmente associada ao fim da censura exercida sobre os *media* pelo salazarismo-marcelismo e ao funcionamento livre da comunicação social na sociedade livre e democrática nascida com o 25 de Abril de 1974. Mário Mesquita (1994: 383) refere que este sistema se ergueu sobre os seguintes elementos estruturais: «a propriedade estatal da televisão; a partilha das principais estações de rádio entre o Estado (Radiodifusão Portuguesa) e a Igreja Católica (Rádio Renascença); a coexistência do sector público e sector privado na área da imprensa escrita, embora em clima de permanente guerrilha».

Foram questões decisivas em Portugal, nos anos que se seguiram ao 25 de Abril, o debate da liberdade de imprensa e a polémica sobre controlo dos *media*. Num clima de guerrilha interpartidária, que teve como momentos paroxísticos os casos *República* e *Rádio Renascença*, ambos em 1975, eram então frequentes as greves e os movimentos de protesto contra a interferência governamental em órgãos de informação públicos. E entre estes órgãos tinha papel de destaque a RTP².

Estas questões não foram, contudo, de modo nenhum resolvidas com o livre funcionamento dos *media*. Não o foram com a publicação da Lei de Imprensa, em Fevereiro de 1975, nem com a aprovação da Constituição da República, em Março de 1976. Assim como também o não haviam sido com a nacionalização dos *media* de referência (os jornais diários, *Diário de Notícias*, *Jornal de Notícias*, *O Século* e *A Capital*), que ocorreu com a nacionalização da banca e dos seguros, na sequência do 11 de Março de 1975.

Por largos anos, que praticamente se prolongaram até final da década de oitenta, a utopia de uma comunicação livre chocou não apenas com as

² Sobre a televisão em Portugal, ver, para o período salazarista, a tese de doutoramento de Rui Cádima, publicada em livro, em 1996, com o título *Salazar, Caetano e a Televisão Portuguesa*. Também para o período salazarista, mas sobretudo para os anos que se seguiram ao 25 de Abril de 1974, ver o artigo de Helena Sousa & Luís Santos (2003).

mais variadas tentativas para a controlar, vindas aliás dos mais descontraídos sectores, como chocou também com a vontade do poder político em a instrumentalizar.

Poderei dizer, em síntese, que muitas das transformações por que passou o sistema mediático português, nas últimas décadas, exprimem as mudanças que sacudiram a sociedade portuguesa. Mas, por outro lado, também as aprofundou. Acontece ainda que, se nuns casos algumas dessas transformações foram de natureza endógena (por exemplo, a manhã inaugural de 25 de Abril, o fecho do período revolucionário a 25 de Novembro de 1975, a adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia em 1986), noutros elas exprimiram movimentos sociais e correntes transnacionais, que ultrapassaram largamente os limites do território nacional (entre outros, os casos da implosão do bloco soviético e do consequente fim da Guerra Fria, em 1989, assim como as três vagas de alargamento da União Europeia, mais ligeira a primeira, em Janeiro de 1995, com a adesão de três países, mais profunda a segunda, em Maio de 2004, com a adesão de dez países, pequena também a terceira, em Janeiro de 2007, com a adesão de dois países).

Uma coisa é certa, nos anos noventa, já dificilmente os Governos conseguem controlar os *media*. O caso *Marcelo Rebelo de Sousa*, que por alegadas pressões do poder político e económico, se viu forçado, no Outono de 2004, a cancelar o comentário político que, ininterruptamente, durante quatro anos, fez na TVI, não deixa antever qualquer mudança neste veredicto. Cada vez mais condicionados pela agenda televisiva e pela sacramental hora do telejornal das vinte horas, os políticos parecem ter perdido a guerra do controle dos *media*.

No primeiro quinquénio dos anos noventa, com os jornais *O Independente* e *Público*, também com a *TSF – Rádio Jornal*, e ainda com os canais de televisão *SIC – Sociedade Independente de Comunicação* e *TVI – Televisão Independente*, projectos jornalísticos então acabados de ser lançados (o semanário *O Independente* em 1988, o jornal *Público* em 1990, a *TSF* em 1988, a *SIC* em 1992 e a *TVI* em 1993), os *media* invertem a situação e ganham um novo protagonismo na sociedade portuguesa. Deu-se, entretanto, a total reprivatização da imprensa escrita de referência, do *Jornal de Notícias*, ao *Diário de Notícias* e à *Capital*. A *Rádio Comercial* foi também privatizada. E as rádios locais que, num primeiro momento, haviam enxameado caoticamente o espaço hertziano, sendo conhecidas como «rádios piratas», vêem definido em 1989 o seu quadro legal, pelo que, a partir dessa data, têm as emissões legalizadas, ou em vias de o serem.

Nestas novas condições, que coincidiram com a coabitação Soares/Cavaco, os *media* como que chamam a si a iniciativa política e parecem

impor-se aos políticos, condicionando-lhes a agenda. Vai neste sentido, por exemplo, a tese de Estrela Serrano (2002)³ sobre as Presidências Abertas de Mário Soares, que tanto desmoralizaram o Governo de Cavaco Silva. Defende esta autora que essas Presidências Abertas foram pensadas em função da agenda da *SIC*.

Imaginário trágico e melancolia

No segundo quinquénio dos anos noventa, todavia, os *media* deixaram de ser um actor preponderantemente político e passaram a ter um cunho eminentemente social. Convocam as figuras de cidadão comum e de quotidiano. E dão um estatuto *kitsch* e estético à democracia. Sobretudo desde a entrada no novo século, os *media* consomem-se em sensação, emoção e sedução.

Na televisão vence o formato *Big Brother* (data de Setembro de 2000 a primeira emissão), com a *Quinta das Celebridades* a ser, em 2004, a sua expressão de ponta⁴. Este formato exprime a reorganização da relação do espaço privado com o espaço público, impondo no espaço público o espaço privado, quero dizer, impondo no espaço público o espaço da intimidade. Na imprensa escrita ganham importância, entretanto, os projectos jornalísticos que se voltam para a conquista de compradores, e não propriamente para a conquista de leitores. Falo dos jornais diários, de expressão nacional, *24 Horas* e *Correio da Manhã*. O *24 Horas* viu as suas vendas subirem 110% de Setembro de 1998 a Setembro de 2003; e, no mesmo período, o *Correio da Manhã* subiu as suas vendas 55%⁵.

Surge, entretanto, um fenómeno novo no jornalismo, a blogosfera, com o primeiro blog a ser criado em Portugal em 2001⁶. É interessante verifi-

³ Tenaz arauto deste modo de fazer jornalismo, condicionando a política e impondo-se aos políticos, a *SIC* ascendeu à liderança das audiências em 1995. Como exemplo emblemático de condicionamento da política pelos *media*, lembro os seus programas, *Praça Pública* (com o cidadão comum no centro de cena) e *Noite da Má Língua* (talk-show de mordaz crítica política). Lembro, também, os debates moderados por Miguel Sousa Tavares e Judite de Sousa, em conjunto, ou então isoladamente. Lembro, ainda, ao nível da imprensa escrita, o papel desempenhado pelo semanário *O Independente* na queda de alguns ministros.

⁴ A partir de Setembro de 2000, com o “reality show” *Big Brother*; a TVI alcança a liderança das audiências em horário nobre.

⁵ O jornal *24 Horas* encerrou entretanto, tendo a última edição ocorrido a 29 de Junho de 2010.

⁶ Em Janeiro de 2001, António Granado cria o primeiro blogue. Em Fevereiro de 2002, o curso de mestrado de Ciências da Comunicação da Universidade do Minho cria também o seu blogue. É a partir de 2003 que o fenómeno blogue se generaliza, quando várias figuras públicas, entre as quais Pacheco Pereira, criam um blog pessoal. O primeiro encontro nacional de blogues realiza-se ainda no Verão de 2003, na Universidade do Minho.

car que este fenómeno irrompe fora dos *media* tradicionais e da política dos seus proprietários, pelo que também não obedece às rígidas regras do estilo redactorial. O florescimento destas experiência, e também a democratização do tratamento da imagem e do som pela utilização do vídeo digital, revelam as extraordinárias potencialidades que a nova situação propicia.

Chegados, com efeito, aos anos noventa, penso ser possível associar o funcionamento dos *media* à ideia de um trágico social. Esta ideia alude à crise da época, ao seu mal-estar, alguns dirão, à crise da modernidade (Lyotard, 1979, 1993; Miranda, 1997, 2000). Os *media* exprimem a crise da época, o seu mal-estar, mas aprofundam também esta crise e este mal-estar.

Esta tendência está associada à perda de influência da imprensa escrita e à hegemonia crescente do audiovisual, designadamente à hegemonia da televisão⁷. Os meios de comunicação social como que nos falam de um *fatum* que se abate sobre a comunidade e que ribomba constantemente por cima das nossas cabeças. Os *media*, sobretudo a televisão, deixaram praticamente de se ocupar de informação. Ocupam-se antes das últimas do destino, seja *da última fatalidade* (quedas de pontes, incêndios nas florestas, infanticídios sórdidos, calamidades naturais, reformas douradas de políticos, suspensão de obras em túneis viários, encerramentos de túneis ferroviários), seja *da última bem-aventurança* (derramada na terra por um pontapé que tenha levado uma bola de futebol às redes de uma baliza, ou por um qualquer loto ou *jackpot*, nacional ou europeu), uma e outra chegadas de Delfos, a todo o instante, e proclamadas pela voz do Tirésias de serviço, cujo castigo já não é a cegueira, mas o regresso quotidiano ao torvelinho desse melancólico lugar, que é o *plateau* da notícia.

⁷ Diga-se, todavia, que a hegemonia do audiovisual sobre a imprensa escrita não é em Portugal um fenómeno recente. Segundo números divulgados pelo *Conselho de Imprensa*, e referidos por Mário Mesquita (1994: 384), Portugal tinha no início da década de oitenta a mais baixa capitação de jornais diários da Comunidade Europeia (45 jornais por dia em cada mil habitantes, contra 79 jornais em Espanha e 102 jornais na Grécia). Além disso, já por toda a década de oitenta havia em Portugal uma tendência para a diminuição gradual da venda dos jornais: em 1983, vendiam-se 136 milhões; em 1984, 127 milhões; em 1985, 110 milhões. De acordo com dados relativos ao ano de 1983, divulgados pelo *Group European of Audience Researchers* (apud Mesquita, 1994: 385), Portugal situava-se no último lugar, entre dezassete países europeus, no que se refere à utilização diária da televisão, rádio e imprensa, sendo também no nosso país que se verificava a maior distância entre a audiência do audiovisual e da imprensa escrita. Em 1983, os valores médios de utilização diária dos *media* em Portugal foram de 71% para a TV, 37% para a rádio e 19% para a imprensa, quando em Espanha os valores médios de utilização diária dos *media* foram de 80% para a TV, 61% para a rádio e 34% para a imprensa. Esta situação apresenta um significativo contraste com o que se verificava em países do Norte da Europa. Na RFA, os valores foram os seguintes, no mesmo ano de 1983: 80% para a TV, 76% para a rádio; 84% para a imprensa. E na Grã-Bretanha foram: 72% para a TV, 53% para a rádio, 83% para a imprensa.

A ideia de um trágico social anda associada hoje à ruína do corpo na sociedade contemporânea. E com corpos individuais em ruína e com corpos sociais igualmente em ruína, a comunidade vive melancolicamente. Por sua vez os *media* exprimem e aprofundam esta melancolia.

A comunidade apresenta-nos hoje, de facto, *corpos individuais em ruína efectiva*. Desses corpos fazemos um estaleiro para dietas, limpezas, *liftings*, implantes e próteses. Mas este corpo, em ruína efectiva, *sonha melancolicamente* com os modelos das *passerelles* da moda, com os modelos fotográficos, com o *glamour* das estrelas de cinema e com o corpo ginasticado dos desportistas. Ou então, sonha melancolicamente com as viagens tranquilas e sem risco, que as novas tecnologias e os *media* lhe prodigam em fartos borbotões ao reino da evasão, do exotismo e do fantástico.

Por outro lado, a comunidade apresenta-nos *um corpo social também em efectiva ruína*: a persistente abstenção eleitoral traduz e aprofunda a crise do sistema representativo; o rotativismo dos partidos no poder não traz nenhuma nova política, nenhuma alternativa; os indicadores de participação e de cidadania estão no seu ponto mais baixo⁸. E, no entanto, este corpo social em ruína *sonha melancolicamente*. Do ideal democrático sobra-lhe apenas um efeito estético, uma exaltação, uma indignação, seja em casos de gestão danosa, corrupção e tráfico de influências (os casos *Moderna* em 2002/2003, e *Apito Dourado*, em 2004), seja em casos de corrupção de menores e de lenocínio (o caso *Casa Pia*, despoletado em 2002), seja em casos de alarme social, provocado pela multiplicação das casas de alterne em aldeias recônditas (o caso *Mães de Bragança*, em 2003), seja em casos de ilegítima pressão governamental sobre a comunicação social para a condicionar (casos *Marcelo Rebelo de Sousa* e *Diário de Notícias*, ambos em 2004).

Eu diria, com as palavras de Lyotard, e concluo o meu ponto de vista, que este corpo, que se consome em melancolia, não exprime nenhuma finalidade. Exprime apenas o seu sofrimento, «um sofrimento de finalidade» (Lyotard, 1993: 93). No entanto, é também verdade que o trauma provocado pelo desaparecimento da confiança na comunidade histórica, assim como a melancolia que acompanha a banalização da vida, essa vertiginosa sensação de um trágico social, além da própria impossibilidade de anulá-los, reclamam que nos recoliquemos no horizonte de uma comunidade partilhada, pois é nesse horizonte que se joga a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura humana (Agamben, 1991).

⁸ Este diagnóstico levou Michel Maffesoli a falar, já em 1992, de “transfiguração do político” e de “tribalização do mundo”.

III. CULTURA, TECNOLOGIA E DEMOCRACIA

1 O ESPAÇO PÚBLICO E OS SEUS SIMULACROS

Media e crise da modernidade

A minha proposta sobre mecanismos de controlo da cultura e da informação associa o actual funcionamento dos *media* à ideia de crise da modernidade. Entretanto, entendo por modernidade a projecção no futuro de um propósito de emancipação humana. Karl Löwith (1991) fez remontar ao surgimento do cristianismo este propósito de emancipação histórica. Mas há quem veja o advento da modernidade apenas no dealbar do século XVIII, com o iluminismo.

Ao dizer que associo o actual funcionamento dos *media* à ideia de crise de modernidade, quero dizer também, em grande parte, crise dos Estados nacionais, ou seja, crise da sua soberania, em favor de estruturas políticas e económicas supranacionais, como são exemplo, a Organização Mundial do Comércio e o Fundo Monetário Internacional, e também, a Comunidade Europeia, no caso europeu, e o Mercosul, no caso dos países da América Latina.

Não vou, pois, ocupar-me dos mecanismos de controlo da cultura e da informação ditados pelos Estados. Interessam-me antes os mecanismos de controlo transnacionais, que dizem respeito a todas as sociedades abertas. O meu propósito não vai cingir-se, é um facto, a interrogar um Estado em crise. Vou interrogar, sim, a nossa modernidade, que é a de uma cultura em crise.

A ideia de controlo que proponho é, com efeito, interior à própria cultura. Por injeção e mobilização tecnológicas, o nosso tempo acelerou e a nossa modernidade entrou em crise. Em consequência, ao interrogar os mecanismos de controlo da cultura e da informação, vou interrogar, sobretudo, os efeitos na cultura das tecnologias da informação, que incluem os *media*. Vou interrogar, designadamente, a actual fusão da *techné* com a *bíos*, ou seja, a actual ligação da *técnica* com a *estética*.

O tema da crise da modernidade não é novo. Por meados do século XIX, Tocqueville via como irreversível o divórcio entre crítica e opinião. E na Viena do princípio do século XX, à frente de *Die Fackel*, Karl Kraus garantia que o jornalismo comia o pensamento (Bouveresse: 2001). Fazendo, todavia, uma análise da actualidade ciberespacial, Bragança de Miranda (1995: 129-148), considera a actual utopia tecnológica de um *ágora* virtual, como a forma final da sobrevivência simulacral do Espaço Público. É denunciado o velho esquema mítico que do Jardim do Éden à Torre de

Babel, e à sua actual translação na ideologia da cibercultura, fantasia uma sociedade de conhecimento total e de comunicação universal.

Quando nos anos setenta do século passado, Pierre Bourdieu (1973) escreveu «L'opinion publique n'existe pas», o que aí se jogava, a meu ver, era já a denúncia de uma ficção idealista e universalista de Espaço Público, uma ficção de que se alimentam os *media*, eles que, aliás, a criaram. Na mesma ordem de ideias, de uma ficção idealista e universalista de Espaço Público, como espaço do consenso social, Daniel Bounoux (2002: 277) fala hoje da convivência fatal entre *media*, empresas de sondagens e políticos.

Espectáculo e emoção

A actual lógica mediática inscreve-se na concepção clássica do espectáculo, teorizada nos anos sessenta por Guy Debord, e exprime o princípio da estetização do mundo, ao administrar-nos, a todo o tempo, «terror sem horror, comoção sem emoção, compaixão sem paixão» (Cruz, 1999 b: 112).

O horror, a emoção e a paixão são sentimentos dinâmicos, são sobressaltos, desassossegos da alma, que conduzem à acção. São a antecâmara da acção crítica e da acção política. Em contrapartida, o terror, a comoção e a compaixão são sentimentos passivos e extáticos. Paralisam-nos, o que significa que correspondem a uma adesão ao que está.

Com terror, comoção e compaixão, os *media* exacerbam a nossa sensibilidade, travestindo de uma euforia puxada à manivela a aventura humana. Por exemplo, a exposição pública da dor privada, seja consentida, ou seja feita à revelia dos direitos individuais, assim como o recurso frequente a formas de discurso intimistas e a estímulos de presentismo e comoção, configuram uma espécie de exacerbação do emotivo, própria de um tempo que sentimos como melancólico, um tempo que já nenhum sentido histórico destina, por não ser já comandado pelo princípio escatológico que lhe garanta uma emancipação final (Martins, 2002 b: 75).

Neste contexto, tem sentido ter presente a obra que Luc Boltanski publicou em 1993, com o título *Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Boltanski distingue três formas de representação do sofrimento, que constituem outros tantos modos de comprometimento do espectador: a *denúncia*, que é aonde chega o processo que o constitui como perseguidor; o *sentimento*, que traduz uma espécie de equivalência emocional entre espectador e benfeitor; a *estética*, em que o espectador se identifica com o pintor, e não com a horrível situação do infeliz.

Submetidos à lógica do espectáculo, ou seja, empolgados pela excitação e pela euforia, os *media* têm como reverso, todavia, uma sociedade átona, apática, adesivista, capitulacionista. Nas palavras de Debord (1992: n. 21), «a sociedade moderna acorrentada [...] não exprime senão o seu desejo de dormir». E o espectáculo «é o guardião deste sono» (*Ibidem*).

A emoção, até há pouco erradicada do discurso jornalístico pelo desejo de objectividade, regressa agora em frenesim, numa intimação da sensibilidade exacerbada, e regressa não apenas na imprensa tablóide, como também na imprensa dita de referência. Mais do que fazer «l'éloge de la raison sensible» (Maffesoli, 1996), a informação é hoje agitada pelo *pathos*, ou seja, pela intensidade, pela euforia, pela excitação e pela efervescência, a ponto de o jornalismo se estar a refundar como uma profissão quase irreconhecível. Ao discurso distante, racional, objectivo, referencial, opõe-se hoje um discurso sensível, comovido e efervescente, um discurso exacerbado emocionalmente. E é a três níveis que a narrativa jornalística euforiza a experiência humana: por um lado, a exacerbação dos próprios actores da notícia; por outro lado, declina uma agitação efervescente dos jornalistas, justificada pela impossibilidade de resistirem ao apelo sensível da condição humana; finalmente, intensifica a emoção no público, leitor, ouvinte ou telespectador.

Existe, porém, neste «fazer-se sentir» dos *media*, nesta «experiência do presente», da flagrância do permanente nascimento do mundo, como podemos dizer numa glosa a Mário Perniola (1993: 104), uma espécie de desespero, uma avidez e voracidade, que resultam numa «confusão entre informação e sensacionalismo» (Oliveira, 2005). Estimular sentidos com o fervor da actualidade é, todavia, um sortilégio que, no início do século XX, Karl Kraus reconheceu à imprensa, dada a sua vocação para transformar «emoções e paixões moderadas em histeria e folia, [...] o orgulho nacional em delírio nacionalista e em xenofobia e [...] o medo em pânico» (Bouveresse, 2001: 51).

A produção da notícia

Estamos aqui perante uma lógica de produção da notícia que nos impede de encarar o discurso dos *media* como um espelho do mundo, ou como uma representação objectiva da realidade factual. E nestas circunstâncias, porque o discurso dos *media* tem uma natureza preponderantemente inter-subjectiva e interpretativa, como aliás todo o discurso (Martins, 2002 a: 145-154), mais necessário e urgente se torna o desafio de reflectir sobre os acontecimentos sociais passíveis de maior mediatização.

O pequeno ecrã, a rádio e os jornais não nos dão nunca o acesso pleno àquilo que acontece. No entanto, são os ângulos de observação e os pontos de vista neles reflectidos que constroem parte do saber comum em que consiste o quotidiano partilhado que nos constitui em comunidade. A meu ver, o ensaio de Peter Berger e Thomas Luckmann (1985) sobre *A Construção social da realidade*, apesar de não se ocupar, directamente, da comunicação mediática, apresenta um conjunto de conceitos centrais, que permitem perceber os *media* exactamente neste sentido, como lugar de transmissão e (re) construção de conhecimento. Também os estudos da comunicação que adoptam uma matriz cognitiva, nomeadamente aqueles que se centram nos efeitos dos *media*, de acordo com a teoria do «agenda setting», por exemplo, permitem perceber a que ponto os meios de comunicação social são instâncias de (re) produção de informação, que orientam as audiências para aquilo que interessa pensar e debater.

Dado este enquadramento, a questão que eu gostaria de colocar é a seguinte: afinal, o que é que os *media* querem que pensemos? Quando estão em causa tragédias e catástrofes, por exemplo, acidentes mortais, actos tresloucados que semeiam sofrimento e morte, crimes hediondos, que desafiam qualquer racionalidade, efeitos de uma qualquer catástrofe natural, seja temporal, terramoto ou ciclone, qual é o ângulo de observação e a perspectiva escolhidos? Quanto tempo esses casos permanecem na agenda mediática? Quem está autorizado, ou melhor, quem é convidado a falar deles? Que protecção têm os menores, quando deles se trata, nessa noticiabilidade? Quem defende as crianças que são notícia de maus-tratos, por exemplo? Quem protege o seu direito ao bom-nome?

Os *media* constroem um «mundo comum». E constroem-no sobretudo através de relatos, o que significa que a sua realidade social é essencialmente discursiva. Estes actos de linguagem (mental, oral ou escrita), por sua vez, são construções sociais, cuja natureza simbólica se exprime na comunicação. Podemos, então, concluir que não existe uma evolução natural da realidade. Existe, sim, um desenvolvimento convencional. E é exactamente esse desenvolvimento convencional que é urgente interrogar. Os discursos mediáticos são construídos de acordo com uma gramática jornalística. Quero dizer, são influenciados pela sociedade que os envolve, são objecto de múltiplas negociações no interior de um sistema que possui regras e linguagens específicas, um sistema que é alvo de influências diversas de múltiplos campos sociais e que é o ponto de partida para diferentes leituras por parte de quem os recebe. Ou seja, os discursos mediáticos entram numa rede de semiose social, que estruturam, sendo, por outro lado, estruturados por essa mesma rede.

A performatividade dos *media*

É por causa desta capacidade para tornar visíveis as orientações coletivas e para fazer chegar as suas mensagens a múltiplos públicos, que a realidade social configurada pelos *media* se fortalece, na exacta medida em que se apresenta como um espelho que reflecte o mais possível o quotidiano. Dado este entendimento, seria importante questionar o tipo de identidade narrativa que sobre a nossa sociedade é construída pelos *media*. Bem insistiu Michel de Certeau (1980) neste aspecto: a maneira como se descreve e narra o mundo tem influência decisiva nos nossos modos de ser, e também nos modos de actuar no mundo.

Referi-me de passagem ao «agenda setting», uma teoria que delimita um conjunto de conhecimentos que se tornam do domínio público, e que nos ajuda a pensar, em consequência, o poder dos *media*, de igual modo presente na construção de uma agenda mediática, como na orientação dos indivíduos na sociedade. Todavia, mais do que os efeitos que as mensagens mediáticas têm nos indivíduos, a investigação de McCombs e Shaw (1972) vem demonstrar que os *media* podem estabilizar opiniões dominantes, estabelecer prioridades, marcar a importância dos acontecimentos e limitar opções. Esta é uma dimensão da análise que se situa ao nível daquilo que é dito e mostrado pelos *media*. Mas importa ir mais além, nomeadamente quando falamos de uma realidade tão sensível quanto a da mediatização de actos tresloucados que semeiam sofrimento e morte, ou de crimes hediondos, que desafiam qualquer racionalidade.

A este nível, as propostas de Elisabeth Noelle-Neumann (1984), mais precisamente a sua “teoria da espiral do silêncio”, para além de reforçar a ideia do poder das mensagens mediáticas, ajudam-nos a pensar outras dimensões. Estou a pensar, designadamente, nos efeitos cognitivos dessas mensagens, e também na lógica de espiral em que os *media* operam. Tendo presente a natureza gregária do homem, Noelle-Neumann defende que cada um de nós tende a aproximar-se daquilo que pensa ser a opinião maioritária em determinado momento. Nestas circunstâncias, ao reproduzirem a ordem dominante, os *media* contribuiriam para impedir o isolamento social do indivíduo.

Talvez possamos discutir a nossa capacidade individual para nos darmos conta das opiniões dominantes que circulam sobre um tema qualquer. Mas o que importa aqui salientar são os efeitos cognitivos que os discursos dos *media* têm nos seus destinatários. Entretanto, a teoria de Noelle-Neumann insiste num outro dado de particular interesse. Refiro-me ao facto de os meios de comunicação social poderem operar em espiral. Com efeito, ao centrarem-se nas opiniões dominantes, os *media* deixam de fora

do *plateau* da notícia não apenas importantes fenómenos sociais, como também muitos dos seus actores, uns e outros condenados deste modo ao silêncio. Neste entendimento, é tão importante interrogar os actos tresloucados que semeiam sofrimento e morte, ou os crimes hediondos, que desafiam qualquer racionalidade, como discutir aquilo que os jornais deixam de fora das suas páginas e os jornais radiofónicos e televisivos não inserem nos seus alinhamentos. Estou a pensar nas fontes que não são ouvidas, nos ângulos de observação que não são tidos em conta e, sobretudo, tenho em atenção o desenvolvimento de casos que, de um momento para o outro, saem da agenda mediática sem chegarem a ter qualquer desfecho no espaço público.

Fechamento e abertura do espaço público

Na perspectiva em que me coloco, pode dizer-se que é indiscutível o contributo dos *media*, tanto pelas suas encenações, simulacros e euforias, como pelos seus silêncios, esquivas e evasivas, para um fechamento da democracia. É sem dúvida de uma grande equivocidade o papel que os *media* hoje desempenham, com o país real e os seus problemas a não terem correspondência com a encenação mediática que deles é feita. E os reguladores dos *media*, assinalados por alguns autores, por um lado o dinheiro (ou seja, o Mercado), por outro lado a política (isto é, o Estado), não me parecem estar à altura de explicar a actual estetização da política e do Espaço Público, convertidos ambos, por este meio, num espaço agitado, excitado, sobreaquecido, que se esgota em sensação e emoção (Martins, 2005).

Por sua vez, a técnica, designadamente as novas tecnologias da informação, do multimédia às redes cibernéticas e aos ambientes virtuais, permite que se formule a questão estética, dada a ligação que a *techné* estabelece hoje com a *bíos*, mas não permite resolvê-la. A ideologia estética corresponde à proposta de um pensamento ontológico e despolitizado, configurando uma espécie de «situacionismo, disposto a fruir daquilo que se apresenta, daquilo que se dá a ver, daquilo que se dá a viver» (Maffesoli, 2000: 100). Diante do mundo, nenhuma luta, nenhum protesto, pois; apenas aquiescência, aceitação e adesão. A ideologia estética significa, com efeito, o abandono do registo crítico, epistemológico e político. E a sua dissolução obriga a que se considere, num primeiro momento, o «bloco alucinatório» (Miranda, 1999 a:101) que na actualidade a técnica compõe com a estética.

A conjugação da metáfora tecnológica com a metáfora biológica, que faz funcionar num mesmo plano razão e emoção, técnica e estética, é pelo

menos desde os anos sessenta, o objecto de uma radical interrogação feita por vários autores à cultura. Neste entendimento, os *media*, e fundamentalmente as novas tecnologias da informação, não apenas realizam a razão como controlo, como simultaneamente modelam a nossa sensibilidade e emotividade, produzindo o efeito alargado de uma estetização do quotidiano (Miranda, 1998).

Também no sentido de um fechamento democrático muito concorrem, nos nossos dias, a profissionalização da opinião e a vedetização dos opinionistas, que têm o efeito conjunto de rarefazer, vampirizar e invertebralizar o pensamento.

Mas não vou concluir este capítulo sem dedicar uma palavra final aos efeitos emancipadores, que também residem nos *media* como possibilidades. Estando nós hoje privados de normas universais que nos destinem, e com o Mercado e o Estado num torvelinho vão para as substituírem, vivemos um tempo em que os *media* não podem deixar de dizer a crise desta época, o seu mal-estar e a sua melancolia, embora também não possam deixar de figurar o horizonte de uma comunidade partilhada, que sonhe com a redenção do humano, no combate por uma «democracia a vir».

2 ESPAÇO PÚBLICO E VIDA PRIVADA

O espaço público como lugar incerto

Ao estabelecer o princípio de publicidade, ou seja, de transparência, argumentação e abertura, como dimensão constitutiva da sociedade burguesa, Habermas faz decorrer do mesmo princípio a noção de espaço público: a co-presença dos homens livres é a condição da sua deliberação em comum e a participação na deliberação colectiva é mediada pela palavra (Habermas, 1962).

Tomada à conta da teoria política, e associada à leitura feita por Habermas da distinção entre Estado e sociedade civil, a noção de espaço público extravasa, largamente, a mera análise dos efeitos dos *media* sobre as instituições e as práticas. Em termos políticos, o espaço público designa o conjunto de lugares, mais ou menos institucionalizados, em que são expostas, justificadas e decididas as acções concertadas e destinadas politicamente. Orientada para a participação na deliberação colectiva, a acção em comum é regida pelas modalidades do agenciamento entre espaço social e espaço político, e portanto pelas formas da comunicação política. Em termos sociais, todavia, o espaço público designa a constituição de uma intersubjectividade prática, do reconhecimento recíproco como sujeitos, da ligação das pessoas e do encadeamento das suas acções na cooperação social.

É todavia problemática a noção de espaço público. Ela recobre simultaneamente lugares ou espaços físicos (praças, salões, cafés, assembleias, tribunais) e o princípio constitutivo de uma acção política que neles se desenrola ou pode desenrolar. Reconhecemos esta acção como democrática: recai sobre a deliberação em comum e opõe-se ao segredo, à razão de Estado e à representação absolutista da causa pública que enuncia «l'État c'est moi». O carácter problemático da noção de espaço público reside também no facto de esta noção designar ao mesmo tempo realidades empíricas, como é o caso da sociabilidade burguesa do século XVIII, e uma norma que se sobrepõe a estas singularidades históricas e tende a combater o princípio de autoridade em todas as instituições: «veritas non auctoritas facit legem». Finalmente, a noção de espaço público é problemática por denotar uma realidade mediadora entre a sociedade civil e o Estado, a sociabilidade e a cidadania, os costumes e a política, o privado e o público.

Na sua caracterização pública, o espaço público também se mantém problemático. A distinção público vs. privado é definida muitas vezes a partir de dois critérios, que se recobrem parcialmente, o critério material

e o critério institucional. Em sentido material, é a natureza das actividades (fruição privada vs. participação política) que prevalece, assim como no caso da oposição entre a *privacy* e os problemas políticos. Este tipo de critério que é utilizado para traçar a fronteira entre estas duas esferas de actividade, a pública e a privada, tem o inconveniente de substancializar a noção de espaço público. O impasse a que este tipo de critério conduz comprovamo-lo com o liberalismo, que se mostra incapaz de estabelecer aquilo que releva do privado e escapa desse modo à intervenção e à visibilidade públicas.

Por sua vez, pelo critério institucional ou jurídico são qualificados como públicos os lugares ou os problemas que relevam de uma instituição pública. Neste caso, o privado opõe-se ao público e o segredo ou a inacessibilidade constituem a condição da sua protecção. Podemos falar então do domicílio ou da empresa, que relevam de uma autoridade privada, e das ruas ou das praças, que relevam da ordem pública.

Dada esta incerteza, fica claro que não existe um espaço público natural e que a nossa atenção deve recair não apenas na evolução e na porosidade da fronteira entre público e privado, mas também na evolução das significações que ocorrem nestas noções, por exemplo, nas deslocações entre uma acepção física concreta e uma acepção imaterial do espaço público. Resumindo, a nossa atenção deve recair nos processos de construção dos problemas públicos.

Esta questão da fronteira entre espaço público e espaço privado abre caminho à reflexão sobre a mediação técnica, sobre o modo como as novas tecnologias da informação, que incluem os *media*, participa da redefinição da fronteira entre público e privado, dado o facto de as tecnologias da informação misturarem em permanência lugares e actividades, públicas e privadas. O exemplo-tipo desta realidade é a publicitação da intimidade nos *media* audiovisuais, assim como, de um modo geral, na comunicação electrónica.

O espaço público e a questão da técnica

Esta ideia de que as novas tecnologias da informação participam da redefinição da fronteira entre público e privado é argumentada com a tecnologização das relações, a mercantilização da comunicação, a fragmentação dos públicos, e ainda, com a mundialização dos fluxos de informação. Interactividade, conexão em rede e convergência do audiovisual, das telecomunicações e da informática são-nos apresentados como características técnicas que distinguem dos *media* as novas tecnologias da infor-

mação. Mas, fundamentalmente, as novas tecnologias da informação são apresentadas, na «transparência» das suas redes, como um possível remédio para a crise da representação política.

A tradição democrática sempre atribuiu aos *media* um papel político inalienável, mas atribui-lhes igualmente uma pesada responsabilidade no progressivo empobrecimento, e mesmo desnaturação, do espaço público. Por um lado, os *media* transformam a democracia representativa em democracia aclamativa. E, por outro lado, o próprio aparelho da informação denota um evidente fechamento, que se sobrepõe à exigência da sua abertura. Não apenas pululam nos *media* os “círculos viciosos, as conivências fatais e uma desenfreada procura de consensos”, designadamente “a convivência dos técnicos de sondagens, dos homens mediáticos e dos políticos” (Bougnoux, 2002: 277), como também cresce neles a vedetização dos opinionistas e dos profissionais da informação, que rarefazem a opinião.

São estas as razões, aliás, que levam Jean-Marc Ferry, entre outros, a apresentar as novas tecnologias da informação, na tradição habermasiana da emancipação histórica, como um remédio para a crise da representação política¹. Mais comedido, Louis Quéré (1992: 29-49) associa, todavia, as distintas tecnologias de informação aos seus distintos modos de difusão, sendo estes, aliás, que lhes emprestam identidade. Assim a televisão, por exemplo, difundiu-se como um equipamento para uso doméstico e atracção familiar e está associado a representações de passividade, fascínio pela imagem e consumo popular de massas. Por sua vez, as novas tecnologias da informação, mobilizadas pela ideologia da comunicação, veiculam um bem diferente imaginário de actividade e de autonomia individual. Estas representações colectivas estão por regra associadas a características técnicas e a *performances* (por exemplo, televisão unidireccional vs. interactividade das novas tecnologias da informação).

Autores há, no entanto, que entendem constituir hoje a técnica «o *novum* da experiência contemporânea» (Miranda, 2002 a: 35), a ponto de colocarem mesmo, por seu viés, a hipótese do «fim da mediação» (Miranda, 1999 b). Insistindo na necessidade de pensar politicamente a técnica, entende Bragança de Miranda (2002a: 39) que «num momento em que se fala de clonagem, de replicantes e de *cyborgs*, de pós-orgânico e de trans-humano», a técnica está a escapar à sua tradicional «determinação antropológica» e abandona a ideia de uma simples construção humana, «apesar de os objectos técnicos serem o produto da ‘inventividade’ humana».

¹ Jean-Marc Ferry (1989: 15-26) fala de um espaço público constituído por objectos privados, que apresentaria, graças às novas tecnologias da informação e da comunicação, os traços “de uma comunicação política mediatizada de vasta amplitude, mas que não passaria já pela representação”. E refere como exemplos de comunicações inter-individuais a comunicação em rede dos investigadores e as mensagens electrónicas.

Pairando acima de outros pensadores da técnica², Heidegger (1954) entende a técnica não como um produto da actividade natural do homem que se exprimiria na história, mas como um problema que se coloca ao humano e de que depende a própria possibilidade de o delimitar. É a figura da instrumentalidade que, deste modo, é aqui posta em causa. Com as novas tecnologias da informação, aquilo a que Lyotard chama «logo-técnicas», com a crescente miniaturização da técnica e a «imaterialização» do digital, dá-se uma completa imersão da técnica na história e nos corpos, o que é sobretudo tornado evidente com as biotecnologias, os implantes, as próteses, a engenharia genética. A *bíos* e a *techné* fundem-se. E com a crise da palavra como *logos* humano, bem patente na sua manifesta incapacidade para controlar a técnica, é a própria figura do homem que entra em crise.

A estetização do espaço público e da vida privada

A conjugação da metáfora tecnológica com a metáfora biológica, que faz funcionar num mesmo plano razão e emoção, técnica e estética, é pelo menos desde os anos sessenta, o objecto de uma radical interrogação feita por vários autores à cultura. Neste entendimento, os *media*, e fundamentalmente as novas tecnologias da informação, não só realizam a razão como controlo, como simultaneamente modelam a nossa sensibilidade e emotividade, produzindo o efeito cada vez mais alargado de uma estetização do quotidiano (Miranda, 1998 e 1999 a).

Se bem observarmos, vemos esta tese declinada por inteiro em *La Monnaie Vivante* de Klossovski (1970): «desejo, valor e simulacro, — o triângulo que nos domina e nos constituiu na nossa história, sem dúvida desde há séculos», como bem assinala Foucault na carta que precede a obra. As novas tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimédia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, funcionam para nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela (Martins, 2002 a: 181-186).

Aliás, já era claro para Walter Benjamin (1936-1939), na primeira metade do século XX, que os dispositivos de imagens causavam comoção e impacto generalizado, e que, portanto, como bem o assinalou Teresa Cruz (1999 b: 112) «a nossa sensibilidade estava a ser penetrada pela apa-

² Penso, entre outros, em Jünger, Ortega y Gasset, Dessauer, Borkenau, Simondon, Spengler, Habermas, Latour e Stiegler.

relhagem técnica, de um modo simultaneamente óptico e tátil». Mas foi nos anos sessenta que McLuhan (1968: 37) insistiu neste ponto: não é ao nível das ideias e dos conceitos que a tecnologia tem os seus efeitos; são as relações dos sentidos e os modelos de percepção que ela transforma a pouco e pouco, e sem encontrar a menor resistência. E foram Gilles Deleuze e Félix Guattari quem, já nos anos setenta, fez o diagnóstico mais completo desta situação, em que a técnica e a estética fazem bloco, um «bloco alucinatório», como escreve, a propósito, Bragança de Miranda (1999 a: 101). No *Anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari (1972: 230) propõem a equivalência entre corpo, máquina e desejo. Sendo a máquina desejante e o desejo maquinado, é ideia de ambos que existem «tantos seres vivos na máquina como máquinas nos seres vivos» (*Ibidem*).

A tecnologia inscreve-se, deste modo, no movimento daquilo a que Bragança de Miranda chama «razão medial», ou seja, uma razão que não constituindo a razão dos *media*, seria o suporte da razão que produz e controla a existência. Neste entendimento, a tecnologia é vista como um «dispositivo» (Foucault, 1994 e Agamben, 2007)³ ou como «agenciamento» (Deleuze, 1990: 119) e tem o carácter de uma maquinação: com a tecnologia maquina-se a estética, compõe-se uma sensibilidade artificial, «uma síntese artificial no interior da qual se desintegram as sensações, as emoções e os desejos» (Cruz, 1999 b.: 111-112)⁴.

Crise do existente e *media*

A questão que eu gostaria de formular agora é a seguinte: quando nos nossos dias o tempo perdeu, por aceleração tecnológica, os vários acentos que lhe servem, «o agudo da actualidade, o grave da historicidade e o circunflexo da eternidade» (Celan, 1996: 46), como fazer do quotidiano uma ideia que impeça a redução do presente a uma pura forma de onde se ausentou toda a potência? Como afirmar «a profundidade do que é superficial» (Blanchot, 1969: 357), ou seja, como franquear o acesso à temporalidade e desse modo recuperar o quotidiano?

³ O “dispositivo” é um conceito utilizado por Michel Foucault, antes de Deleuze, primeiro, e de Agamben, depois, o terem também utilizado. Foucault utilizou-o sobretudo a partir dos anos setenta, quando começa a ocupar-se da “governamentalidade”, ou do “governo dos homens”. Encontramos o termo “dispositivo”, por exemplo, em Foucault (1994), *Dits et écrits 1954-1988*: , volume III: 1976-1979: 299 sq.

⁴ Convoco Gilles Deleuze (1990: 119): “Nós não apreciávamos abstrações: o Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito. A nossa tarefa era analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo a que Foucault chamava dispositivos. Tratava-se, não de escalar picos, mas de seguir e desembaraçar linhas: uma cartografia, que implicava uma micro-análise (aquilo a que Foucault chamava micro-física do poder, e Guattari micro-política do desejo”.

Começo por convocar Alexandre O'Neill. De um poema intitulado «Amanhã aconteceu», respigo as seguintes estrofes:

«Que é notícia?

Um hoje que nunca é hoje,
um amanhã que é já ontem
[...]

Que é notícia?

Amanhã acontecido,
notícia é sempre um depois,
é um viver vivido...

Que é notícia?

Notícia é devoração!
Aí vai ela pela goela
que há-de engolir tudo e todos!
Aí vai ela, lá foi ela!

Nem trabalho de moela
retém notícia...

Notícia sem coração!

Que é notícia?

Cão perdeu-se! Por que não?
Cão achou-se! Ainda bem!
Ainda melhor, por sinal,
se o cão perdido e o achado
forem um só e o mesmo
«lidos» no mesmo jornal!

[...]

Mas terá sido notícia?

Que é notícia?»

(O'Neill, 1999: 13-15).

Este poema sugere-me três coisas. Em primeiro lugar, lembra a impossibilidade em que nos encontramos hoje de apreender o mundo como experiência. Investido pela técnica, o tempo acelerou e, nestas circunstâncias, sentimos uma real impossibilidade de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica. Em relação ao tempo, encontramos-nos sempre da parte de fora dele — encontramos-nos no exterior:

«Que é notícia?
Um hoje que nunca é hoje,
um amanhã que é já ontem
[...]
Amanhã acontecido,
notícia é sempre um depois,
é um viver vivido...».

Em segundo lugar, o poema ilustra a actual «fantasmagoria» do novo, do inédito, do que nunca aconteceu antes. O trabalho dos *media* esclarece, com efeito, a ironia de Botho Strauss, convocada por António Guerreiro (2000: 87), de que «nenhuma outra época produziu em tão pouco tempo tanto passado como a nossa»:

«Notícia é devoração!
Aí vai ela pela goela
que há-de engolir tudo e todos!
Aí vai ela, lá foi ela!
Nem trabalho de moela
retém notícia...
Notícia sem coração!»

Em terceiro e último lugar, o poema sugere a habitual transformação do quotidiano na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante, que o nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele:

«Cão perdeu-se! Porque não?
Cão achou-se! Ainda bem!
Ainda melhor, por sinal
se o cão perdido e o achado
forem um só e o mesmo
'lidos' no mesmo jornal!»

Concluo, então, o meu ponto de vista: notícia é a superfície infecunda do novo, é a novidade, um movimento sem nenhuma espécie de compro-

misso com a época e com as suas ideias, como dizia Benjamin. Daí a dúvida que assalta Alexandre O'Neill: «Mas terá sido notícia?»

Diz Paul Celan em *O Meridiano* que é possível ler a palavra «meridiano» de várias maneiras, uma vez que vários acentos lhe servem. O meridiano é o tempo e ao tempo convêm-lhe três acentos: «o agudo da actualidade, o grave da historicidade [...] o circunflexo — um sinal em expansão — do eterno» (Celan, 1996: 46).

Ora, é minha opinião que o tempo perdeu nos nossos dias todos os seus acentos. A historicidade, o acento grave do tempo, o acento da nossa responsabilidade pelo nosso estado e pelo estado do mundo, tornou-se uma «doença», como diz Nietzsche na sua *Segunda Intempestiva*. A razão histórica, nos termos em que foi elaborada pelo Iluminismo, assente nas ideias de continuidade, causalidade e progresso ininterrupto, é uma «doença» que nos impede o acesso à verdadeira temporalidade, ou seja, que nos impede a apreensão do mundo como experiência. Nestas circunstâncias, a actualidade, o que está «in actu», o acento agudo do tempo, é-nos confiscado. E o eterno, o acento circunflexo que expande o tempo, é apenas mais um fragmento na enxurrada em que vão rio abaixo todos os nomes que nos falavam da invariância de uma presença plena (de um fundamento): essência, substância, sujeito, consciência, existência, Deus, homem, transcendência...⁵

Digo, então, crise da razão histórica, «doença» da historicidade, e em concomitância, crise do sujeito e crise dos valores, erosão contemporânea da fundação de normas universais, ou seja, erosão de tudo aquilo que se dava como fundamento e nos permitia falar de acordo com o verdadeiro e agir segundo o bem e o justo. É esta «doença» da historicidade que nos impede de viver o tempo de acordo com os vários acentos que lhe servem: o agudo da actualidade; o grave da historicidade e o circunflexo da eternidade. Numa palavra, que nos impede a apreensão do mundo como experiência.

Penso que é legítimo falar de catástrofe cultural neste contexto de impossibilidade de apreensão das coisas e dos acontecimentos como experiências. A baixa da «cota da experiência» é por exemplo catastrófica para a figura do narrador (Benjamin: 1992). E o problema reside no facto de, tradicionalmente, a própria ideia de transmissão cultural assentar nesta figura. Não admira assim, neste contexto, a fórmula de Lyotard (1979) sobre o fim das narrativas. Ele falava do fim das grandes narrativas (ideologias religiosas e políticas), mas eu formulo a hipótese do fim de toda a narrativa, uma vez que a nossa situação é a de nos encontrarmos 'alienados' da nossa tempo-

⁵ Esta frase é toda ela uma glosa a um excerto do texto de Derrida, *L'écriture de la différence* (1967: 410-411).

ralidade. O tempo acelerou sem parar, e acelerou sobretudo com o desenvolvimento da técnica, de maneira que nós sentimo-nos hoje incapazes de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica.

Esta nossa «doença», para voltarmos ao conceito nietzscheano, diagnosticou-a bem Musil em *O homem sem qualidades*. Se repararmos no que acontece à personagem Ulrich, verificamos que muito cedo Ulrich compreendeu que a época em que vive, apesar de possuir um saber imenso, inigualável em nenhuma outra época, «parece incapaz de interferir no curso da história» (Bachmann, *apud* Guerreiro, 2000: 109). E para Ulrich a razão está no facto de apenas uma ínfima parte da realidade ser produzida, hoje, pelo homem (*Ibidem*). Naquilo a que Michel Maffesoli (1998: 129) chama «afrontamento do destino», o que está em jogo «é de facto uma sequência de situações e de acontecimentos que têm uma lógica própria de encadeamentos [...] que se desenrolam de uma maneira quase autónoma sem que seja possível intervir». Os homens já não são criativos, não são mais uma unidade e as suas experiências de vida obedecem a um esquematismo herdado. No entendimento que faço das coisas, direi mesmo que as nossas experiências de vida obedecem hoje a um esquematismo de produção crescentemente tecnológica.

Nas circunstâncias actuais, os homens já não são capazes de viver as suas próprias experiências. A Cacânia de Musil é a prefiguração de um mundo com que estamos totalmente familiarizados: um mundo onde já não há acontecimentos, mas apenas notícias; um mundo onde já se não vive, mas tudo se exhibe (Guerreiro, 2000: 109)⁶. O *out-put* da gigantesca máquina da tecnologia informativa é esse: notícias, não o novo mas a sua fantasmagoria, não o novo mas a novidade.

É este, aliás, o papel que, a meu ver, a televisão desempenha nas nossas vidas: o papel de um esquematismo que determina as nossas experiências de vida. No modo como vejo as coisas, a programação informativa é o sintoma desta impossibilidade em que nos encontramos de viver as nossas experiências. Cercados que estamos por este mundo informativo, já não vivemos acontecimentos, mas apenas exibimos notícias. Aliás, sucumbimos mesmo à ilusão de que viver a nossa vida é fazer uma qualquer experiência televisiva, sucumbimos à ilusão de que viver a nossa vida é exibirmo-nos como uma qualquer notícia, é dar-mo-nos em espectáculo como qualquer notícia.

De um modo cada vez mais acentuado, o esquematismo que se nos impõe pela televisão é o de uma privacidade para ser comercializada como espectáculo, debaixo da permanente espionagem das câmaras televisivas,

⁶ Nas palavras de Benjamin, “quase nada do que acontece é favorável à narrativa e quase tudo o é à informação” (Benjamin, 1992: 34).

connosco a ter que ‘inventar’ um quotidiano adequado à expectativa dos espectadores em que todos nos convertemos. Levando a Cacânia de Musil ao paroxismo, e cruzando-se na passagem com o *1984* de Orwell, a televisão metaforiza hoje, caricaturalmente, a sociedade contemporânea. A televisão consagra a onnipresença e a onnipotência das câmaras de vigilância; o apelo ao exibicionismo; a concorrência feroz entre os improvisados ‘actores’ em que potencialmente todos fomos convertidos; a preponderância de lógicas de rentabilidade e de máxima audiência. Portanto, um mundo em que já não vivemos as nossa experiências: um mundo sem acontecimentos e só com notícias; um mundo em que já se não vive, mas tudo se exhibe.

Espaço público, quotidiano e *media*

Em *L'entretien infini*, num capítulo intitulado «La parole quotidienne», Blanchot propõe que se faça do quotidiano uma categoria, uma utopia, uma ideia, sem as quais o presente é uma pura forma de onde se ausentou toda a potência. Inesgotável, o quotidiano escapa-nos exactamente porque é o indiferente, sem verdade nem segredo (é, aliás, esse o seu enigma). O quotidiano é a evidência em que estamos de tal modo mergulhados que nem o vemos, como também costuma dizer Michel Maffesoli.

Do quotidiano se ocupam os *media*. Mas como estão longe os *media* de nos devolverem o quotidiano, de nos devolverem a matéria de que fomos alienados, de nos devolverem a nossa historicidade, a possibilidade de vivermos as nossas experiências! Como estão longe os *media* de afirmarem «a profundidade do que é superficial, a tragédia da nulidade», para continuarmos a utilizar as palavras de Blanchot (1969: 357).

Os *media* que salvam o quotidiano constituem hoje, de facto, um enorme desafio e uma enorme responsabilidade, uma vez que contrariam um movimento generalizado (e generalizado exactamente pelos *media*) de «nenhuma espécie de compromisso com a época e com as ideias que a motivam» (Benjamin, 1993: 590). Os *media* que salvam o quotidiano batem-se pelas suas palavras. E a levar a sério o que dizia Max Stirner, fazem-no como se nelas arriscássemos a própria pele. O que não é dizer pouco: a pele é o que em nós está à superfície; mas é também, como dizia Valéry, o que há em nós de mais profundo, exactamente pela razão que Stirner apontava: porque na pele arriscamos a própria vida. A «palavra quotidiana», de que fala Blanchot, é deste modo a palavra onde arriscamos a pele, a que se refere Stirner: opõe-se, não há dúvida, ao reino da tautologia, onde tudo se exhibe, e nada se vive.

O quotidiano, todavia, quase nunca tem «a profundidade do que é superficial». O que é habitual é vermos o quotidiano transformado na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante, que o nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele. O que é habitual é vermo-lo transformado pelos *media* em *fait-divers*, que é a estéril superfície do novo (Benjamin, 1982: 173), uma superfície que define a actualidade de acordo com a ilusão historicista que faz da história uma perpétua actualização, para a qual há cada vez menos tempo.

No anúncio da revista *Angelus Novus*, Walter Benjamin reivindica, como primeiro critério a seguir, «uma verdadeira actualidade», e não aquela que se forma «na superfície infecunda dessa novidade» que deveria ser deixada para os jornais (*Ibidem*). Em Benjamin, há, de facto, esta ideia de os *media* esgotarem a actualidade na novidade, um simulacro do novo. Mas eu não penso que os *media* tenham que estar condenados a esta irremível fatalidade.

Aqui chegado, gostaria de criar um ponto de fricção com o propósito geral da obra de Michel Maffesoli. Desde *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, livro que escreveu em 1979, e que reeditou em 1998, até *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, escrito em 2000, do que se trata é sempre de estetização e de despolitização, ou seja, nas próprias palavras de Maffesoli (1992), de «transfiguração do político», com o espaço público caricaturado em espaço da tribo. Para Maffesoli, as sociedades tradicionais privilegiam o passado. A modernidade, de modo semelhante ao que se passa com todas as épocas progressistas, privilegia o futuro. Outras civilizações, como o período da decadência romana ou o renascimento, acentuam antes o presente. A pós-modernidade, que é a nossa época, insiste também no presente. E o presente é o mundo «no estado em que está» (Maffesoli, 1998: 41). Dizer sim à vida (Maffesoli, 2000: 234), «afirmar a existência» (*Ibid.*: 50), consiste em celebrar o tempo presente, em «canonizar o que existe» (*Ibid.*: 100), em fazer uma fusão, natural e matricial, com o mundo, reconhecendo o sentido trágico da vida. Nestas condições, não há que superar o mundo nem que o estigmatizar. O mundo há que amá-lo, sem partilha, «por aquilo que ele efectivamente é» (*Ibid.*: 214).

Eu diria então que em Michel Maffesoli o acento agudo do presente não traz qualquer responsabilidade acrescida sobre o estado do mundo, o que ele nos impõe é o «retorno ao antigo, ao arcaísmo» (*Ibid.*: 35). O arcaísmo, que paradoxalmente faz par com o desenvolvimento tecnológico. A pós-modernidade não é, aliás, outra coisa para Maffesoli: a conjugação do arcaísmo e do desenvolvimento tecnológico (*Ibidem*). A tecnologia estabilizaria a existência, integrando o seu contrário, mesmo o seu

oposto, um pouco à maneira do pensamento iniciático. Mas essa seria a marca, ao que diz, do sentimento trágico da vida, a marca do «reconhecimento de uma lógica da conjunção» (*Ibid.*: 14).

A propósito do presente, a propósito daquilo que existe, fala então de «tempo místico», de tempo da repetição/tempo cíclico (*Ibid.*: 18), de instante eterno (*Ibid.*: 104, 105), de paganismo eterno (*Ibid.*: 34), de «messianismo sem *telos*» (*Ibid.*: 54), de «eternidade efémera» (*Ibid.*: 128). Diante do mundo, nenhuma luta, pois. Nenhum protesto. Apenas aquiescência, aceitação, adesão. Abandonando o registo crítico, epistemológico e político, a estetização pós-moderna corresponde em Michel Maffesoli à proposta de um registo de pensamento ontológico e despolitizado, com uma caricatura tribal de espaço público, que configura uma espécie de «situacionismo, disposto a fruir daquilo que se apresenta, daquilo que se dá a ver, daquilo que se dá a viver» (*Ibid.*: 100).

Por sua vez a tecnologia tem o carácter de um estabilizador eufórico: a tecnologia é o instrumento que reencanta o mundo. Nenhuma questão é, de facto, colocada à tecnologia. Para Maffesoli, ela é do domínio do festivo, da intensidade e da jubilação. Diz assim: «O imaginário, a fantasia, o desejo de comunhão, as formas de solidariedade, as diversas entreajudas caritativas (no fim de contas os valores proxémicos, domésticos, banais, da vida quotidiana) encontram na Internet e na ‘cibercultura’ em geral vectores particularmente performantes» (*Ibid.*: 188/189).

Salvar o quotidiano. Salvar a possibilidade de vivermos as nossas vidas. Salvar a nossa historicidade. É essa a minha proposta. A ideia de que só assim, salvando o quotidiano, se pode dar uma vida autêntica foi a pista que Joyce seguiu paradigmaticamente no *Ulisses*. Digo bem, Joyce, no *Ulisses*. Ulisses é «o homem insignificante no absoluto», é a identificação «do anónimo e do divino»; *Odisseus* é *outis-Zeus*, é ninguém-Deus, é a redenção da banalidade quotidiana, como em tempos escreveu Henri Lefebvre (1969: 12).

É curioso que um texto do início do século XX, como o *Ulisses*, nos possa dar os «estados de alma» desse século e no-los dê de um modo que o não dão obras mais recentes⁷. No *Ulisses*, Joyce dá-nos o modelo de uma obra enraizada no seu tempo, e de tal modo enraizada que, com ela, aprendemos a totalidade concreta da «vida quotidiana universal da época» como do *Ulisses* disse Hermann Broch (1966: 188). De facto, para Broch, uma grande obra como *Ulisses* é capaz de configurar uma época, é capaz de

⁷ Giorgio Agamben (1998: 74) fez-se eco deste espanto ao verificar que “a última descrição convincente dos nossos estados de alma e dos nossos sentimentos remonta, em suma, a mais de cinquenta anos atrás”. É, com efeito, um punhado de obras filosóficas e literárias, escritas entre 1915 e 1930, que detém “as chaves da sensibilidade da época” (*Ibidem*).

engendrar, por assim dizer, o próprio presente de uma época. Quer isto dizer que a obra, na sua capacidade de ordenar, de dar sentido às forças anónimas e dispersas de uma época, cria a «expressão da época», não se limitando a ser o seu reflexo. A obra atinge então a «verdadeira realidade histórica», encerrando em si a garantia da sobrevivência da época, diz ainda Broch (*Ibidem*).

Criar uma «expressão da época», nisso consiste salvar o quotidiano. Flaubert, retomado por Bourdieu (1996: 119), di-lo da seguinte forma: «Escrever bem o medíocre». Ou seja, nas palavras de Bourdieu, «nada menos do que *escrever* o real» (*Ibid.*: 121). Escrever o real, continua Bourdieu, e não descrevê-lo, imitá-lo ou deixá-lo de algum modo produzir-se a si próprio, numa como que «representação natural da natureza» (*Ibidem*). Do que se trata, portanto, é de escrever as forças anónimas e dispersas da época, escrever uma atmosfera social, sendo a atmosfera uma rede de forças materiais e espirituais. É minha ideia que os *media* podem ser os *intermediários* desta atmosfera.

A questão assim formulada não deixa de ser problemática. Numa época de «desagregação dos valores», numa época de «meios sem fins», como diz Agamben (1995), quando já não é possível conceber o mundo organizado como unidade e regido por uma ordem totalizadora, podem ainda os *media* pretender abragê-lo como uma totalidade que se exprime numa época? Embora problemática, é todavia esta a minha hipótese. Em meu entender, a actualidade não tem que se esgotar em novidade, em notícias, em vida que se não vive, mas que apenas se exhibe. Penso que a actualidade, o que está «in actu», a nossa experiência do confronto com as coisas e com os outros, pode convocar não apenas a gravidade da historicidade, ou seja, a responsabilidade pelo nosso estado e pelo estado do mundo, como também a promessa de uma «comunidade a vir», para regressar a Agamben (1991) e concluir com esta feliz expressão.

3 A SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO E A COMUNIDADE CIENTÍFICA

Corpos dóceis e úteis

No entendimento de muitos, as novas tecnologias da comunicação tornaram possível a universalização da ciência e da comunidade científica, assim como o espírito de livre circulação de ideias, saberes e pessoas, que não passavam de um sonho do passado¹.

A universalização da ciência e da comunidade científica é o sonho das universidades medievais e das academias iluministas. Seriam, no entanto, os novos meios de comunicação, explicitamente o correio electrónico (*e-mail*), o protocolo de transferência de ficheiros (*ftp*), a ligação remota a computadores (*telnet*), e sobretudo a rede em hipertexto (*world wide web*), que o teriam tornado realidade. Em 1996, ainda António Fidalgo depositava aí a sua esperança: os diferentes serviços da Internet, essas novas tecnologias de informação, que a associação das telecomunicações e da informática tornou possíveis, abrem-nos as portas de uma ciência e de uma comunidade científica universais (Fidalgo, 1996). Neste entendimento, a Internet aparece como a realização dos mitos que a «árvore do conhecimento» e a Torre de Babel figuram na nossa tradição judaico-cristã, os de um conhecimento absoluto e de uma comunicação universal, respectivamente.

É verdade que sobre os cacos de Babel e a memória do Jardim do Éden, as comunidades científicas de todas as épocas fizeram das bibliotecas o último reduto dessa esperança indefinidamente adiada. Quando em 1941, Jorge Luís Borges escreveu *A biblioteca de Babel*, uma pequena ficção, que veio inspirar a biblioteca-labirinto do *Nome da rosa*, domínio por excelência da cegueira e da perfídia de um bibliotecário chamado Jorge (um nome com que Umberto Eco homenageia o grande escritor argentino), a biblioteca é já o computador moderno, uma espécie de máquina-universo (Borges, s/d: 125), que «existe *ab aeterno*» (*Ibid.*: 127) e cujo «número de símbolos ortográficos é de 25» (*Ibid.*: 128).

Talvez não passe, no entanto, de um equívoco unanimizante e homogeneizador, tanto sobre a natureza do conhecimento, como sobre a natureza da comunicação, a ideia de um conhecimento universal, comunicado universalmente através das novas tecnologias informativas. É o que acontece

¹ Veja-se, a este propósito, por exemplo, António Fidalgo (1996: 41): são “os novos meios de comunicação que potenciam à escala universal o espírito científico tal como foi realizado pelas universidades medievais e pelas academias do iluminismo”.

quando a razão comunicativa se esgota na lógica da razão informativa. O imperativo tecnológico da teoria da informação dispensa o imperativo ético da racionalidade comunicativa, dispensa a razão do «outro» (Dussel, 1994), que preside à participação e à comunicação do conhecimento, enfim, dispensa o «corpo», que é preciso dar à comunidade (Bougnoux, 1993).

Gostaria de assinalar, por outro lado, que a ideia de comunicação é alienada, hoje, pela razão liberal, como se, espaço aberto a quem nele queira entrar, o discurso fosse de livre participação, na única condição de exibirmos suficiente *talento e mérito*. Bem o sabemos, do que geralmente se trata, quando falamos de participação no trabalho, de cultura e de identidade nas empresas, de comunicação nas organizações, é da mobilização dos trabalhadores para a *competitividade no mercado*. O mercado, sim, é que é lei, e não as efectivas relações de comunicação, exercidas nas condições concretas de um dado campo social. Efectivas relações de comunicação, quero dizer, a abertura a uma comunidade de corpos «reais», onde o tempo do «outro» se impõe como uma exigência ética (Martins, 1997). E da mesma maneira, é ainda uma questão de mobilização tecno-científica (electrónica) da comunidade científica para a competitividade no mercado a proposta de uma comunicação universal do conhecimento.

A racionalidade informativa funda-se na relação entre um locutor que produz uma mensagem e um destinatário que a compreende. E este ponto de vista é por demais tributário de uma teoria da informação «ao serviço das companhias telefónicas» (Geninasca, 1991). A clássica teoria matemática da informação de Shannon e Weaver preocupa-se, fundamentalmente, com a transmissão de mensagens, e especificamente com a neutralização e a compensação de ruídos. Não se preocupa com a interacção, entendida como interrelação de sujeitos concretos, com interesses precisos, em condições específicas de espaço e de tempo, o que quer dizer, seguindo as linhas de força de um determinado campo social. Em meu entender, é no desenvolvimento desta lógica informativa, formalista, tecno-instrumental, que se compreende a revolução informática, telemática e de digitalização interactiva, actualmente em pleno curso.

A racionalidade informativa apoia-se em sofisticados aparelhos, quer de captação de imagem e de teledetecção, quer de telecomunicação por ondas hertzianas, por cabo ou por satélite, e inunda o planeta com um fluxo contínuo e gigantesco de mensagens sonoras e visuais. No entanto, o esquema locutor-destinatário apresenta-se como uma mera razão instrumental universal, que apenas dá a ideia de trazer um novo fôlego à ideologia do progresso. É essa a lição a tirar do mundo das organizações industriais e das tentativas feitas por Taylor, Ford e Fayol, no começo do século passado, para o racionalizar. Dividindo o trabalho em tarefas con-

cretas e mecanizando o operário na única tarefa que lhe atribuía, o esquema da Organização Científica do Trabalho ajustava o homem à máquina, tendo em vista evitar as perdas de tempo. Podemos dizer, por analogia, que o esquema informativo vem agora ajustar os homens às necessidades do mercado, sendo seu propósito reduzir as perdas de sentido da mensagem global: mobilidade, flexibilidade, empregabilidade, competitividade, performance. O paradigma informativo é assim um projecto de modernidade. Mobilizando-nos para o mercado, racionaliza-nos o tempo e o espaço.

O tempo da luz e a sua violência

Diz-se que gerir informações é gerir poder. E com razão, porque gerir informação é gerir o tempo das pessoas, é ser seu guardião, é «colonizar-lhes o espírito», na expressão de Edgar Morin (1983). Nesta medida, as novas tecnologias da informação são instrumentos de controle e dominação.

As novas tecnologias da informação e as chamadas auto-estradas da informação constituem hoje os grandes ídolos da nossa modernidade. Ouvimos chamar-lhes «tecnologias limpas», numa expressão que mistura a admiração e o deslumbramento. As tecnologias da primeira e da segunda revolução industrial conhecemo-las bem: são poluentes e procedem por desbaste, de montanhas, florestas, oceanos e rios. Quanto às novas tecnologias informativas, como que seriam exactamente o contrário: produziriam mensagens sonoras e visuais nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana.

A tese de que a computadorização produz a ideologia da transparência comunicacional e desencadeia o declínio das grandes narrativas e a crise de legitimidade (o que quer dizer, de autoridade) data de *La condition post-moderne*, de Jean-François Lyotard (1979). Entretanto, Gianni Vattimo (1991) introduz uma *nuance*: as novas tecnologias da informação caracterizam esta sociedade não como mais transparente, nem como mais consciente de si ou mais iluminada, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica, sendo precisamente neste relativo caos que residem as nossas esperanças de emancipação.

Existe, é verdade, uma mudança radical na nossa cultura ao deslocarmos-nos «dos átomos para os *bits*» (Negroponte, 1996). Paul Virilio, por sua vez, caracteriza esta deslocação como a passagem «do espaço da matéria ao tempo da luz». O que quer dizer que há uma desmaterialização da relação homem-máquina. Esta desmaterialização contraria a nossa visão da violência, tradicionalmente centrada na carne e no sangue. Mas não

dissolve a violência. Nem a supera. Não existe, de modo nenhum, transparência humana, nem harmonia ecológica, na racionalidade informativa. Nem existe o retorno a um «novo humanismo».

Talvez a principal característica da nossa modernidade seja o fenómeno da globalização do tempo (conhecer tudo mais *depressa*, conhecer tudo *já*, conhecer tudo *imediatamente*). É ela que nos dá a ilusão da vizinhança global. E os principais factores de globalização do tempo talvez sejam a mobilidade da tecnologia e a mobilidade da informação, ao lado sem dúvida de outros factores, como a mobilidade dos transportes e a mobilidade dos recursos económicos e financeiros².

Pode dizer-se, por outro lado, que o fenómeno da globalização do tempo vai a par com o fenómeno da inversão do seu conceito. Para dar apenas um exemplo de inversão do conceito de tempo, veja-se o modo como pobres e ricos viveram no passado a temporalidade e como é que a vivem hoje. Assim, podemos afirmar pacificamente que o estilo de vida dos verdadeiros ricos do nosso tempo não é nada que se compare com o estilo de vida dos ricos de antigamente. Sempre a correr de aeroporto em aeroporto, a uma velocidade cada vez mais vertiginosa, conectados em permanência com as bolsas de Nova Iorque, Xangai, Tóquio, Frankfurt, Londres e Paris, os nossos grandes homens de negócios não têm tempo para nada nem para ninguém. A pressa impede-os de ver os outros; e assim, fazem um caminho solitário. Escravos do tempo que não têm, dir-se-ia que constituem a prova clamorosa de um crime de confiscação e usurpação do tempo.

Não era assim antigamente. Rico era aquele que tinha todo o tempo do mundo. E com todo o tempo que tinha, podia gozar os prazeres da vida, conviver com os seus iguais... podia mesmo ser generoso. Com os pobres deu-se um processo inverso. Trabalhando de sol a sol, e também pela noite dentro, com uma prole numerosa para sustentar, o pobre não tinha tempo para nada. A sobrevivência era para si um pesado e absorvente encargo.

⁷⁵ Com inspiração nas correntes pragmatistas da filosofia e da teoria social, muito em voga, tem-se valorizado ultimamente a acção diferenciada dos indivíduos e dos grupos em contextos específicos de vida social. Penso, todavia, que esta visão contextualizada do tempo (de que Giddens tem sido um incansável cultor), longe de contrariar a ideia de um tempo homogéneo, convive com ela. Assim se compreende que Roger Sue (1991: 176), por exemplo, possa falar de um tempo estruturante ou tempo-pivot, afinal de um tempo dominante, que de algum modo expressaria os valores e símbolos de um dado sistema social. Neste sentido, após o “tempo sagrado” das sociedades primitivas, o “tempo religioso” medieval e o “tempo de trabalho” da modernidade, o “tempo livre” constituiria o tempo-pivot das nossas sociedades pós-industriais, um verdadeiro símbolo da era pós-moderna. Não estou no entanto convencido de que o “tempo livre” seja o tempo dominante da nossa era. Em meu entender, o tempo livre é o tempo dos excluídos do sistema. E se tomarmos o lazer pelo tempo livre, podemos assinalar, com Michael Dertouzos (1996: 119), que ele não vai representar mais do que 8% a 10% do total da actividade na sociedade da informação, afinal de contas o mesmo que representa hoje no total da actividade económica do mundo industrializado.

O que não acontece hoje. Ao pobre sobra-lhe agora o tempo todo, para morrer aliás a todo o momento. E é um eufemismo falar de «bolsas de pobreza», porque os pobres permanecem um dos principais flagelos actuais. As Ciências Sociais criaram, em sua intenção, a categoria de *excluídos*. Excluídos da vida. Excluídos dos circuitos do progresso.

Em síntese, podemos dizer que a racionalidade tecnológica anula ou compensa ruídos, ajusta o homem à máquina, de maneira a evitar perdas de mensagem; a racionalidade tecnológica globaliza o tempo, impõe a ilusão de uma vizinhança global: banaliza todas as misérias deste mundo, ofusca-nos com o brilho de sonhos que nos vampirizam a alma, produz o conformismo.

Era Borges (s.d.: 137) quem escrevia na sua *Biblioteca de Babel*: receio que «a espécie humana — a única — esteja quase a extinguir-se, e que a Biblioteca perdure: iluminada, solitária, infinita, perfeitamente imóvel, recheada com volumes preciosos, inútil, incorruptível, secreta». Iluminada, solitária, infinita. Inútil, incorruptível, secreta. É verdade que a ideia de Borges tem muitos contraditores. Não falta quem entenda que a nova cultura de uma escrita transportada pela electricidade é pública e profana. Ao entrar na Internet pelo *écran* digital, a nova escrita ter-se-ia libertado do Templo, do cânone e das autoridades, furtando-se à legalidade da instituição. E seria interactiva: a nova escrita electrónica não seria meramente informativa; seria também interactiva. Seria escrita de movimento, de engendramento, de transformação: múltipla, pública, espectacular, imaterial. No ciberespaço hipertextual, a escrita conteria a sua própria transformação visual e emocional (Mourão, 1997; Pichault, 1990)).

Mas nesta imaterialidade da luz, nem a nova escrita, nem a nova comunidade informativa têm um corpo real, o tempo do «outro», a exigência ética. Talhada à medida cognitivo-instrumental e própria da filosofia da consciência, a racionalidade informativa é uma «racionalidade teleológica», que dispensa a «razão comunicacional», ou seja, o carácter argumentativo da racionalidade, e nessa medida, o moralmente prático e o esteticamente expressivo (Habermas, 1990: 291). Hoje, não há limites que possamos erguer contra a capacidade de fazer: o imperativo tecnológico legitima-se pela potência. E não é excessivo dizermos, neste contexto, que a racionalidade informativa tecnológica alimenta um desígnio de homogeneização universal, impondo ao planeta uma razão macrocéfala e total.

Da comunidade ideal de comunicação à comunidade científica real

Houve um tempo, não assim tão remoto, em que foi possível falar de «missão eterna» e de «objectivos permanentes» da Universidade. Nesse

tempo, a ideia de verdade organizava regamente a vida dos homens como origem e fim de uma história de sentido. Num mundo assim, o principal objectivo da Universidade era a *investigação*, porque a verdade só a alcança quem a procura sistematicamente. Mas a verdade era muito mais do que a ciência, e a Universidade tirava daí um segundo objectivo: servir a *cultura*, mostrando-se capaz de educar o homem no seu todo. E depois, a verdade transmite-se, pelo que a Universidade tinha que se consagrar ao *ensino*. Até o ensino das profissões era ordenado pelo princípio de uma formação integral.

Mas a procura incondicional da verdade não faz já o nosso género. É a razão liberal que reina agora todo-poderosa. A razão liberal, aquilo a que Lyotard (1993: 171) chama simplesmente «o sistema». E o sistema, se não permite a paz, garante a segurança; se não promete o progresso, garante o crescimento. Por que meios, perguntar-se-á. Pelo mercado e pela competição — o sistema não tem outros.

A regra da competição total inscreve-se no mesmo registo do mundo raso da troca total, sujeito ao princípio da moeda, equivalente geral de toda a mercadoria, bens, corpos e almas. No sistema, a competição sujeita-se ao princípio do consenso, equivalente geral de toda a opinião. E assim, no sistema todos somos pragmáticos, realistas, gente com os pés bem assentes na terra. Todos temos uma opinião sobre tudo e não há opiniões que valham umas mais do que as outras. Não que não possa haver uma opinião diferente. Aliás, o sistema encoraja-a. Simplesmente, até a diferença deve servir o consenso. Produzida segundo as regras estabelecidas, é no próprio sistema que a diferença acaba naturalmente integrada — «íntimo é o terror», dirá Lyotard (1993: 171-173).

Num mundo assim, em que a revisão permanente tomou o lugar da visão outra, a alternância o da alternativa, a razão informativa o da razão comunicativa, o imperativo tecnológico o do imperativo ético, as estratégias ganhadoras, ditas de «sucesso», garantem a saúde do sistema. Mesmo que um sistema de «sucesso» seja o silêncio das partes. O sistema cala o ruído; em todo o caso, vigia-o bem.

Concluo o meu ponto de vista, regressando às novas tecnologias da informação com uma referência irónica. Num documento elaborado por Licínio Pereira (1997) e apresentado há mais de uma década ao Senado da Universidade do Minho, é sugerida uma estratégia de internacionalização da Universidade na base das seguintes ideias-força: a revolução digital ameaça tornar obsoleto o professor-actor; a globalização condiciona a competição no mundo universitário (as melhores universidades atraem os melhores alunos e os melhores professores, pelo que saem consolidados e fortalecidos os melhores projectos, enquanto que os fracos desaparecem);

o paradigma da sociedade do conhecimento desactualiza rapidamente a formação tradicional, sendo agora mais importante adquirir fundamentos, metodologias e capacidades geradoras de uma cultura de mudança e de criatividade, do que «aprender sem empreender». Nestas circunstâncias, tem boas hipóteses de ganhar o desafio da internacionalização quem, por exemplo, liderar na informática e «agarrar a oportunidade dos produtos multimédia».

Na perspectiva em que me coloco, e apresento esta ideia como uma ironia, a estratégia de internacionalização da Universidade, nos termos em que é formulada, significa três coisas:

- 1) A *informação dispensa a comunicação*. Com efeito, é disso que se trata, quando a informação não tem corpo real, não se abre ao tempo do «outro», nem tem exigência ética.
- 2) É tornando-nos *escravos do tempo* que evitamos a exclusão. De facto, depositar no mercado e na competição todas as esperanças de segurança e de crescimento é sucumbir ao sistema, o que quer dizer, é hipotecar o ensino e a investigação a meras estratégias de gestão.
- 3) O *pragmatismo contraria a cultura*. Na realidade, de que outra coisa se trata, quando a inovação, caracterizada como informática e como produtos multimédia, é contraposta à tradição, entendida esta como investigação, cultura e ensino, ou seja, quando, numa palavra, a inovação é contraposta aos objectivos permanentes da Universidade?

4 UNIVERSIDADE E MELANCOLIA

A comunicação persuasiva

A comunicação, e dentro desta a comunicação persuasiva, é hoje um tema de verdadeira actualidade, pelo facto de as nossas evidências comuns terem vacilado e soçobrado. Com o afundamento das crenças tradicionalmente partilhadas, com a deslegitimação da palavra de autoridade e com a expansão dos imperativos tecno-instrumentais do sistema, a evidência deixou de ser a norma da racionalidade. Não o é no quotidiano. E há muito que deixou de o ser na Universidade.

O olhar moderno, por natureza um olhar profano e desencantado, porque epistemologicamente calculado e vigiado, humanizou todavia o conhecimento, aproximando-o da condição humana e das figuras que a exprimem, não apenas a ambivalência e o desassossego, mas também o enigma e o labirinto. Esta vertigem de um conhecimento profano e desencantado alude à falta de garantias no caminho que nos leva ao outro, e também às escolhas e aos riscos das nossas ligações, hoje bem mais marcadas pela ambivalência do que pelas ideias de projecto, plano de carreira, grandes objectivos e planificação da vida a longo prazo. Sem as nossas evidências tradicionais, os passos por onde vamos a caminho são sobretudo de desequilíbrio e de desassossego, pois que não nos garantem origem, fundamento, território e identidade. Aliás, a origem, o fundamento, o território e a identidade, ou na linguagem poética de Sophia de Mello Breyner, «a rocha, o cabo, o cais», que outrora desenhavam um mapa de lugares conhecidos, entre uma génese e um apocalipse, estilhaçaram-se. E a par da ideia de crise da verdade e crise das grandes narrativas, ouvimos falar também de crise da razão histórica, crise do sentido, enfim, crise do humano.

Neste tempo acentrado, incerto e de consequências inesperadas, as tecnologias da informação não param de nos mobilizar para o mercado global, que nos quer móveis, flexíveis, empregáveis, competitivos e performativos. Proponho então um exemplo. Se me reconheço como um ser problemático e me coloco todavia na ordem da resposta, quando o meu interlocutor me remete para a ordem da pergunta, coisa que aliás eu também faço com ele, a saída que ambos temos é a de negociarmos as nossas diferenças, o que quer dizer, de argumentarmos.

Nas sociedades ocidentais, a comunicação ganhou, de facto, nas últimas décadas, uma importância decisiva. Ela constitui hoje a própria forma da cultura. Como diz Vattimo (1991: 12), somos hoje uma «socie-

dade da comunicação generalizada», o que também quer dizer, uma sociedade de generalizada negociação. E, depois, tanto como as ideias, importa hoje o *look*; tanto como os objectivos, há que olhar ao *timing*; tanto como as propostas, não podemos descurar o *marketing*.

O *look*, o *timing*, o *marketing* — trata-se aqui do território a que os gregos chamavam retórica. Não que os gregos tenham empregue exactamente estes termos. Falaram antes de *topoi* e de *kairos*, por exemplo, ou seja, falaram das figuras de retórica e da sua utilização a propósito, num tempo oportuno, o que lhes emprestava um efeito de persuasão. A retórica é, com efeito, um domínio onde se exerce uma faculdade bem sintetizada por Aristóteles: a faculdade de considerar, em cada caso ou questão, o que é ou o que pode ser adequado à persuasão, ou seja, o que é ou o que pode ser objecto de persuasão.

Penso que não foi por acaso que os criadores da retórica foram também os inventores da democracia. Bem pelo contrário, a democracia surgiu como consequência da prática retórica, pelo facto de a palavra constituir na vida das sociedades, não apenas a única alternativa à força, como também o grande elemento constitutivo e o grande mediador da própria vida colectiva. Córax e Tísias terão composto o primeiro tratado da argumentação para repor os direitos violados por dois tiranos na Sicília do século V a. c. (Barthes, 1970: 173). Este verdadeiro mito das origens da civilização ocidental permite pensar que a argumentação é a resposta que é possível dar às catástrofes culturais: aquilo que é feito pelas palavras (pelas leis, por exemplo), só por elas pode ser desfeito (Plantin, 1996: 4-5).

Esta ideia central da retórica antiga, que fez da argumentação a resposta possível para as catástrofes culturais e que é o mito sobre que repousa a civilização ocidental, perdeu-se, entretanto, por muito tempo. Ao longo de séculos, vimos impor-se à vida colectiva um modelo assente nos axiomas de necessidade, certeza e verdade universal. A Universidade, fundada no século XIII, tempo de catedrais e de sumas, viveu e aprofundou este modelo. No entanto, agora que a era das «grandes narrativas» parece exaurida, afigura-se com maior clareza que a nossa vida colectiva, tanto no que toca aos acontecimentos, como no que respeita aos valores, releva antes da contingência, da incerteza e da plausibilidade.

Foi já no século XX, e mais propriamente dos anos cinquenta para cá, que se assistiu a uma revalorização académica da retórica e da argumentação, decorrendo desta revalorização a constituição na academia de uma miríade de áreas da comunicação. Neste processo de revalorização da retórica e da argumentação foram fundamentais o *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, de Chaïm Perelman e Olbrechts-Tyteca, assim como *The uses of argument*, de Stephen Toulmin, obras que datam de 1958. Embora provenientes de horizontes teóricos diferentes e escritas em esti-

los distintos, ambas procuram no processo argumentativo um meio de fundar uma racionalidade específica, que se exerce nas práticas humanas.

A retórica problematológica de Michel Meyer insere-se nesta tradição, embora consista numa significativa revisão da «nova retórica» de Perelman. São três os pressupostos fundamentais da sua problematologia: 1) a razão não tem como unidade fundamental a proposição, o juízo, mas o problema, pelo que a lógica e a retórica se subordinam ao questionamento; b) não é o signo, nem a frase, nem o enunciado, a unidade fundamental da linguagem, mas sim o par questão/resposta, pelo que o uso da linguagem é sempre função dele; c) a linguagem é argumentativa: pela sua natureza e função, ela é uma remissão para questões (Meyer, 1988, 1991 a, 1991 b).

Talvez haja que contrapor a Meyer, no entanto, que a plenitude da comunicação não se confunde com o par questão/resposta, mas que, pelo contrário, se trata de um fenómeno de intricação semântica muito mais íntima. A comunicação extravasa a existência da clausura do circuito da comunicação no binómio emissor e receptor, o qual por sua vez se torna também emissor. É que a mensagem procede de uma dupla fonte, embora seja parte de um único discurso (Jacques, 1987: 199).

A retórica problematológica confronta-se, pois, com duas dificuldades. 1) Confronta-se com *a ilusão da hegemonia do sujeito falante*, ao confundir o titular da iniciativa semântica com quem dá a voz ao acto de fala. É que a iniciativa semântica é partilhada, enquanto que a voz emana de uma única fonte. A mensagem é pronunciada entre nós (somos *nós* que dizemos), embora possa ser só eu a falar. 2) Confronta-se também com *a ilusão da alternância questão/resposta*, ao confinar-se ao vaivém da emissão verbal. A linearidade dos signos da linguagem não tem que ser imposta à comunicação. A proliferação da linguagem, que lhe confere um carácter insobreponível, não tem nada que ser transferida para a proposição.

Hoje em dia, no entanto, os estudos da argumentação exploram, entre vários outros caminhos, a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein, e a teoria dos actos de fala de Austin, de um modo geral na versão dada por Searle a esta teoria. Quer isto dizer que vamos encontrar a pesquisa sobre a argumentação associada agora à pragmática, uma disciplina que analisa o uso dos enunciados, tendo em conta os seus contextos. Estas abordagens tornaram possível o estudo das argumentações da vida quotidiana ou comum¹.

Das várias direcções teóricas ligadas à pragmática, destaco a pragmática linguística integrada na língua, de Jean-Claude Anscombre e

¹ Sobre a variedade de caminhos tomados hoje pela teoria argumentativa, veja-se o número 16 da revista *Comunicação e Sociedade* (2009), que conta, entre outros textos, com artigos de: Christian Plantin, Ruth Amossy, Wayne Brockriede, Jean Goodwin, e Rui Grácio.

Oswald Ducrot; a pragmática sociológica, de Pierre Bourdieu; a pragmática filosófica do agir comunicacional, de Jürgen Habermas; a semiótica transcendental, de Karl-Otto Apel; e a semiótica do primado transcendental da relação interlocutiva, de Francis Jacques².

Retomo, entretanto, a questão da actualidade da comunicação persuasiva. Num tempo em que as evidências vacilam e soçobram, não sendo mais a evidência a norma da racionalidade, entendo que é a concepção argumentativa da linguagem, de Michel Meyer a Oswald Ducrot e de Jürgen Habermas a Pierre Bourdieu, por muito distintos que sejam os seus propósitos e matizes, que faz acto da percepção que hoje temos do humano. Acentuando o carácter contingente, incerto e plausível da razão humana, a concepção argumentativa da linguagem contraria essa outra concepção da razão e da linguagem, fundada em evidências, uma concepção constatativa e descritiva, com os actos de pensamento a corresponderem a estados objectivos do mundo e com o conhecimento daí decorrente a estabelecer o necessário, o certo e o verdadeiro.

Em termos argumentativos, a linguagem não é objectiva, ou seja, não espelha o mundo, não aponta para um referente, seja ele sujeito ou objecto. A linguagem, em termos argumentativos, é intencional e interpretativa, consiste apenas em indicar um sentido, em colocar as coisas em certa perspectiva, em as orientar e em orientar a relação de um locutor com um alocutário. Na comunicação persuasiva joga-se, deste modo, o humano tal como o percebemos, contingente e incerto, embora animado de possibilidades.

A linguagem e o poder

Nos termos que temos vindo a propor, o humano não é uma figura plana e cheia. São antes as figuras da dobra, da prega, do requebro e da conca-vidade, que por um lado o identificam, e que por outro assinalam o seu carácter viscoso, sinuoso, titubeante e labiríntico. Nestas circunstâncias, sendo viscosa a trama do humano e inesperados os efeitos da acção individual e colectiva, as trajectórias individuais e os processos sociais têm sempre uma parte de sombra, enfim, uma parte de opacidade e engano.

Centremo-nos na Universidade. Na última década, assistimos nas Universidades públicas do país à instalação e entronização de procedimentos correctivos e ortopédicos, que certificam no ensino e na investigação rotinas e conformidades, eficiências e utilidades, que esquadrinham o quoti-

² Desenvolvi cada uma destas perspectivas na obra *A Linguagem, a Verdade e o Poder* (2002: 77-102; e 154-178).

diano académico e o envolvem numa sisudez que gela com saber positivo e administrativo o mais tímido sopro de vida e de imaginação. Por sua vez, na governação das Universidades, os modelos «gerencialistas e economicistas» levaram a melhor sobre os «modelos colegiais clássicos» (Ruão, 2008: 15). Além disso, à medida que se assumiram «orientações de gestão próximas do modelo privado», a identidade universitária adquiriu «um formato mais instrumental» e a comunicação tornou-se cada vez mais «controlada para produzir efeitos estratégicos» (Ruão, 2008, v)³.

Controlar a comunicação para produzir efeitos estratégicos é hoje, com efeito, a tarefa dos Gabinetes de Imprensa das Universidades, também denominados Gabinetes de Comunicação e Imagem, que são dispositivos aparelhados para administrar no espaço público as políticas das Universidades. Deste ponto de vista, a comunicação, e dentro desta a comunicação persuasiva, não é, de modo nenhum, uma modesta actividade do pensamento, erguida para reparar as catástrofes culturais. É antes um fortim, qual razão armada de baionetas, e um abraço de urso, que frustram quaisquer ideias que ainda pudessem subsistir sobre a inocência da linguagem e a mudez do poder.

O meu ponto de partida é, então, neste trecho, o da imbricação da linguagem com o poder, que o mesmo é dizer da ciência e da pedagogia, que são linguagens, por um lado, e poder, por outro. Quer isto dizer que o belo ideal de inspiração habermasiano, que Michael Oakshott (1993: 21-34), Manuel Maria Carrilho (1993: 13-20) e Boaventura Sousa Santos (1989 e 1994) cometem à Universidade, de fazer sua missão e destino a linguagem participativa, dialógica, cooperativa, conversacional, a procura dos universais da comunicação, não justifica qualquer entusiasmo, nem sobretudo a confiança que porventura bem gostaríamos de poder atribuir-lhe.

Em 1968, a revista *Análise Social*, do Gabinete de Investigação Social, hoje Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, publicou dois «números especiais», um número duplo e um número triplo, ambos sobre «A Universidade na vida portuguesa». Num testemunho dado sobre as origens das Ciências Sociais em Portugal, escrito vinte anos depois, para o número 100 da revista *Análise Social*, escreveu Sedas Nunes que estes trabalhos sobre a Universidade tinham chegado no melhor momento, uma vez que estava para breve a “reforma Veiga Simão”. Em 1969, a mesma revista publicou um extenso artigo de intervenção de Sedas Nunes, em co-autoria com Miller Guerra, com o título «A crise da Universidade em Portugal – Reflexões e sugestões». Três anos mais tarde,

³ Generalizo para as Universidades públicas do país as conclusões a que Teresa Ruão chegou sobre a Universidade do Minho na tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, que defendeu em Setembro de 2008.

em 1972, a mesma revista publicou, ainda, um artigo de Sedas Nunes sobre «A universidade no sistema de ensino português»⁴.

Estes trabalhos constituem o mais exaustivo e sólido estudo acerca das Universidades e da sua população docente e discente, efectuado em Portugal durante o Estado Novo. Mas surpreendem-me algumas considerações feitas, a propósito, pelo saudoso Professor Sedas Nunes. «Reuniu-se nesses volumes, diz o Professor, um imponente acervo de investigações e artigos de intervenção que [...] nunca mais permitiria a quem quer que fosse, Ministro ou não, que quisesse escusar-se a enfrentar os problemas universitários e a tomar decisões, alegar, como de costume, que 'era preciso estudar o assunto'» (Sedas Nunes, 1988: 29). De facto, conclui Sedas Nunes, «praticamente tudo ali estava estudado»: as estruturas e o funcionamento interno das Universidades, as suas mudanças em múltiplos aspectos, as suas articulações com a estrutura social do país, enfim a transformação da massa estudantil numa força social e política (*Ibidem*).

Existe em Sedas Nunes um gosto de totalização a que não é certamente estranho o seu longo convívio com Hegel e Marx, como chegou a ser apanágio de todo o bom católico «progressista», para utilizar uma expressão datada dos anos 60/70. Estas considerações projectam também na ciência um desígnio redentor, que hoje parece bem falacioso. Mas existe igualmente, nas palavras de Sedas Nunes, um forte sentido do concreto e a consciência de uma permanente responsabilidade cívica. Coisa curiosa, no entanto: praticamente tudo estava estudado sobre a Universidade e as soluções propostas eram moderadas (*Ibid.*: 31); Sedas Nunes não queria nenhuma revolução, mas tão-só reformas. Ironia do tempo: por essa altura, «os professores não queriam ouvir falar de reformas, e aos estudantes apenas interessava a revolução» (*Ibidem*). Tudo estava praticamente estudado (expressão formidável!), e no entanto a análise meticulosa e as propostas moderadas não impediram a revolução.

A revolução fez-se e a Universidade deveio outra. Não aquela que tinha sido sonhada por Sedas Nunes. Para dar um exemplo, lembro que Sedas Nunes se batia pela existência da licenciatura em Sociologia apenas em duas ou três Universidades do país, tolerando, «com um pouco de criatividade e de imaginação», a existência de pós-graduações nas outras Universidades (*Ibid.*: 47). Vemos, assim, como é certamente mais prudente contrapor propósitos mais modestos ao gosto de totalização e a uma ideia redentora de ciência.

⁴ Em 1970, com o título *O problema político da Universidade*, Adérito Sedas Nunes publicou, nas Edições D. Quixote, uma colectânea de textos, seus e de outras personalidades (por exemplo, Veiga Simão, Miller Guerra, Pinto Machado, Aguiar e Silva; Paulo Cunha, Sebastião Lima Rego), que sintetiza o debate que em finais dos anos sessenta ocorreu na sociedade portuguesa.

Hoje, todo o sistema de ensino, Universidades incluídas, volta a provocar em nós um profundo desconforto. Se nos cingirmos às Universidades, pode parecer que o sobressalto decorre por inteiro do processo de Bolonha, o que todavia não é exactamente o caso. Já há quase duas décadas, muito antes de se imaginar Bolonha e o impacto que viria a ter no Ensino Superior, a revista do *Expresso* se referia ao mal-estar académico, num dossiê intitulado «A geração de 94», uma geração que Vicente Jorge Silva, por essa altura, também apelidou de «geração rasca». E caracterizava assim o mal-estar da época: «Depois da contestação universitária, eis que explode a revolta do secundário. Espontânea, brutal e desenquadrada de partidos e associações» (Silva, 1994).

A revolta estudantil, na Universidade e no Secundário, ilustrava um dos problemas da nossa modernidade, o da *diluição do sentido de cidadania*. A este problema aludiu também Eduardo Prado Coelho numa crónica que, por esses dias, escreveu para o jornal *Público*. «Há uma manifestação indiferença dos cidadãos em relação a uma regular participação política», escrevia Prado Coelho. «E o que existe são apenas explosões sociais muito violentas e irracionais relativamente desenquadradas em termos de organismos tradicionais, e que desaparecem com a mesma arbitrariedade com que apareceram» (Prado Coelho, 1994).

Mas o problema da nossa modernidade não se esgota na diluição do sentido de cidadania. A revolta estudantil de há quase duas décadas ilustrava um outro problema, como, aliás, o ilustram hoje os ventos contrários da atonia e da acomodação. Refiro-me ao *individualismo*. «Enquanto os nossos antepassados se sentiam enquadrados numa ordem cósmica que dava um sentido e uma hierarquia às suas existências», escrevia então Prado Coelho, «nós hoje vivemos inteiramente sós e desgarrados no interior de um mundo que se desencantou aos nossos olhos» (*Ibidem*).

O diagnóstico era exacto, o mundo desencantara-se aos nossos olhos. Ou seja, já não temos uma visão finalista e teleológica da história. Pelo declínio dos grandes ideais sistémicos do universalismo e do globalismo, caiu a ideia de uma racionalidade central da história. E não havendo um sentido preciso para a história, deixou de haver causas colectivas que suscitem «heróis», isto é, causas colectivas que suscitem uma prática militante, uma ética de «partisan». E, deste modo, os jovens que então se manifestavam nas ruas, no melhor dos casos faziam-no festivamente e batiam-se por causas corporativas, tribais (o que não é o mesmo que causas colectivas), ou então limitavam-se a realizar performances de grosseira, agressão e brutalidade.

Mas além da diluição do sentido da cidadania e da irrupção do individualismo, podemos ainda apontar como problema da nossa modernidade a

hegemonia da razão instrumental, ou por outra, a hegemonia do paradigma epistemológico que conduziu à racionalidade técnica e ao economicismo. Estou a pensar especificamente nas Ciências Sociais e Humanas, porque também elas têm vacilado e sucumbido, perante a racionalidade técnica e o economicismo. Tem sido esse, aliás, o paradigma dominante nas ciências.

Na nossa modernidade, que é a era da comunicação generalizada (a era dos *mass-media*, e também das redes sociais), a realidade universitária viu, com efeito, «as preocupações da produtividade, da responsabilidade financeira e da gestão estratégica» suplantarem «os valores da autonomia e do serviço público» (Ruão, 2008: 15). A Universidade reflecte assim, também ela, o desconforto da nossa modernidade. Mais, se olharmos bem o seu modo de funcionamento, podemos mesmo dizer que a Universidade concorre grandemente para este mal-estar societal. Numa escala superior a qualquer outra instituição, a Universidade fez seu o mito fundador da nossa sociedade liberal, sociedade de livre circulação de pessoas e de saberes, em que se promete a uma multidão de indivíduos, inapelavelmente condenada ao esquecimento e ao anonimato, *a redenção pelo talento e pelo mérito*. Acenando com essa redenção mirífica, a Universidade exacerba o individualismo, não deixando de condenar multidões à mais radical impotência.

Por outro lado, a Universidade concorre também, mais que qualquer outra instituição, para o triunfo da razão instrumental⁵. Gostaria neste contexto de glosar uma historieta contada por Michel Foucault (1971), no livro *L'ordre du discours*, que ilustra bem o mito sobre que assenta o nosso estilo de vida, e que funciona inteirinho portas adentro da Universidade. No dealbar do século XVII, o shogun ouviu dizer que a supremacia dos europeus no tocante à navegação, ao comércio, à política, à arte militar, se devia ao conhecimento da matemática. Daí a querer lançar mão a um saber tão precioso foi um passo. Como lhe tinham falado de um marinheiro inglês que possuía o segredo de tão maravilhosos discursos, mandou-o chamar ao seu palácio e prendeu-o. A sós com ele, aprendeu matemática, com as lições necessárias. Assim, pôde manter o poder e morrer de velho. No entanto, apenas no século XIX é que houve matemática no Japão. É de salientar que nada tem de inocente a referência que é feita nesta historieta à matemática. Ela está aqui por todas as linguagens formais, que servem a razão técnica, a razão instrumental. E a historieta glorifica-a, fazendo-a triunfar.

⁵ É na exacta medida em que ajuda a eternizar a falácia de que o talento e o mérito constituem a chave que concretiza as nossas expectativas de realização pessoal e social que a Universidade contribui para a diluição do sentido da cidadania, aprofunda a nossa melancolia, e dá azo, nalguns casos, ao surgimento de sentimentos de agressividade.

Mas a história não acaba aqui. Há nela um segundo cenário, este europeu. Conta-se então que o marinheiro inglês, Will Adams de seu nome, foi autodidacta, um carpinteiro de profissão. Por ter trabalhado num estaleiro naval, aprendeu geometria. E remata então Foucault (1971: 39-40): a lição da história é a de que «ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia a comunicação universal do conhecimento, o intercâmbio infinito e livre dos discursos».

Aqui está um tema que, todavia, não resiste à análise. A interacção e a comunicação são figuras positivas que jogam no interior de sistemas complexos de restrição, exclusão, limitação e controle do discurso. Assim a *citação* e o *comentário*. Assim a *doutrina* e os *modelos*, afinal de contas a *teoria* e a *metodologia*. Assim também as *disciplinas científicas*. Assim o *ritual*. E o discurso universitário, seja o discurso pedagógico, seja o discurso científico, é um discurso de comentário e de citação, de teoria e de metodologia, um discurso de área disciplinar, enfim, um discurso ritualizado⁶.

Portanto, na ordem do saber não entra quem quer: entra quem pode e quem tem o poder de impor a recepção daquilo que diz. E não há mérito nem talento que valham à multidão de indivíduos, inapelavelmente condenada à impotência mais radical, na Universidade e fora dela. O destino dialógico da Universidade, que alguns cometem à Universidade, não pode deixar, pois, de ser confrontado com este ponto de interrogação, que dá expressão a uma dúvida radical.

A esperança universitária e o seu abastardamento

Ao abandonarmos hoje a logossfera pela porta da electrónica e dos hipermédia, configurando uma sociedade do conhecimento universal, a ser instaurada pelas novas tecnologias da informação, é de um sonho antigo que falamos, o sonho que fez a modernidade. Mas não podemos deixar de pensar no que foi feito deste sonho — um sonho que com o tempo se converteu em assombração. É verdade, o sonho de modernidade desorbitou e nos nossos dias passou a esgazear-nos.

O espírito que anima este novo mundo da “sociedade da comunicação generalizada” (Vattimo, 1991: 12) — o nosso mundo — é, sem mais, o mesmo espírito que na Idade Média propulsa as universidades e que nos séculos XVII e XVIII anima o paradigma científico (Fidalgo, 1996: 37-47). Dir-se-á que o espírito de modernidade irradia hoje por todo o universo como uma bem-aventurança, ao ser soprado pelos novos meios de comunicação e de

⁶ Cf. Foucault (1971: 40-47), que se refere, noutro contexto, a estes sistemas de restrição, exclusão, limitação e controle da palavra.

informação. As novas tecnologias da informação projectariam numa escala global o espírito da circulação de ideias, saberes e pessoas, o espírito totalmente livre, que universaliza o conhecimento. Mas pode dizer-se, igualmente, que era já esse mesmo espírito que corria livremente nas universidades medievais e nas academias do iluminismo. Estamos a falar de um mesmo espírito de modernidade, um espírito animado por uma mesma ideia de tempo histórico, um tempo comandado pelo princípio escatológico⁷.

O espírito da modernidade é, pois, a historicidade; e a escatologia, que comanda esta ideia de um tempo histórico, é a razão da esperança. Dando conta da experiência de um sujeito diminuído pela imperfeição e pela insuficiência, a escatologia profetiza, todavia, que uma tal experiência acabará no final dos tempos, com o regresso à casa do Pai, ao significante pleno, sendo o mal superado e a morte destruída.

A história da modernidade é a história do cristianismo, uma vez que é no cristianismo que encontramos a origem do pensamento escatológico. O imaginário moderno do tempo é, com efeito, fundado pela utopia cristã, uma esperança tornada possível pelo princípio escatológico, tornada possível pela ideia de emancipação, superação e redenção. A razão moderna, razão escatológica, realiza-se na experiência de um dia termos pecado e na esperança de virmos a ser libertados, qualquer que seja a nossa condição, homem livre, escravo, mulher, estrangeiro, emigrante. O exercício moderno da razão tem no *perdão* a sua ética⁸.

Podem parecer excessivamente cristã esta caracterização da historicidade. Mas o que é um facto é que a modernidade laica mantém este dispositivo temporal, o de “uma grande narrativa” (Lyotard, 1979) que promete a reconciliação do sujeito consigo mesmo e com o seu semelhante. O Iluminismo, o Romantismo, o Marxismo, e hoje a Cibercultura, têm o mesmo conceito de historicidade que o Cristianismo. Laicizaram, é certo, o princípio escatológico, mas mantiveram-no. Em todas estas «grandes narrativas» um mito das origens estabelece a história sobre um passado imemorial. E a relação plena e inteira sonhada no começo constitui-se como a promessa de um fim último. O imaginário moderno vive neste círculo hermenêutico: projecta a sua legitimidade para diante, mas funda-a numa origem per-

⁷ É de François Lyotard (1993: 90) a ideia de que o imaginário moderno da historicidade é comandado pelo princípio escatológico.

⁸ Retomando uma clássica formulação de Karl Löwith em *O Sentido da História*, Michel Maffesoli identifica a história da modernidade com a história do cristianismo e remete para Santo Agostinho a origem do pensamento escatológico (Maffesoli, 1998: 39-40, por exemplo). Penso, no entanto, que as formas escatológicas, as formas utópicas e esperançosas, projectadas pela *Cidade de Deus*, prolongam uma tradição que se inicia três séculos antes com Paulo de Tarso (o São Paulo do Novo Testamento), uma tradição que compatibiliza a tradição clássica pagã com a escatologia cristã.

dida. Neste sentido, a escatologia, que nos promete a redenção, vai a par da arqueologia, que nos garante um regresso à casa paterna.

Estou a pensar na lei de Deus do paraíso cristão, e também na lei da Natureza do direito natural fantasmado por Rousseau, e ainda na sociedade sem classes imaginada por Engels no princípio dos tempos, antes da família, da propriedade privada e do Estado. Estou finalmente a pensar naquilo que na Cibercultura ressoa a Jardim do Éden e a Torre de Babel, quero dizer, a árvore do conhecimento universal e a comunicação universal desse mesmo conhecimento.

Sonhando com a universalização do conhecimento, e também com a universalização da comunidade científica, o imaginário universitário foi um imaginário moderno desde a sua origem medieval. As figuras que desde o início mobilizam a universidade são as figuras de emancipação e de superação histórica. Ao sonhar com a universalização do conhecimento, e também com a universalização da sua transmissão, a universidade apresenta-se-nos assim, logo na origem, como uma forma escatológica, uma forma utópica e esperançosa de encarar o tempo.

O sonho que a Universidade configura no século XIII supõe que a vida dos homens se organize como uma história de sentido, realizando a promessa da relação plena e inteira que havia sido sonhada num começo imemorial. Nesse tempo de catedrais, com longilíneas agulhas de pedra a demandarem os céus, a cultura era toda a verdade da Universidade. Hoje, no entanto, quem é que pede cultura ao ensino e à investigação? Exige-se-lhes qualidade, e quer-se que toda a qualidade seja de utilidade. Ensino e ciência que não sejam úteis parecem definitivamente condenados. De um ponto de vista ético, é sem dúvida uma alteração considerável.

Na sociedade da informação que é a nossa, a Universidade age, de facto, cada vez mais, como um qualquer meio de comunicação social. Também para a imprensa houve um tempo em que a veracidade de uma notícia era todo o seu valor. Hoje, todavia, o chefe de redacção ou o director de um jornal já não exigem que uma informação seja verdadeira. Querem é que ela seja interessante. Se não for interessante, não é útil. E se não tem utilidade, não vale a pena publicá-la.

Vivemos um tempo em que só parece justificável socialmente aquilo que é eficaz, aquilo que é instrumental, aquilo que, numa palavra, serve os desígnios de uma razão pragmática. Toda a gente sofre hoje desta convicção generalizada de ter direito a tudo: ao respeito, à expressão, ao diploma, ao emprego, ao êxito social. E é à Escola, designadamente à Universidade, que é cometida a tarefa de travar esta luta, e de assim garantir a realização deste sonho: uma promessa de sucesso, *sendo todo o sucesso ganhar, e ganhar sempre.*

Para dar conta do seu comportamento no mercado, para dar conta da sua eficácia, o ensino superior entendeu mergulhar em intrincados processos de auto-avaliação, interna e externa. *Aos cursos* pergunta-lhes insistentemente pelo destino dos seus licenciados. *Aos docentes* obriga-os, de forma organizada e sistemática, a dar conta de um sem número de empecilhos académicos, que a «supervisão pedagógica» e a «prestação de contas» justificam. *Aos investigadores* impõe-lhes uma taxa de produção científica e projecta alinhá-los num *ranking* de irradiação académica, medida esta pelos «impact factors» das revistas científicas em que publicam. *Aos alunos* pede-lhes o controlo do desempenho dos seus professores, não vão estes abrandar no interesse pelo pedagogismo e pelo didactismo, em benefício da actividade crítica e científica.

Servindo o mercado como único senhor e obedecendo às exigências da competitividade, como se a razão liberal fosse hoje o verdadeiro tribunal que julga da qualidade académica, a Universidade acabou por se descen- trar e passou a funcionar sobre eixos de sentido que não são os seus, fazendo da esquizofrenia o seu estado permanente⁹.

O insucesso escolar deixou entretanto de ser do aluno e passou a ser da própria instituição, que entendeu negar-se a si mesma. E a Universidade nega-se a si mesma ao organizar consultas regulares para registar a opinião que os alunos têm dos seus professores e dos programas das disciplinas leccionadas. A Universidade nega-se a si mesma, quando por todo o lado e sempre quer é comunicar, quer é escutar, quer é pedagogia e supervisão, esquecendo a sua obrigação de ensinar.

É verdade que a Universidade não promove já suficientemente uma desejada mobilidade social, sendo neste sentido cada vez mais limitado o seu contributo para a democratização do país; é verdade também que o discurso científico é hoje um discurso entre outros, tendo deixado de poder erigir-se em tribunal da razão; é verdade ainda que o ensino superior se mostra incapaz de responder à pressão crescente das exigências sociais (Santos, 1994 a: 163-201).

Num tempo arredio às imaterialidades, tempo de escassez, «sem rocha, cabo ou cais» (Sophia), a Universidade já dificilmente é essa outra linguagem, que desfaz as aparências e nos ilumina. Numa paisagem de ruínas, onde deuses e homens perderam o esplendor, a Universidade é cada

⁹ No Relatório que o *Collège de France* elaborou em 1985, a pedido do Presidente da República Francesa, com “propostas para o ensino do futuro”, é expressamente dito: “O ensino deveria mobilizar todos os meios de combater a visão monista da ‘inteligência’, que leva a hierarquizar as diferentes formas de realização das capacidades em relação a uma delas, devendo assim multiplicar as formas de excelência cultural socialmente reconhecidas” (*Collège de France/Pierre Bourdieu*, 1987: 105). Este Relatório do *Collège de France* refere-se ao “monismo da inteligência”. Eu acentuo o actual monismo da “qualidade de utilidade”, que hoje se sobrepôs, na Universidade, a quaisquer outras formas de excelência académica.

vez menos um exercício de memória e uma reserva de afectos. A Universidade tem dificuldade em figurar o sonho e a abertura do mundo.

Tendo perdido a centralidade, a Universidade viu nos últimos anos crescer sobre si a pressão social. E, assarapantada, resigna-se a que os alunos deixem de ser alunos (com a obrigação de aprender) e passem a ser idolatrados como ‘juventude’; assarapantada, aceita que a cultura e a investigação se rendam ao culto da tecnologia e do futuro enquanto tais; assarapantada, mobiliza-se atrás de uma ideia equivocada de sucesso.

Quer isto dizer que *o ensino* se atola no pedagogismo, uma coisa mole, sem ‘corpo’ real, sem o tempo do ‘outro’, sem exigência ética; quer isto dizer também que *a investigação* deposita no mercado e na competição todas as esperanças de redenção, sucumbindo ao sistema; quer isto dizer ainda que *o serviço à comunidade* é muitas vezes um mero pragmatismo, uma pressa indecorosa, um fazer sua a convicção generalizada de que temos direito a tudo e de que tudo tem um preço.

E, no entanto, a meu ver, a Universidade não pode ceder; a Universidade não pode resignar-se a que as políticas académicas se confinem a estratégias de gestão e as necessidades do crescimento se acomodem a respostas de carácter exclusivamente tecno-instrumental. É tarefa da Universidade *aprender e ensinar a ver*, e também *aprender e ensinar a pensar*. Aprender e ensinar *a ver*, ou seja: habituar os olhos à calma, à paciência, deixar que as coisas se aproximem de nós; aprender a adiar o juízo, a rodear e a abarcar o caso particular a partir de todos os lados (Nietzsche, 1988: 67). E aprender e ensinar *a pensar*, quero eu dizer, aprender e ensinar uma técnica, um plano de estudos, uma vontade de mestria, — que o pensar deve ser aprendido como é aprendido o dançar, *como* uma espécie de dança... (*Ibid.*: 57-58).

A melancolia

Assente nas ideias de continuidade, causalidade e progresso ininterrupto, a razão histórica foi elaborada pelo Cristianismo, laicizada depois pelo Iluminismo e é reutilizada hoje pela Cibercultura. Assim constituída, e a acreditarmos em Nietzsche, tornou-se uma «doença», que nos impede o acesso à temporalidade, ou seja, que nos impede a apreensão do mundo como experiência¹⁰.

Esta doença, que Nietzsche já havia diagnosticado na *Segunda Intempestiva*, tem vindo a acentuar-se com o desenvolvimento dos *media*. A

¹⁰ A modernidade, que Nietzsche configura como “doença histórica” e como época em que nada chega à “maturidade”, inspira o tema de Benjamin sobre a modernidade como época do declínio da experiência. Cf., por exemplo, Benjamin (1992: 28): “a experiência está em crise e assim continuará indefinidamente”.

actualidade, o que está «in actu», têm-na transformado os *media* em *fait-divers*. Estéril superfície do novo, o *fait-divers* define a actualidade de acordo com a ilusão historicista, que faz da história uma perpétua actualização, para a qual temos cada vez menos tempo.

Sobretudo com a explosão da técnica, o nosso tempo acelerou, e nós fomos alienados da nossa condição propriamente histórica. O objectivo passou a ser o mercado e o que nos está a acontecer é o controlo tecnológico e a mobilização acelerada para o mercado. Gostaria de retomar neste passo o texto de Heidegger sobre a técnica, escrito em 1954, várias vezes convocado neste ensaio. Debruçando-se sobre a natureza da técnica, Heidegger (2002: 13-15) relembra a tradição aristotélica para assinalar que a técnica supõe uma *causa materialis*, uma *causa formalis*, uma *causa finalis* e uma *causa efficiens*. E dá como exemplo a fabricação de um cálice, que supõe um material, por exemplo a prata — *causa materialis*; que supõe também uma forma, por exemplo a figura de uma taça — *causa formalis*; que supõe ainda um fim, por exemplo o culto — *causa finalis*; e que, finalmente, supõe um artesão (o ourives), que produz o efeito, fazendo o cálice — *causa efficiens*. Acontece, todavia, que na era da técnica (uma modernidade de “de meios sens fins”, como adverte Agamben), a *causa finalis* desaparece, deixa de constituir uma causalidade (*Ibid.*: 14), e a *causa efficiens* muda de natureza. Do que se trata agora não é do artesão, como faz notar Heidegger, mas «da eficácia e da eficiência de um fazer» (*Ibidem*), ou seja, da utilidade social no processo de produção. Pode então dizer-se que a *causa efficiens* exige operatividade e eficácia; a *causa efficiens* já não é o ourives, mas um efeito do mercado, uma mercadoria.

Transpondo para o sistema de ensino universitário a leitura de Heidegger, pode dizer-se que o cidadão, culto e formado numa área do saber, toma o lugar do cálice. Neste caso, os alunos são o material (*causa materialis*); a graduação, seja licenciatura, mestrado ou doutoramento, constitui a forma (*causa formalis*); o cidadão esclarecido, crítico, participativo e com sentido de comunidade, é o culto que deve ser prestado (*a causa finalis*); o professor é o artesão, que faz o licenciado, o mestre ou o doutor (*causa efficiens*). No entanto, com a mobilização tecnológica e as necessidades do mercado, a *causa efficiens* já mal contempla professores e os alunos não passam de mercadoria. Uns e outros são mobilizados tecnologicamente para o mercado, sendo entretanto desarticulados como cidadãos e acantonados na corporação ou na tribo, que tomou o lugar da comunidade. Exige-se-lhes que andem em mobilidade, de país em país e de Universidade em Universidade. Impõe-se-lhes que sejam competitivos e empreendedores, que promovam o auto-emprego ou o emprego em geral, por exemplo através de *spin off*. E quer-se que sejam performantes. Entretanto,

cresce a multidão de bolsiros de doutoramento e pós-doutoramento, cujo percurso académico é o de andarem de congresso em congresso, de revista científica em revista científica, de projecto de investigação em projecto de investigação, à procura de um lugar cimeiro num *ranking* qualquer; e outra coisa não é de esperar dos seus defuntos professores¹¹.

«Crise da experiência», portanto — foi esse o diagnóstico feito em tempos por Walter Benjamin, e é esse também o diagnóstico feito mais recentemente por Giorgio Agamben (2000: 20). E, com efeito, vivemos hoje anestesiados, sendo cada vez menor o nosso «compromisso com a época e com as ideias que a motivam» (Benjamin, 1993: 490). Alienados da nossa condição propriamente histórica e chafurdando, sem esperança, num quotidiano transformado na sua ruidosa transcrição mediática, o nosso tempo parece no entanto viver feliz, reconfortado no regaço das tecnologias, dos *media* e dos centros comerciais, um regaço que lhe proporciona viagens tranquilas e aventuras sem risco, que lhes proporciona, enfim, uma experiência estética fantástica ao reino da mercadoria, um reino de consumo, evasão e exotismo.

A acreditarmos no poeta Paul Celan (1996: 46), vários acentos convêm ao tempo: o agudo da actualidade, o grave da historicidade e o circunflexo da eternidade — o circunflexo que é um sinal de expansão. É meu entendimento, no entanto, que o tempo perdeu nos nossos dias todos os seus acentos. A historicidade, o *acento grave do tempo*, o acento da nossa responsabilidade pelo nosso estado e pelo estado do mundo, é hoje uma “doença”. A actualidade, o *acento agudo do tempo*, têm-na transformado os *media* em *fait-divers*. E depois, o eterno, o *acento circunflexo* que expande o tempo, é apenas um fragmento mais na enxurrada em que vão, rio abaixo, todos os nomes que nos falavam da invariância de uma presença plena (de um fundamento): essência, substância, sujeito, consciência, existência, Deus, homem, transcendência...

A melancolia diz o «mal» deste tempo, um tempo com os acentos em falta, ou seja, um tempo que não é finalizado por nenhum horizonte de redenção. Sofrendo deste mal do tempo, também a Universidade é melancólica. Com o mercado — o mercado financeiro e o mercado de trabalho — a ribombar fantasticamente por cima da sua cabeça, a Universidade chega de trambo-lhão ao *plateau* da notícia, sem todavia nos reservar qualquer esperança. A notícia que hoje se agita na Universidade é a da ideologia comercial: as universidades são empresas; a educação são serviços; o ensino e a investigação são oportunidades de negócios; os professores são profissionais de serviços ou consultores; os alunos são clientes. E tudo aquilo que nos é dado a mastigar, qual pastilha elástica simbólica ou gulodice de contrabando, é a pro-

¹¹ Sobre a “destruição da Universidade”, já Michel Henry (1987) havia escrito *La barbarie*. E, mais recentemente, Jean-Pierre Goff (1999) escreveu *La barbarie douce*, contra “a modernização cega das empresas e da escola”.

messa de um improvável êxito social: notícia é então a excelência dos cursos e dos professores, medida a excelência com meia dúzia de indicadores de uma pauta de produtividade, mas sem pensamento, notícia são os índices de procura de uma determinada instituição e as notas de entrada na Universidade; notícia são as taxas de sucesso escolar e de empregabilidade dos antigos alunos. Eu diria com as palavras cáusticas do poeta Alexandre O'Neill (2001: 261) que, de tanta notícia, é o corrupio da notícia: «Notícia é devoração! Aí vai ela pela goela que há-de engolir tudo e todos! Aí vai ela, lá foi ela! Nem trabalho de moela retém notícia... Notícia sem coração!»

Repito, é o corrupio da notícia, e é também a recitação de um mesmo conto. Já o sabemos, no entanto, toda a narrativa mítica é melancólica, ela apenas levanta voo onde o real está em falta ou abre brechas. Como bem observou Giorgio Agamben (1995), este é um tempo de “meios sem fins”. E por ser um tempo de meios sem fins, nada mais natural que também a Universidade viva, sem esperança, em sofrimento de finalidade.

A Universidade no corrupio da notícia

É de corrupio da notícia e de recitação de um mesmo conto que nos fala ainda a aplicação da ideia do *marketing* ao sistema de ensino. Vemos vingar hoje na Universidade a ideia de apenas colocarmos no mercado produtos com forte probabilidade de serem comprados. Acontece, no entanto, que uma vez convertido o ensino em comércio, os professores, agora reciclados como profissionais de serviços e consultores, ficam subordinados às escolhas e às decisões dos directores comerciais, ou seja, aos directores das Escolas e Faculdades, que são quem centraliza a direcção de um tal comércio. A avaliação do produto, o seu «perfil», é determinada a partir de cima, segundo critérios burocráticos, dependentes das leis do mercado, do comércio e do *marketing*, e também da sua visibilidade mediática. Em consequência, são eliminados impiedosamente os projectos de ensino considerados mais «frágeis», aqueles que se destinam a grupos demasiado restritos de consumidores¹².

¹² Será que diante do “novo paradigma da democratização e massificação” do ensino superior, só nos resta sujeitarmo-nos às palavras de ordem “just in time” e “just for you”, que definitivamente se impõem à lógica do “just in case”? Partindo do princípio de que “muitos conteúdos cognitivos transmitidos [pela Escola] se revelam desnecessários ao longo de toda a carreira profissional dos graduados” (e seria essa a lógica do “just in case”), a única coisa que doravante importaria fazer seria “oferecer aos formandos programas educacionais” que correspondessem “às suas reais necessidades pessoais e profissionais no momento de formação”. E uma vez adoptada a ideia do “just in time”, cumprir-se-ia, naturalmente, a lógica do “just for you”, ou seja, os estudantes poderiam, nestas circunstâncias, “seleccionar, de forma criteriosa, os percursos de formação” que melhor se ajustassem às suas aptências e capacidades. Veja-se, neste sentido, Sérgio Machado dos Santos (2000 e 2001).

E a mesma coisa se passa com a maior parte dos projectos de investigação fundamental, com aqueles projectos que não respondem exclusivamente a necessidades sociais práticas, nem reflectem apenas a pressa indecorosa de que temos direito a tudo e de que tudo tem um preço. Aliás, as editoras não querem ouvir falar da publicação de projectos de investigação fundamental, receando não ter leitores. E a Fundação para a Ciência e a Tecnologia não lhes é menos hostil, em nome de uma sociedade civil, que por certo não compreenderia o financiamento daquilo que não tem utilidade social¹³.

É verdade, há muito que a Universidade passou a ser pensada para alunos médios. E a esta opção estratégica corresponde a ideia de professores igualmente medianos. Talvez radique aí, aliás, a razão da sistemática campanha de desvalorização do pensamento nas instituições de ensino superior. A ideia de índice de produtividade e a permanente chamada ao pedagogismo burocratizam e infantilizam os professores. Uma e outra ideia traduzem uma concepção sensaborona da «excelência» e da «qualidade». Uma e outra não têm a mais pequena grandeza: não têm exigência ética, nem o rosto nem a razão de professores e alunos. O que aí é estimulado são as sensibilidades medianas, que permanecem ligadas a valores tradicionais indiscutíveis, sejam eles éticos, morais, narrativos, pedagógicos e científicos, repetindo até à exaustão aquilo que, sem resistência, é admitido por todos.

Pensado para alunos e professores médios, também na sala de aula o ensino superior se torna, entretanto, melancólico: nenhuma gravidade, nenhuma preocupação pelo estado a que chegámos; uma cada vez mais acentuada impossibilidade para intervir no curso dos acontecimentos; e o pensamento de cócoras, em adejo vão de pássaro desplumado.

Uma aula, hoje, já não é um exercício do olhar. Dificilmente alguma coisa nela exercita os olhos para a calma, dificilmente alguma coisa nela agiliza para um passo de dança. Um aula, hoje, deve contar com marcações regulares, uma espécie de soluções narrativas, com sucessivas rajadas

¹³ No último capítulo de *Tempos Cruzados. Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, espécie de posfácio a um livro que constitui a sua dissertação de doutoramento, Augusto Santos Silva (1994) fala dos condicionalismos institucionais que marcaram a elaboração da sua tese. O seu testemunho não deixa dúvidas sobre as linhas com que, de um modo geral, se cose a instituição que entre nós tutela a ciência e a investigação. Santos Silva reporta-se a um período de tempo que se estende de 1987 a 1991 e diz o seguinte: “A conjuntura institucional em que trabalhei foi crescentemente marcada [...] pelo menosprezo pela investigação nas ciências sociais e humanas, como em geral, pela investigação fundamental”, que na miopia dominante é inaplicável (Santos Silva, 1994: 532). É também entendimento meu que “o nosso trabalho merece mais do que a espécie de mendicância sofisticada a que nos condenam” (*Ibid.*: 531). Mas receio bem que seja nossa sina, hoje em dia, bramar contra portas que definitivamente vemos serem-nos fechadas.

de acetatos e *slides*. E também pode passar pela conexão a uma espécie de sistema de rega automática, gota-a-gota, com a voz do professor dobrada em fundo pelas imagens de um *powerpoint*. Nas salas de aula generalizou-se o estilo comercial, num caso o estilo do *spot*, noutro o do filme de promoção, modos distintos para um mesmo objectivo: a busca da comunicação imediata e a proposta de um sentido à maior velocidade. As aulas não podem, de facto, desmerecer na comparação com o ritmo da comunicação publicitária. Dir-se-ia que exercitar o olhar para a calma e agilizar o pensamento para um ritmo de dança, tornam uma aula lenta, aborrecida, para a qual já não há paciência.

Afunda-se o pensamento, e com ele, é o próprio ideal académico que se afunda. Ou seja, afunda-se a Universidade a golpes de melancolia. Pela minha parte, todavia, gostaria de contrapor à melancolia, a essa sereia estética que se satisfaz em diletantismo descomprometido, o critério ético do desassossego crítico. Ou seja, vejo a Universidade como um lugar de liberdade irrestrita, como o lugar de uma democracia a vir¹⁴. Acima de tudo, a Universidade encarna para mim um princípio de resistência crítica e uma força de dissidência, comandados ambos por aquilo a que Jacques Derrida (2001: 21) chama «uma justiça do pensamento». Penso que é essa, aliás, a missão da Universidade. Cabe-lhe, como finalidade última, a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura do pensamento, ou seja, cabe-lhe fazer do ensino e da ciência uma ideia, sem a qual o presente é uma pura forma de onde se ausentou toda a potência.

¹⁴ Glosso neste ponto a tese de Jacques Derrida (2001), proposta há uma década num ensaio, significativamente intitulado: *L'Université sans Condition*.

IV. IMAGINÁRIO SOCIAL E *MEDIA*

1 O TRÁGICO NA MODERNIDADE

A tolerância zero e o risco zero

A modernidade vive hoje assombrada pelo fantasma da assepsia social. Daí as campanhas da «tolerância zero» face ao tabaco, ao álcool, à droga e ao banditismo, urbano e suburbano. Daí as operações nacionais para o banimento da pobreza. E as mobilizações globais para a erradicação do terrorismo. É o fantasma da assepsia social que nos embala na fantasia do «risco zero»: segurança e bem-estar plenos, nas estradas, nos campos e nas cidades, na vida de todos os dias. «Beijar uma mulher que fuma é como beijar um cinzeiro». «Se conduzir, não beba». «Não à droga, sim à vida». «Mais esquadras e mais polícias». «Sexo seguro». «Liberdade dura-doura». Tudo operações de caça ao animal que vive no humano, exorcismos para enxotar as sombras (medos e angústias) que possuem o corpo individual e colectivo.

A tolerância zero e o risco zero dão conta do «íntimo terror», para utilizar uma figura lyotardiana (Lyotard, 1993: 171-184), de uma ordem pragmática e civilizada, uma ordem que sonha com o sucesso e fecha um condomínio para o fruir à vontade. Este fantasma é hoje metaforizado na perfeição pelo centro comercial. Cidade da ordem, cidade asséptica, cidade opulenta, cidade de iguais, cidade jovem e de sedução, reverberante de luz, sem excluídos, o centro comercial realiza a nossa modernidade como racionalidade tecnológica e como experiência estética — razão e emoção vão de mãos dadas, elas que são as duas grandes estilizações do moderno (Miranda, 1994).

Além do «íntimo terror» que percorre a nossa cidade e a ensombra, o nosso ideal democrático sofre hoje a provação de um aborrecimento letal. Poder-se-ia pensar que tendo nós deixado de morrer de fome, o nosso mundo rejubilaria em «liberdade livre», como canta o verso de Rimbaud. Puro engano, o facto de termos deixado de morrer de fome, resultou apenas em termos passado a morrer de tédio. A nossa condição moderna não tem o andar pesado das botas cardadas, nem respira a ar de chumbo de nenhuma «pax romana». Hoje não parece constituir ameaça para o Ocidente o rolo compressor de nenhuma razão armada de baionetas. Em lado nenhum ocorre a intimação à ordem, a não ser nas paragens sombrias do fundamentalismo islâmico. Não há intimação à ordem nas coisas do pensamento, nem nas coisas do sentimento e dos costumes, e isto apesar da Sida e de outros apertos bem contemporâneos e bem perturbadores. O

positivismo da razão é proclamado fora de lei, ou então um erro. Por ele dobram os sinos incansavelmente, a ponto de podermos dizer que *O Erro de Descartes* de António Damásio (1994) e a *Emotional Intelligence* (1995) de Daniel Goleman são neste contexto apenas umas pequenas badaladas, talvez um pequeno Toque das Trindades, sobre o passamento da razão.

Fundado no contrato livremente consentido, o ideal democrático permitiu o sonho de uma sociedade governada em nome do bem, do justo e do verdadeiro. Simplesmente o sonho dessa ordem civilizada, feita de segurança e bem-estar, faz-se agora pagar pela certeza de morrermos de pasmo. A mesma cidade que exorciza os seus medos e angústias em aventuras previsíveis e sem risco, fustigando sombras diante da televisão e em centros comerciais, agoniza de aborrecimento num quotidiano higienizado e atola-se no indiferentismo e absentismo políticos.

Walter Benjamin (1992: 28), nos anos trinta, falava já da «crise da experiência» que contaminava a nossa modernidade. Via-a então como uma consequência catastrófica da Guerra Mundial. Mais perto de nós, Giorgio Agamben fala da impossibilidade em que nos encontramos hoje de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica. É essa impossibilidade que «torna insuportável o nosso quotidiano» (Agamben, 2000: 20). Apesar de reconfortada por uma calda de emoções, de produção mediática e tecnológica, que dá pelo nome de transparência comunicacional, mas que administra «terror sem horror, comoção sem emoção, compaixão sem paixão», como escreve Teresa Cruz (1999.: 111-112), a cidade vive hoje anestesiada, sem «nenhuma espécie de compromisso com a época e com as ideias que a motivam» (Benjamin, 1993: 590), chafurdando sem esperança num quotidiano transformado pelos *media* na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante, que o nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele.

Por vezes, um pouco à maneira de Rosa Luxemburgo, ainda se ouve falar da filosofia alemã, do sonho americano, do pensamento francês e do ponto de vista inglês. E também se ouve dizer que o «espírito» de tal povo foi por um tempo depositário e testemunho da Ideia fundadora. Lyotard (1993: 172-173) lembrando a invocação feita em Atenas, Filadélfia e Paris da ideia de liberdade, do mesmo modo que em Roma e Londres se invocou a ideia de paz imperial, e em Berlim e Tóquio a ideia de raça salvadora, concluiu que estas figuras tinham uma vocação de combate, remetiam para conflitos de ideias, mobilizando e organizando as forças disponíveis numa determinada área geográfica e demográfica. E logo acrescentou que nestas figuras se tecia e testava já o sistema mais apto para o crescimento, o sistema que melhor se prestava a uma mobilização geral das forças disponíveis. Também Ernest Jünger ao explicar, em 1920,

o sucesso dos Aliados na Guerra contra o Império alemão, reconheceu que uma comunidade de cidadãos que se julgavam livres se prestava melhor para a «mobilização total» do que o corpo dos súbditos de Guilherme II. E de facto, olhadas as coisas agora, quase setenta anos volvidos sobre a II Guerra Mundial e mais de vinte sobre a Guerra Fria, o diagnóstico de Jünger não poderia afigurar-se mais verdadeiro. Passando por cima de vários milénios a tentar e a experimentar toda a espécie de organização da comunidade, a democracia neoliberal triunfa em todas as frentes. O que quer dizer que «a história humana foi apenas a selecção natural pela competição, precisamente pela competição, da forma mais eficaz de todas as formas de organização da comunidade», diz ainda Lyotard (1993: 173).

E assim chegamos ao mundo raso da troca total, que é o mundo no seu estado presente. É pelo facto de ser eficaz que a democracia neoliberal tem prestígio e faz autoridade. O consenso procede desta evidência. É a este mundo, neste estado, mundo democrático neoliberal, que nós consentimos. O sociólogo francês Michel Maffesoli costuma ilustrar este estado de espírito, com uma frase de efeito: «Le monde c'est du caca, il faut vivre avec ça».

A deserção do espírito

No mundo raso da troca total, nada se furta ao consenso, que é um outro nome do mercado, nada se furta, pois, à competição e ao ganho. Ou seja, nada se furta ao sucesso, sendo todo o sucesso ganhar. Nem mesmo o livre agir, seja criação, acto de amor ou convicção. É que da mesma forma que a moeda é fetichizada como equivalente geral de toda a mercadoria (bens, corpos e almas), é agora fetichizada a opinião como equivalente geral do livre agir (criação, acto de amor e convicção). Vergado o livre agir à opinião, que o invertebraliza, é vê-lo passar pela corrida infernal à transparência comunicacional. Também a criação, o acto de amor e a convicção têm que ser de sucesso, ou seja, têm que ter audiência, têm que se abismar no mundo raso da troca total.

Neste abastardamento do ideal democrático vê Michel de Certeau (1980: 22-23) a deserção do Espírito. É paradoxal mas bem sugestiva a analogia que estabelece entre a nossa condição moderna e a antiga condição dos judeus no tempo em que Jerusalém foi vencida pelos Babilónios. A cidade vivia o drama da deportação, mas aqueles que haviam sido poupados viam-se como uma elite, por permanecerem junto aos muros sagrados. O profeta Ezequiel, que é «um hábil construtor de uma língua da imaginação», dá-nos dessa deserção do espírito uma «visão», que tem

hoje um sentido diferente, mas que é de igual modo terrível. O profeta vê o carro quatro vezes querubínico da «glória» de Jahvé elevar-se acima do Templo e abandonar a cidade (Ezequiel, cap. 10-11). O espírito desertava. A arquitectura das instituições esvaziava-se de sentido, e aqueles que as ocupavam apenas mantinham pedras, um solo e apetrechos— uma bem falaciosa maneira de possuir o espírito. Para Ezequiel, a invisível razão de ser do seu povo havia deixado esta terra e tomado o caminho do exílio.

Alguma coisa de análogo acontece connosco, diz Michel de Certeau. Produz-se um exílio no nosso ideal democrático. As nossas instituições parecem abandonadas precisamente por aqueles que julgam garantir a verdade e a justiça só pelo facto de as ocuparem. Emigra também a adesão dos cidadãos. Muitas vezes com espanto e com protesto. Mas de um modo geral sem barulho, tal uma água que se esgueira por entre os dedos da mão. O próprio espírito que animava a representação do nosso ideal democrático abandona-nos. Não desapareceu, emigrou, foi para longe das estruturas democráticas, convertidas pela partida do espírito em desoladores espectáculos ou em liturgias da ausência. São assim hoje, por exemplo, os debates parlamentares e as campanhas eleitorais. Se porventura os importantes líderes de partidos e de sindicatos vêm protestar, mãos levantadas ao céu, contra um tempo desprovido de virtudes, o problema não está, segundo a imagem do profeta, em não existir um «espírito». Está simplesmente em já não habitar neles. Não é que o espírito falte; falta-lhes é a eles.

A dissociação entre o ideal democrático e aqueles que deixaram de o habitar rasga lentamente o tecido da nossa cultura. Uma espécie de irracionalidade colectiva multiplica nas instituições os homens exilados do espírito — exilados afinal da única coisa que tornaria credíveis os seus poderes. Emigra o espírito, emigra a adesão dos cidadãos. Vence o indiferentismo e o absentismo.

A política como estratégia de gestão

Como desforra perversa do «íntimo terror» de uma cidade rendida ao fantasma da assepsia social e também como desforra perversa do aborrecimento letal em que a mesma cidade agoniza, instala-se nela uma insurreição latente, o terrorismo, guerras tribais de toda a espécie, crenças arcaicas, integristas e fanatismos das mais variadas origens e obediências. Um não-sei-quê de bárbaro, primitivo, sanguinário, enfim, de não-racional, empesta-nos o ar. E a sua presença incita-nos a reflectir sobre o facto de uma coisa poder ser verdadeira, sem que todavia seja boa, bela ou justa. Esta questão ocupou Max Weber, no momento em que era

implantada a ordem racional moderna. Mas sobre ela já havia meditado Nietzsche, e antes dele Baudelaire, nas suas *Fleurs du Mal*. Às «flores do mal» do nosso tempo, que são legião e que realizam esse «verdadeiro» que não é bom, nem belo nem justo, chama Michel Maffesoli (2000: 166) o «regresso do trágico». Incluindo «sombras e luzes, generosidades e torpezas», o trágico, que toma a vida na sua inteireza, constituiria, na longa duração, o fundamento da cultura popular.

Os mais diversos imaginários, toda a espécie de crença, identidades religiosas, sentimentos de pertença comunitária e outros fenómenos emocionais, contaminam o conjunto do corpo social, furtando-se todavia à lógica mecânica e finalista de um social dominado pela razão instrumental. Ruanda, Zaire, Nigéria, ex-Jugoslávia, Kosovo, Timor Loro Sae, Palestina, Afeganistão, Iraque — sempre os mesmos massacres, carnificinas, terrorismos suicidários. Diante da irrupção destas paixões identitárias e destas emoções tribais, o que é que pode, no entanto, a proposta de um ideal democrático? Diante dos mitos ancestrais que alimentam as comunidades locais e nacionais, é ainda eficaz a resposta dos valores universalistas produzidos pelos nossos sistemas filosóficos dos séculos XVIII e XIX?

Higienizada e morrendo de aborrecimento, a nossa modernidade vê, entretanto, as políticas esgotarem-se em estratégias de gestão e as guerras confinarem-se a operações policiais. Para o Ocidente, o Afeganistão e o Iraque não são, aliás, outra coisa: operação de higienização, ou seja, estratégia de gestão e operação policial. Veja-se, neste sentido, a esclarecedora polémica a respeito dos presos afegãos da ilha cubana de Guantánamo. A diplomacia americana chegou a colocar a questão de os presos afegãos não serem considerados prisioneiros de guerra, com estatuto, dignidade e direitos reconhecidos pela Convenção de Genebra. É que não há dúvida sobre o que fazer com bandos armados, o mais que eles podem exigir é a intervenção da polícia.

Não resisto neste ponto a convocar um delicioso trecho de Bragança de Miranda, retirado do seu livro *Política e Modernidade*. Está ele a páginas tantas (Miranda, 1997: 13) a falar da ideia de política como «acção livre de muitos e desejavelmente de todos», quando tem necessidade de se demarcar da *Realpolitik*, uma política que vive a assombração permanente de uma razão pragmática. E lembra a propósito o *Ricardo III* de Shakespeare, onde, no estado de urgência (no caso era a guerra) toda a estática dos atributos e das qualidades era abolida, passando os combatentes a serem todos iguais. Os *happy few* de então eram os companheiros de luta. Os *happy few* de agora são os que governam o egoísmo dos atributos, dos médicos contra os odontologistas brasileiros, dos magistrados contra os professores universitários, dos nortenhos contra os sulistas,

dos portistas contra os benfiquistas, dos portugueses contra os africanos e os imigrantes do Leste, dos católicos contra os IURD, dos regionalistas contra os anti-regionalistas. A guerra, que para Shakespeare era o melhor sinal do estado de urgência, passa a guerra da distribuição... do orçamento. A nova forma de guerra é, de facto, cada vez mais caso de polícia, uma vez que a nossa situação de urgência tende a esgotar-se em conflitos entre egoísmos de interesses; exactamente nisto, em egoísmos de interesses, ou seja, em distribuição do orçamento. Não admira, assim, que a política se confunda com a «arte» de governar, ou por outras palavras, como a arte de poucos suscitarem permanentemente o “mistério da obediência” de muitos, como fala La Boétie.

Nesta nova forma de guerra, que é apenas caso de polícia, uma vez que a situação de urgência não passa de conflitos entre egoísmos de interesses, não se procura desautorizar ninguém. Apenas se procura forçar o adversário a negociar a sua integração no sistema, segundo as regras. Tem sido sempre assim. Foi-o, por exemplo, com Arafat e os Palestinianos, com o IRA e os Irlandeses do Norte, com a ETA e os Bascos.

É verdade que neste jogo pode levantar-se a dúvida sobre o que é que os miseráveis têm que possa ser negociado. Estou a pensar nos Países do Terceiro Mundo. Pascal tinha todavia toda a razão ao ironizar que «ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si» (*apud* Benjamin, 1992: 45). Assim acontece, de facto, com os países pobres. Deixando atrás de si a sua dívida, podem sempre negociar o endividamento. É também essa a lição a tirar da crise financeira que assola o Ocidente, muito particularmente a Grécia, a Irlanda e Portugal, estados que se viram obrigados a vender as suas dívidas.

Fria, calculista, desapaixonada, não sentindo o calor, embora a todo o tempo uma euforia libidinal e retórica, uma calda de emoções de produção mediática e tecnológica, a sobreaqueça e a comande do exterior, a política esgota-se, pois, em estratégia de gestão e em operação policial. Entretanto, cavando a deserção do espírito, não se cansa de galgar terreno socialmente um mundo raso de imaterialidades, raso pelo alastramento da razão pragmática que nos invertebraliza.

Os *media* e a razão pragmática

Retomo a figura lyotardiana do «íntimo terror». É verdade que a razão pragmática em que consiste o mercado e o consenso «não permite a paz». Mas «garante a segurança e o crescimento, através da competição, e é quanto lhe basta». A razão pragmática serve-se da competição como de

um único meio, porque não tem outros. A natureza deste mundo, mundo raso de imaterialidades, mundo da troca total, prevê a revisão, mas não admite a subversão. Cada vez mais o radicalismo é aí um abencerragem, e também o é qualquer inconformismo. «Em política, a alternância é uma regra, mas a alternativa está excluída» (Lyotard, 1993: 171). E veja-se a Cimeira do Ambiente de Quioto no Japão, que ocorreu em 1997: nada de subverter a lógica da segurança e do desenvolvimento do sistema, o que quer dizer, nada de subverter o sistema de produção industrial que envenena o planeta, nada de subverter a lógica da globalização imposta pelo capitalismo hegemónico. Revisão, moralidades, humanismo, vá que não vá. Alternativas, subversão da lógica do sistema, alteração do nosso estilo de vida, cuidado com isso. Daí que em Quioto a alegria tenha sido grande por termos diminuído de 6% a 8% a nossa razão de veneno.

Penso que este mundo, um mundo raso de imaterialidades, um mundo de troca total, não tem apenas o favor dos *media*, como é comum dizer-se. Pelo contrário, num mundo em que o importante é a vitória, o sucesso, ganhar sempre, os meios de comunicação social, e acima de todos eles a televisão, são o seu instrumento privilegiado, são o instrumento que o sistema de sucesso encontrou para se dar em exibição e se reproduzir.

Relembro a SIC dos anos do seu apogeu¹. Por certo o canal mais emblemático da nossa condição democrática, a SIC constituiu, anos a fio, um verdadeiro ícone do «capitalismo imperialista liberal», como poderia dizer um marxista, se porventura o marxismo não tivesse morrido, passe a ironia. Feita de mercado, competição, consenso, consulta popular, sondagens, feita de debate e de transparência comunicacional, foi este canal até data recente uma infatigável dobadoira da alternância e da revisão de sucesso. Nada lhe escapava da política à religião e ao direito, da vida pública à vida privada e aos sentimentos, do sofrimento à morte, em tempo real e em tempo virtual, em tempo ficcional e na ficção de todos os tempos.

A legitimidade deste mundo da troca total repousa no facto de se auto-construir, revendo-se continuamente em todos os domínios, integrando as estratégias de sucesso, e suscitando mesmo divergências, diferenças, disparidades, que todavia devem processar-se no respeito pelas regras do desacordo (Lyotard, 1993: 172). Auto-construindo-se, este mundo raso de imaterialidades vai-se tornando cada vez mais complexo. E à força de tão grande complexidade, chega a poder controlar e explorar as energias que antes eram meramente dissipativas, puro desperdício, porque «naturais» ou

¹ A SIC ascendeu à liderança das audiências em 1995, com programas emblemáticos como a *Praça Pública* e *Noite da Má Língua*. Perdeu a liderança para a TVI, que alcança o top das audiências em Setembro de 2000, com o “reality show” *Big Brother*.

«humanas» (*Ibidem*). Alguém dizia que a saúde é o silêncio dos órgãos. A saúde do sistema abafa os barulhos, ou seja, a subversão e as alternativas. Daí que emoção e prazer só se for segundo as regras da transparência.

Volto a relemburar a SIC dos seus tempos áureos. O exemplo que apresento é o *reality show* «All you need is love». Até há pouco tempo, o amor e a paixão enquanto sentimentos naturais e humanos o mais que podiam fazer de um homem, se quisermos pensar num caso limite, era levá-lo a estoirar os miolos, numa fragorosa confirmação, aliás, do seu desperdício. Pensando em termos tradicionais, é um desperdício a energia que se consome em pura perda. «Louca da casa», como da imaginação disseram Descartes e Malebranche, havia era que cingi-la com o abraço de urso da razão. Mas agora o caso muda de figura. O amor e a paixão passam a ter utilidade, deixam de ser energia desperdiçada, ao integrarem a estratégia de sucesso da guerra de audiências de uma estação televisiva. Ou seja, à semelhança do que acontece com a criação e a convicção, também o amor e a paixão passam, pela competição, a servir o mercado e o consenso, os quais, já o referi, funcionam pela lei do debate e da transparência.

Vi nas eleições autárquicas de 2001 um cartaz absolutamente admirável deste ponto de vista. Em Amares, concelho do distrito de Braga, um dos concorrentes à Autarquia anunciou a sua candidatura deste modo surpreendente: «Amizade para todos». Ora, é verdade que nós somos amigos dos animais. Aqui, sim, é legítima a generalização hiperbólica, porque a amizade é apenas uma força de expressão, apenas um mimo ter-nurento. Mas a amizade relativa a pessoas, todos o sabemos, é um bem raro, remete para uma escolha pessoal: os amigos nós escolhemo-los, têm para nós um rosto, o que faz com que geralmente sejam poucos. E, no entanto, os cartazes da campanha política de Amares falam já de uma outra realidade, uma realidade em que os sentimentos se tornam dóceis e úteis, servindo a razão pragmática.

As operações de caça ao animal que vive no humano e os exorcismos para enxotar as sombras que possuem o corpo individual e colectivo integram o regime de uma razão pragmática, uma razão esgazeada pelo abismo do sucesso e assombrada pelo fantasma da assepsia. As campanhas da tolerância zero e do risco zero, e a encenação da aventura humana, através de viagens tranquilas ao reino da evasão, do exotismo e do fantástico, viagens essas prodigalizadas pelas tecnologias, pelos *media* e pelos centros comerciais, cavam e aprofundam o movimento de empobrecimento da experiência humana, diagnosticado por Nietzsche, Benjamin e Agamben. À comunidade falta-lhe hoje um corpo habitado por uma erótica gozosa. Faltam-lhe afectos, paixão, desejo, sentimento, efervescência, jubilação.

Quando insistimos em designar o ataque às *Twin Towers* e ao Pentá-

gono como «os acontecimentos do 11 de Setembro e as suas consequências», estamos a integrar o terrorismo no tradicional esquema histórico-político da nossa racionalidade, ou irracionalidade, finalista. A meu ver, a abstenção cívica, a sedição quotidiana e a escalada terrorista participam de uma mesma erótica funesta, espécie de reacção alérgica de um corpo social empobrecido, desenraizado, votado ao abismo da troca total num mundo raso de imaterialidades. Embora em gradações diversas, que vão da violência morna à violência bárbara, primitiva e sanguinária, do que se trata sempre é de *Eros* a deixar-se tentar e possuir por *Thanatos*.

2 TECNOLOGIA E SONHO DE HUMANIDADE

A tecnologia no castelo da cultura

Gostaria de convocar, de entrada, Dominique Wolton. Na obra *A outra globalização*, refere Wolton (2004: 43) que a comunicação e a identidade constituem, com a cultura, «o triângulo explosivo do século XXI». E a meu ver, o que torna explosivo este triângulo são as novas tecnologias, sejam as biotecnologias, sejam as tecnologias da informação.

Vou, todavia, ocupar-me exclusivamente das novas tecnologias da informação. E muito particularmente, vou debater as figurações do humano por elas projectadas, quero dizer, os sonhos de humanidade que as animam. Para o fazer, coloco-me sob a inspiração de George Steiner, que para caracterizar a cultura contemporânea escreveu, em 1971, um ensaio, que intitulou *No Castelo do Barba Azul*. Este título tem tanto de sugestivo como de inquietante. Todos nos lembramos do conto tradicional em que um tenebroso senhor, de barba azul, guardava um terrível segredo bem aferrolhado no quarto do seu castelo. Era nesse verdadeiro quarto dos horrores que escondia os cadáveres esquartejados das sucessivas mulheres com quem se casara, mas que invariavelmente assassinara.

O compositor húngaro Bella Bartok fez deste conto tradicional o libreto de uma das suas óperas. E George Steiner, logo na abertura do seu ensaio sobre a cultura contemporânea, convoca uma personagem de Bartok, querendo com ela precisar todo o sentido da viagem que quer empreender connosco. Escreve então: «Dir-se-ia que estamos, no que se refere a uma teoria da cultura, no mesmo ponto em que a Judite de Bartok quando pede para abrir a última porta para a noite» (Steiner, 1992: 5). Abrir a última porta para a noite! É isso o que faz Steiner neste ensaio, que é uma porta aberta sobre «O grande tédio» (título do primeiro capítulo); sobre «Uma temporada no Inferno» (título do segundo capítulo), sobre a «Pós-cultura» (título do terceiro capítulo).

Mas estas «notas para uma redefinição da cultura» (sub-título do ensaio de Steiner a que me refiro), qual última porta aberta para a noite do seu castelo, não significam qualquer conformismo ou submissão à noite por onde entra. Reportando-se ao «Amanhã», título do quarto e último capítulo do seu ensaio, George Steiner tem esta palavra de lucidez, ao mesmo tempo trágica e heróica: «Não podemos optar pelos sonhos da ignorância. Abriremos, penso eu, a última porta do castelo embora ela possa levar, ou talvez porque ela pode levar, a realidades que estão para além da capacidade do entendimento e controlo humanos. Fá-lo-emos com a lucidez deso-

lada, que a música de Bartok prodigiosamente nos comunica, porque abrir portas é o trágico preço da nossa identidade» (Steiner, 1992: 141).

Seguindo a sugestão de Steiner, de abrir portas no castelo da cultura, entendo que a porta do castelo que hoje há que abrir é a porta da tecnologia. E a minha proposta é exactamente essa: debater a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano. Trata-se de uma porta que não podemos deixar de abrir, uma vez que ela constitui hoje «o trágico preço da nossa identidade», como podemos dizer, retomando a fórmula de Steiner.

Penso, de facto, que o *novum* da experiência contemporânea é precisamente este, o de a *techné* se fundir com a *bíos*, acontecendo a completa imersão da técnica na história e nos corpos, com as tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimédia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, a funcionarem em nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela (Martins, 2002 a: 181-186).

A pele da cultura

Não podemos, pois, deixar de abrir esta porta do Castelo. Para retomar a fórmula de Steiner, essa porta — uma porta aberta para a noite — constitui «o preço trágico da nossa identidade». Da técnica depende hoje, com efeito, a possibilidade de delimitarmos o humano, enfim, a possibilidade de nos definirmos a nós mesmos. O nosso problema é, com efeito, o seguinte: a técnica deixou de prolongar o nosso braço; pelo contrário, ela faz o nosso braço. Mais, a técnica promete produzir-nos por inteiro. Tendo deixado de ser feita à nossa imagem e semelhança, somos nós próprios que somos feitos à imagem e semelhança da técnica. Ela aparelha a vida e os corpos, investindo-os, penetrando-os, atravessando-os, alucinando-os, ou então, anestesiando-os. A técnica tanto produz e administra a vida, como produz e administra os corpos. E ao fazer uma coisa e outra, a técnica faz bloco, cada vez mais, com a estética, quero eu dizer, com os sentidos, com as emoções, com a sensibilidade. Autores há que falam, a este propósito, da existência em nós de uma pele tecnológica, de uma pele para a afecção e a emoção. É o caso de Derrick de Kerckhove. Na obra *The Skin of Culture*, defende este autor a tese de que os *media* electrónicos são extensões não apenas do nosso sistema nervoso e do nosso corpo, mas também extensões da psicologia humana. Por sua vez, Steven Shaviro radicaliza esta tese, ao falar da «erotic life of machines». Trabalhando sobre o *videoclip* que Chris

Cunningham realizou para a canção de Björk «All is full of love», Shaviri analisa o modo como Björk se transforma num *cyborg* e como esse fantasma, esse duplo de Björk, se replica noutro *cyborg*, ou seja noutro duplo, acabando os duplos de Björk apaixonados um pelo outro.

Convoco, de novo, neste ponto, a tese proposta por Deleuze e Guattari no *Anti-Oedipe* (1972): o desejo é maquínico e a máquina é desejante, de maneira que há tantos seres vivos na máquina como máquinas nos seres vivos. Neste quarto do castelo, um quarto de horrores, de homens-máquinas, corpo, máquina e desejo fazem uma liga, que não apenas nos fascina, mas que igualmente nos inquieta.

A melancolia das narrativas tecnológicas

Gostaria de dar mais um passo portas adentro deste quarto do castelo, evocando as figuras da ruína e da utopia do corpo nas imagens tecnológicas. A ruína e a utopia do corpo são figuradas, por exemplo, nos corpos virtuais, corpos que são imagem pura, absoluta criação tecnológica, corpos aliás volatilizados pela técnica, corpos pervasivos, de total irre realidade, todos eles luz.

Entre esses corpos virtuais, encontra-se Kyoko, uma «pop star» japonesa, que existe entre o real e o virtual. Um dos *sites* que esta estrela tem na Internet faz a seguinte descrição de Kyoko: «Além de cantora, trabalha num restaurante *fast-food* de Tóquio, cidade onde os pais também têm um restaurante. Tem fãs no Japão e no mundo inteiro. Medidas: Tem 40 000 polígonos (pixels) e uma equipa de criadores que a inventam e reinventam a todo o instante» (Neto: 2005)¹.

Ora aqui está um corpo prolongado por próteses miniaturizadas, pelos pixels do computador, pela imagem que está sempre em mutação, criação e reinvenção. Kyoko é a figuração de uma verdadeira «máquina auto-poiética». Este corpo sem defeito dá-nos a possibilidade de uma identificação que rompe com as deficiências e as insuficiências de um corpo real. Uma *star* virtual não está nunca sujeita a doenças, acidentes e problemas sentimentais. A sua imagem é segura e a nossa identificação faz-se com uma perenidade e uma infinitude, vividas em imagem.

Num tempo sem Génesis nem Apocalipse, um tempo em «sofrimento de finalidade», como diria Lyotard (1993: 93), um tempo sem qualquer

¹ A figuração da ruína e da utopia do corpo nas novas tecnologias constitui o objecto de uma dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação, defendida por Mário Camarão Neto na Universidade do Minho, em 2005, com o título *Corpos em Pixels. Da ruína à utopia do pós-humano*.

promessa de redenção que o finalize, a tecnologia, neste caso Kyoko, é a escatologia que nos resta. Kyoko é uma narrativa mítica sobre a beleza, a saúde e a juventude de um corpo imperecível. Mas é uma narrativa melancólica, que diz o mal-estar em que nos encontramos relativamente ao corpo, a incomodidade de um corpo em ruína, de que permanentemente fazemos um estaleiro para dietas e exercícios de reanimação, implantes, *liftings*, limpezas e plásticas.

Gostaria de evocar igualmente aqui o imaginário futurista de um *corpus* de alguns filmes das últimas décadas do século XX. Tanto pelos seus fantasmas, como pelas inseguranças, inquietações, temores e esperanças que os animam, é possível manifestar a alma que nos constitui, ou seja, é possível manifestar as nossas esperanças mais utópicas, e também os nossos medos mais recalcados. Refiro-me, por exemplo, aos seguintes filmes: *Sleeper*, realizado por Woddy Allen em 1973; *Blade Runner*, realizado por Ridley Scott em 1982; *Strange Days*, realizado por Kathryn Begelow em 1995; a trilogia dos irmãos Wachowsky (*The Matrix*, realizado em 1999, *The Matrix Reloaded* e *The Matrix Revolutions*, ambos realizados em 2003), e *Artificial Intelligence*, realizado por Spielberg em 2001².

Em todos estes filmes acaba por se impor uma mesma conclusão, indecisa entre a saída airosa que o herói encontra para a sua vida e a irresolução dos problemas que afligem a humanidade. Ou seja, o *happy-end* da vida do herói mistura-se com a falta de soluções para os problemas colectivos. Dir-se-ia que o fantasma mais recorrente deste imaginário — um imaginário suportado pelas grandes conquistas biotecnológicas — é sem sombra de dúvida o persistente fascínio que o enigma da vida exerce sobre o espírito do Homem. Mas, em contrapartida, o criador não está de modo nenhum sossegado quanto ao risco de vir a perder o controle da sua criatura.

Todas estas narrativas filmográficas são narrativas míticas, que glosam, nas novas condições tecnológicas, o mito do Jardim do Éden. Diria, no entanto, que se trata de narrativas míticas melancólicas, que dizem o mal-estar em que nos encontramos por relação ao nosso Planeta. Sentimo-nos, com efeito, desconfortáveis diante da sua ruína, pelo que um dos fantasmas que hoje mais nos assombram é o fantasma da defesa e da preservação da natureza, o fantasma da defesa e da preservação do meio-ambiente.

A melancolia diz bem o nosso sentimento diante do real, sempre que ele nos falta ou abre brechas. Neste crepúsculo de época em ruína, a melancolia vive jungida com a narrativa mítica, essa sabedoria que hoje levanta voo, qual coruja de Minerva em Hegel, exprimindo o nosso mal-estar.

² Estes filmes constituem parte do objecto de estudo sobre que incide uma dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação, defendida por Lurdes Macedo na Universidade do Minho, em 2007, com o título: *A modernidade para além da utopia tecnológica*.

Aqui está entreaberta — apenas entreaberta — a porta do castelo que eu penso ser necessário abrir bem aberta para nos entendermos a nós próprios. Steiner falava de uma porta aberta para a noite. Quaisquer horrores que todavia a habitem não podem nunca ser-nos inteiramente estranhos. Mesmo que o preço a pagar seja trágico. É esse, com efeito, o preço da nossa identidade: as novas tecnologias são hoje, cada vez mais, uma fronteira onde se joga a possibilidade de delimitarmos o humano.

3 A NOVA ERÓTICA INTERACTIVA

A obsessão bélica e a sua realização erótica

Se em algum lugar da ficção contemporânea tem sentido falar do corpo como de um campo de batalha, o *eXistenz* de David Cronenberg é por certo esse lugar. A ligação da carne com a técnica é hoje, com efeito, uma obsessão bélica. E *eXistenz* é uma esplêndida ilustração desta situação, com a própria carne e os ossos a dispararem dentes humanos (figura 1).



Figura 1:

Ted Pikul: «Eu extraí isto... É um dente. Um dente humano».
eXistenz, David Cronenberg (1999)

Mas além de uma obsessão bélica, *eXistenz* é também uma realização erótica, onde *eros* se deixa tentar e possuir por *thanatos* o tempo todo: pela sórdida fusão de sexo e tecnologia, pela iconicidade da violência, enfim, pela psicopatologia da vida, que compreende não apenas ligações obscuras, como também ligações enigmáticas e ligações perigosas, a cuja trama não escapam crime, droga e loucura, assim como doenças transmissíveis, contaminações e epidemias (figura 2).

O argumento de *eXistenz*, da autoria do próprio Cronenberg, reata neste sentido com o *Crash* de Ballard, sendo Ballard a figura de culto, por excelência, daquilo a que José Augusto Mourão (2001: 3) chama o «paganismo tecno-erótico» e sendo *Crash* o primeiro romance pornográfico



Figura 2

Allegra Geller: «Aconteceu. Voltou connosco. Trouxemo-la do Existenz».

Ted Pikul: «Trouxemos o quê? Não entendo o que estás a dizer».

Allegra Geller: «Trouxemos a doença connosco. O meu casulo está doente».

eXistenZ, David Cronenberg (1999)

baseado na tecnologia, no dizer do próprio Ballard. Retomando o *Crash* de Ballard, o argumento de *eXistenZ* realiza o sonho inquietante de uma nova erótica, que declina a natureza fantasmática da nossa experiência, uma natureza abismada todavia por *thanatos*, com a ficção a envenenar a realidade. Nesta ficção, o sexo e a morte são cada vez mais abstractos e conceptuais, o inorgânico é cada vez mais ameaçador na sua potência e a tecnologia está prenhe de *sex-appeal*.

Dir-se-ia que o *eXistenZ* tem em negativo um conjunto de fenómenos decorrentes da funesta erótica social que caracteriza a nossa contemporaneidade¹. Olhando o *eXistenZ* é impossível não pensar nas frequentes operações de caça ao animal que vive no humano e nos exorcismos para enxotar as sombras que possuem o corpo individual e colectivo. Diria que umas e outras integram o regime de uma razão assombrada pelo fan-

¹ Entende Michel Maffesoli (1985: 176) que são «sociedades equilibradas» aquelas que integram “o instante obscuro” na vida quotidiana. Por certo o equilíbrio assim obtido permanece conflitual, mas será sempre em razão da tensão existente entre os diversos elementos de uma estrutura que esta assegura a sua continuidade (*Ibidem*).

tasma da assepsia. A meu ver, fenómenos sociais como a sedição suburbana e a escalada terrorista participam desta mesma erótica funesta, espécie de reacção alérgica de um corpo social empobrecido, desenraizado, votado ao abismo da troca total num mundo raso de imaterialidades. Embora em gradações diversas, que vão da violência morna à violência bárbara, primitiva e sanguinária, do que se trata sempre é de *eros* a deixar-se tentar e possuir por *thanatos*².

Entranhar a impureza e a abjecção

Vi *eXistenZ* em DVD. Ao filme seguem-se entrevistas ao realizador e aos dois actores principais. Ambos os actores associam o argumento do filme à relação que as novas tecnologias e os *media* têm com a psicologia humana: «interessa-me o que este tipo de jogos faz à nossa *psique*. A televisão afecta-nos, os meios de comunicação também», diz Jude Law (no filme, Ted Pikul).

A ideia de o inorgânico poder ser tão ameaçador na sua potência, a ponto de se transformar em vida, e em vida com «*sex-appeal*» (Perniola, 2004), encontramos-la no filme quando é aí questão a criação de híbridos, que tanto servem «os jogos [biotecnológicos] como as armas indetectáveis e hipoalienígenas», como refere Allegra Geller. Encontramos a mesma ameaça do inorgânico, produzido como um animal com *sex-appeal*, na larva produzida pela fertilização de ovos de anfíbios saturados de ADN sintético, larva essa que é introjectada no nosso próprio corpo como experiência a um mesmo tempo aterradora e extasiante. Esta ameaça do inorgânico é também metaforizada no filme pelos híbridos da paisagem campestre, animais de duas cabeças: animais anfíbios, meio sapo, meio salamandra, meio lagarto, animais intrigantes mas sedutores («sinal dos tempos», diz Allegra Geller para Ted Pikul, enquanto se delicia a observá-los) (figura 3).

O efeito de um estranhamento que se entranha em nós, essa ideia do entranhamento físico da estranheza, ou seja, da impureza e da viscosidade, está, por exemplo, no fantasma que não pode deixar de nos avassalar ao associarmos o anfíbio da paisagem campestre do filme aos dois cérebros que somos depois da mistura em que resulta a conexão do nosso

² Marie José Mondzain (2002: 87) fala, a este propósito, da necessidade de uma interrogação colectiva sobre o “destino político das nossas emoções”, ou seja, sobre o destino das imagens. Nota, todavia, Mondzain que este questionamento não resolve “as contradições evidentes de um mundo que parece querer defender uma figura da democracia, mas que persiste em seguir inexoravelmente a tendência para trair e depois abandonar os lugares indecíveis de um sentido partilhado” (*Ibidem*). Pensar a imagem hoje é, com efeito, “responder pelo destino da violência. Acusar a imagem da violência no momento em que o mercado do visível toma partido contra a liberdade, é fazer violência ao invisível, é abolir o lugar do outro na construção de ‘um ver em comum’” (*Ibid.*: 90).



Figura 3

Ted Pikul: «Olha para esse enorme insecto. Tem duas cabeças».

Allegra Geller: «Não é um insecto. É um anfíbio mutante. É um misto de sapo, com salamandra e lagarto. Um sinal dos tempos».

eXistenZ, David Cronenberg (1999)

corpo com a larva anfíbia. O mesmo efeito de um estranhamento que se entranha em nós, de uma repugnância e abjecção tornadas orgiásticas, é figurado pelo festim opíparo (apenas «para dias especiais», diz o *barman* do restaurante), um festim de «répteis e anfíbios que proporcionam sensações novas»: «Acho isto abjecto, mas não consigo resistir», confessa Ted Pikul a Allegra Geller, enquanto chupa os ossos e saboreia os anfíbios que lhe são servidos em caldeirada (figura 4).



Figura 4

Ted Pikul: «Ótimo! Achas isto ótimo?»

Allegra Geller: «Acho. É uma ânsia de jogar genuína».

eXistenZ, David Cronenberg (1999)

Logo de seguida, com os ossos do seu nauseabundo e orgiástico pitéu, compõe a arma com que dispara a matar sobre o sorridente e desprevenido *barman*, aterrorizando todos os clientes do restaurante.

Aqui está a nossa experiência de *eros* e *thanathos*, declinada pelo imaginário fantástico da câmara óptica de Cronenberg. Vejo um diálogo entre os dois protagonistas do filme, Allegra Geller para Ted Pikul, e imagino que possam estar a falar de amor. Ouço Allegra dizer, cheia de ilusão:

— Está «nesse estranho jogo, a única coisa que podia dar sentido à minha vida».

- «Não tens opção [a vida sem este jogo] é a jaula da tua vida que te mantém eternamente encurralado no espaço mais ínfimo. Foge da jaula!».

- «A vida real...a sensação que dá é completamente irreal».

- «Aqui não acontece nada. Estamos seguros. É enfadonho».

Digo que me pus a imaginar que este diálogo poderia ter sido mantido com verosimilhança por Allegra numa declaração de amor a Ted Pikul. Há todavia aspectos nesta declaração que poderiam parecer-nos um tanto enigmáticos e intrigantes. E, com efeito, trata-se de trechos do diálogo que Allegra Geller trava com o seu companheiro de jogo, mas não sobre o jogo do amor: Allegra fala a Ted Pikul sobre *eXistenZ*, o computador de jogo orgânico que criara. O *eXistenZ* é fundamentalmente um animal produzido pela fertilização de ovos de anfíbios saturados de ADN sintético. Como se trata de um animal, a larva («pod») tem uma medula espinal, ossos e músculos e é sensível a vírus e a outras doenças. É telecarregado por seres humanos: o corpo humano é que «são as pilhas, a energia desse organismo. O nosso corpo, o nosso sistema nervoso, o nosso metabolismo, é isso a energia», diz Allegra Geller. Uma vez telecarregado pelo corpo humano, o animal entranha-se no sistema nervoso central (inquietante e arrepiante experiência!) e arrebatava o indivíduo em viagem vertiginosa, ao mesmo tempo dentro e fora da realidade (figura 5).

Colocar em jogo a realidade

O jogo é neste filme um princípio de individuação, nos termos em que o entendem Simondon, Deleuze e Stiegler. Aplicada ao jogo orgânico e tecnológico, a figura da individuação resume a ideia de o mundo natural mineral poder ser alimentado por uma excitação: a excitação suscitada pela inversão através da qual os seres humanos são percebidos como coisas e, também ao invés, as coisas são vistas como seres vivos (Perniola, 1998: 12-13). Ou seja, a técnica produz objectos como se fossem espécies



Figura 5

Allegra Geller: «Então qual é a sensação?»

Ted Pikul: «De quê?»

Allegra Geller: «Da tua vida real. Aquela para que voltaste».

Ted Pikul: «É completamente irreal».

eXistenZ, David Cronenberg (1999)

de animais (no caso, produz mesmo animais), na interacção do homem e da matéria (que deixou de ser inorgânica para se tornar orgânica)³.

Voltemos de novo ao *eXistenZ*. Quando um indivíduo entra em jogo, o seu sistema nervoso entrosa-se com a estrutura do próprio jogo, sendo os seus lances singulares e tudo se jogando neles. É todavia frustrante vaguear sozinho no *eXistenZ*. «Sem outro jogador, é-se um mero turista», confessa Allegra⁴. E eu volto a imaginar que é sobre o amor o diálogo entre os protagonistas, um diálogo cheio de ilusão. Vejo então Ted Pikul decidir-se pela implantação de uma «bioporta». (Figura 6)

³ Sobre o processo de individuação tecnológica José Pinheiro Neves publicou *O apelo do objecto técnico. A perspectiva sociológica de Deleuze e Simondon* (2008).

⁴ A frustração de um corpo que se consome e realiza no exercício solitário e narcísico de um mero jogo tecnológico interactivo, frustra também as conjecturas autopoieticas da ligação do homem com a máquina. Como bem refere Henri Pierre Jeudy (1998: 161), “a referência ao ‘corpo como objecto de arte’ é de uma grande vacuidade”. Mas é essa vacuidade que funda “o grande jogo das ilusões estéticas” (*Ibidem*). Com efeito, “a representação do corpo como objecto de arte é fundada numa constelação de estereótipos que tanto se referem às imagens do corpo como às nossas interpretações” (*Ibid.*: 163).



Figura 6

Allegra Geller: «Liga-te a ti. Tu és a fonte de energia. O teu corpo, o teu sistema nervoso, o teu metabolismo, a tua energia. Se ficares cansado, extenuado, não funcionará capazmente». *eXistenZ*, David Cronenberg (1999)

Na ficção tradicional, talvez Pikul acoresse a comprar um ramo de flores, mobilizando-se desse modo para «revelar o invisível» e construir a realidade (do seu amor, da sua vida — a sua realidade, a única realidade, a vida como obra de arte). Mas na nova ficção, a erótica é outra. A nova narrativa não remete para nenhum lugar definido. E além da bioporta, que é uma espécie de tomada, enxertada directamente na coluna vertebral de Pikul, ao fundo das costas, há também um cordão de conexão. Uma vez conectados nem os participantes no jogo nem os espectadores saberão mais onde se encontram. Não saberão mais se se encontram no jogo, se na realidade. Nem saberão em que momento entram, nem em que momento saem. E é deste modo que o espectador, alucinado, se dá conta de que não há realidade verdadeira nem real. A palavra de novo aos protagonistas do filme:

- «Não tenho a certeza de que esta dimensão em que estamos seja real. Isto parece-me um jogo».

- «suave entrelaçamento de um sítio com outro»

- «desvanecimentos lentos, passagens difusas...»

- «Tens de jogar o jogo para saberes porque o jogas. É o futuro. Verás como a sensação é natural».

- «Sinto-me um pouco desligado da minha vida real».

Posso imaginar que isto possa ser dito do «amor», e dito por alguém cheio de ilusão. Seria verosímil, neste contexto, que um apaixonado dissesse que seria «esse estranho jogo [do amor] a única coisa que podia dar

sentido à minha vida». Mas afinal é Allegra que o diz a Pikul, nestes exactos termos, no quadro de um jogo biotecnológico. «A única coisa que podia dar sentido à minha vida!» — é esse também o jogo em que consiste a grande ilusão da interactividade: viagem vertiginosa, ao mesmo tempo dentro e fora da realidade.

Fundindo a arte com a vida, o jogo em que Allegra Geller se deleita é *ArteDeus*, com «A» e «D» maiúsculos, fazendo o jogador de Deus. E dizer Deus aqui é dizer «o Artista... o Mecânico», como refere uma personagem do filme, aliás um dos jogadores do jogo, preparando-se para o combate, à entrada do campo de batalha da carne.

Já sem as divisões tradicionais da metafísica a embaraça-lo (sujeito/objecto, presença/ausência, actividade/passividade, arte/vida), o Artista (também Mecânico) faz entrar a vida na arte. E através desta ligação estética ao mundo, cria uma única obra, cria o mundo como obra de arte (Miranda, 1998: 184).

O entusiasmo de entrar no jogo está todavia na pergunta: o que é a realidade? Até onde é que criamos a nossa realidade? Até onde é que somos personagens do nosso próprio jogo? Confrontamo-nos todo o tempo com a nossa criação, uma vez que o ser que criamos está sempre a ponto de voltar para nos assombrar. No campo de batalha do corpo, onde a própria carne e os ossos disparam dentes humanos, o filme de Cronenberg termina abruptamente, mas de um modo enigmático. São apontadas duas armas a uma personagem, porventura em jogo, mas sem que o saibamos. A personagem deixa-nos todavia confundidos ao suplicar: «Digam-me a verdade: ainda estamos em jogo?». Lembro, a este propósito, Jean Baudrillard (1996: 81): «vivemos num mundo de simulação, num mundo em que a mais alta função do signo é fazer desaparecer a realidade e mascarar ao mesmo tempo esta desapareição». Neste entendimento, a simulação já não se mede por relação a uma realidade, que todavia ela transfigurasse. Remetendo para si própria e constituindo a finalidade de si mesma, a simulação deixou de ter objecto exterior. Funcionando como uma exibição generalizada, já não é o jogo do visível e do invisível que a explica. É antes a regra de uma visibilidade infinita.

Uma questão todavia nos pode inquietar. O que é que resta do corpo, se ele já não esconde nada e passou a constituir um conglomerado de signos, se ele perdeu toda a realidade e não alimenta mais os nossos sonhos e ilusões? E o que é que sobra de nós?

4 TECNOLOGIA, CORPO E IMAGINÁRIO

O corpo humano e o imaginário que temos do corpo tornaram-se hoje um campo de intervenção das novas tecnologias. Vou procurar interrogar o sentido da produção tecnológica, tanto do corpo humano, como do seu imaginário. Insistirei no seguinte ponto de vista: a experiência contemporânea constitui-se na fusão da *techné* com a *bíos*. Esta imersão da técnica na vida é particularmente evidente com as biotecnologias e tem nos implantes, nas próteses e na engenharia genética a sua maior expressão. Podemos dizer que a tecnologia alimenta o mito do corpo perfeito e do seu prolongamento biológico para lá dos limites de uma vida. Neste sentido, a transformação do corpo — com o recurso a *piercings*, tatuagens, próteses e *chips* — não constitui apenas um registo da estética contemporânea, mas representa igualmente a vitalidade e a exuberância de um corpo apto a ser aparelhado e mobilizado tecnologicamente. (Figura 1)



Figura 1

Da esquerda para a direita: Denis Rideau, Vladimir Franz, République Thèque; Denis Rideau, Angelo; Denis Rideau, Mor. Cf. *Quasimodo 7*, “Modifications corporelles” (2003: 8, 56, 24). Uma estética contemporânea: uma nova pele e um corpo metalizado.

A ideia de um corpo perfeito e do seu prolongamento biológico estão hoje associados a um crescente domínio cibernético sobre a vida humana. Esta circunstância não pode deixar de nos fazer pensar no crescente papel da técnica na redefinição da cultura e na redefinição do humano. Falamos então de cultura técnica, e também de inteligência artificial, e, em algumas formulações mais polémicas, falamos de pós-humano.

Como suporte desta leitura, vou utilizar três *videoclips* de músicas de Björk: *Hyperballad*, *Hunter* e *All is full of love*. Fixo apenas as imagens, ignorando as letras das canções, que pouco acrescentariam a esta abordagem.

O corpo exorbitante e eufórico

A imagem tecnológica é redundante relativamente ao mundo. Nessa redundância gera-se um outro corpo (Benjamin). A nova silhueta não é a de um corpo de carne; é antes a de uma infinidade de píxeis (polígonos). Ao tomar forma, a nova imagem de corpo exorbita para um novo plano da realidade. O corpo passa, então, a fazer parte daquilo a que Vattimo (1992:14) chama «o mundo das mercadorias, das imagens, o mundo fantasmagórico dos *mass media*». Histericamente emanada do corpo (de um corpo esgazeado, entenda-se), a nova imagem do corpo é ela própria um outro corpo do mesmo corpo. Pode dizer-se que o novo corpo (corpo mercadoria e corpo fantasmático) é uma legião de corpos, constituindo a superação da referência de um organismo humano uno. Não existe, com efeito, organismo humano que não seja atravessado pela «sombra de *Diónisos*». E por essa razão, o humano não existe sem equivocidade.

A imagem de um corpo exorbitante combina, paradoxalmente, com a imagem de um corpo inanimado. A imagem de um corpo exorbitante e eufórico, excitado e excitante, a imagem de um corpo espectacular, em que não apenas consumimos a vida, mas também a consumamos, é paradoxalmente a metáfora de um corpo inanimado, um corpo sem alma, anestesiado, narcotizado, corpo congelado a viver um sono profundo. Numa glosa a Guy Debord (1992: n. 21 e 200), feita com bastante margem de liberdade, diria que a imagem de produção tecnológica resulta num crescente anestesiamento da vida, ou por outra, numa crescente congelação dissimulada do mundo. Sintetizando, e continuando a glosar Debord, o nosso tempo é um tempo congelado. Para compensar este desequilíbrio, a sociedade moderna consome a vida em imagem, em espectro, agitando-se e agigantando-se num espectáculo de pseudo-história.

O corpo tecnológico não pode, pois, garantir-nos a liberdade e a unidade com que sonhamos e que a tecnologia parece prometer-nos. É com o corpo inanimado de quem dorme um sono profundo que começa o vídeo que Michel Gondry realizou para a música *Hyperballad*. Todavia, numa sociedade do espectáculo não há melodia que nos desperte para o sonho de uma nova identidade — o espectáculo é apenas o guardião do sono que dormimos, como dizia Debord. Ou seja, tanto a lógica da identidade de Aristóteles, como a lógica da contradição dialéctica de Hegel, são hoje completamente incapazes para explicar o que se passa connosco. (Figura 2)

**Figura 2**

Hyperballad, Björk, (1996), realizado por Michel Gondry — um corpo eufórico

O corpo que se faz cópia múltipla

O corpo esgazeado, um corpo entregue à excitação e à agitação, um corpo efervescente, acelerado no vórtice da velocidade, é um corpo sem fundamento. E não tendo fundamento, é um corpo inanimado. Um corpo assim não é mais a imagem à semelhança de Deus. O corpo que se consome em imagem (que é mercadoria) e que em imagem consoma a vida (sem finalidade que não seja autotélica) perdeu a unidade e a integridade que julgamos certas. A utopia da abolição da morte pela permanência do corpo (Sicard, 2003) inventou novos corpos, num jogo quase alucinado de cópias múltiplas de um mesmo original. A própria ideia de imortalidade deixou entretanto de estar associada à ideia da permanência de um corpo singular, dado que o surgimento de um mundo de cópias tem as réplicas a confundirem-se com o inédito¹.

Sobrepondo-se à Björk inanimada, a Björk exorbitante e eufórica torna-se a hiper-balada de uma vida estilhaçada, fragmentada em milhões de

¹ Monique Sicard (2003: 235) assinala que a utopia da abolição da morte decorre da “aquisição recente da ‘imortalidade’ biológica por clonagem”, o que nos demarca brutalmente do sistema binário da reprodução sexuada.

cópias, uma vida dessorada e esvaída em simulacros do corpo original, num processo de permanente hemorragia do sentido. O espectáculo, a agitação, a excitação, a euforia, têm assim um sentido trágico e melancólico, ou seja, exprimem, por um lado, a crise da época, o seu mal-estar, mas aprofundam, por outro lado, esta crise e este mal-estar, ao tomarem-se pelo guardião de um sono profundo.

Feita clone pela imagem, Björk torna-se ser repetível, infinitamente reproduzível. Penso que as considerações de Benjamin (1992) [1936-1939] sobre a obra de arte e a sua reproduzibilidade técnica podem ser hoje transferíveis para o debate acerca do imaginário e do corpo. Revelando-se tão reproduzível como a obra de arte na sua essência, o corpo manifesta-se disponível para ser duplicado. A reprodução técnica do corpo representa um processo novo, em evolução permanente. Podemos dizer que a superação do carácter único do corpo é hoje não apenas uma forma de arte, como também uma preocupação que apaixona as massas modernas. O único elemento ausente da obra de arte reproduzida é neste corpo um elemento onnipresente: o aqui e o agora são confundidos com um dom de ubiquidade, sendo esta, por definição, senão trans-humana ou pós-humana, por certo inumana.

O corpo que abre o *videoclip* é um corpo falido, que jaz adormecido, inanimado, pela narcotização do espectáculo, ou seja, pela narcotização da excitação de si. Ei-lo que se metamorfoseia agora num ser inteiramente digital. Com uma vida electrónica, esta nova Björk, totalmente organizada pelos impulsos electrónicos das novas tecnologias da informação, é um corpo sem carne, mas com alma. É um corpo sem órgãos, mas reanimado e estimulado por emoções cibernéticas. Pode dizer-se que a nova Björk digital, controlada por *bytes* e manietada por sistemas, propõe o diagrama de um corpo a vir (Agamben, 2004). É essa a sua promessa: um corpo a vir. (Figura 3)

Uma nova pele e um imaginário melancólico

Um corpo que vem. De que é que se trata, ainda? Que natureza é a sua? Funcionando como um arquétipo do corpo ideal, o corpo desnudado de Björk é um corpo sem pele, quase transparente, aparentemente puro e sobre-humano, ou então pós-humano.

Concebida por Paul White, a brancura do *videoclip* de *Hunter* contrasta com o derrame de tinta em corpos tatuados, tecnologicamente modificados. Configurando aquilo que se assume como uma *body-art*, a prática da decoração do corpo nada tem a ver com as exigências de per-



Figura 3

Hyperballad, Björk, (1996), realizado por Michel Gondry) — um corpo que se faz cópia múltipla

feição do pensamento moderno. Pelo contrário, a decoração do corpo remete para o culto da diferença, do impuro, do insano, e mesmo da dor como uma outra face do prazer. Perversa e abjecta, esta arte visa sobretudo um efeito dramático, todavia extasiante e excitante. A afirmação de novos modelos corporais é inspirada num género de sensibilidade aparentado com os estados psicopatológicos e os êxtases místicos, e traduz a emergência de significações que exprimem o desejo de não-conformidade. Podemos dizer, com Philippe Liotard, que estas práticas estão longe de ser compreendidas como «percursos» associais; e que, muito pelo contrário, elas nos lembram o carácter cultural do corpo (Liotard, 2003: 33).

Num breve ensaio sobre as incisões, as marcas e as dores no corpo, David Le Breton (2003: 104) sugere que «a pele é um atalho caótico que conduz a uma inserção propícia à ligação social». E nós podemos dizer que tanto na pele de Björk que se metaliza, como na pele camaleão dos cultores de tatuagens, como ainda nas modificações corporais ‘pesadas’ (*heavy mods*), temos intervenções realizadas de maneira a deixar um traço sobre o corpo, investindo-o de uma linguagem multi-significante. O resultado é uma pele inteiramente nova, uma pele tecnológica, que paradoxalmente está sensorialmente disponível para a afecção e a emoção. Na obra *The Skin of Culture*, Derrick de Kerckhove (1995) defende precisamente a tese de que os *media* electrónicos são extensões não apenas do nosso sistema nervoso e do nosso corpo, mas também extensões da psicologia humana. Ou seja, há hoje uma cumplicidade profunda entre *techné* e *aísthesis* (técnica e estética), com a tecnologia a concorrer para a estetização da vida, o que quer dizer, para a conversão da vida em emoção.

O corpo é o que de mais concreto possuímos. Olhamos para ele, tocamos-lo, cuidamos dele e transformamos-lo. O corpo é a principal testemunha da nossa vida e, por essa razão, é o que existe de mais verosímil em nós... No entanto, este corpo que existe, que cresce, envelhece e morre é cada vez mais um corpo irreconhecível. Permanentemente reinventado com regimes alimentares, normalização em ginásio, plásticas, próteses de silicone, implantes de cabelo, incisões e perfurações, o corpo passou a organismo inverosímil, esgotado nos limites do suportável. Eu diria, no entanto, que na perfuração do corpo emerge um valor, associado à dor física que se sente nos implantes. Diz Philippe Liotard que «a aceitação da dor necessária à aposição de marcas funciona como certificado de autenticidade da iniciativa» (Liotard, 2003: 27). A dor participa destes rituais como um teste valorizado socialmente. Para os *bodmods* (termo criado pela contracção de «body modifications»), os limites não são da ordem da integridade, inviolabilidade ou sacralidade do corpo. As práticas dos *bodmods* inscrevem-se nos ideais que valorizam a transgressão e a exploração.

A transfiguração do humano delineia um novo imaginário. Mecanizadas e robotizadas, as novas figurações do humano respondem a um imaginário de alienação dos padrões do corpo. O extraordinário, a efervescência, a exuberância e o escândalo fundam a esfera de um espaço e de um tempo grotescos, em cujo universo, «os principais protagonistas tendem a ser sujeitos colectivos hiperbólicos e exorbitantes, que se afirmam como autênticas alegorias do mundo, da vida e da morte» (Gonçalves, 2003: 119). Neste imaginário grotesco, que procede de algum modo do cruzamento entre a *techné* e a *bíos*, predomina a ideia de intercorporalidade, de diversidade, de fragmentação do corpo, aparentemente recombinaível num infundável jogo de possibilidades. (Figura 4)



Figura 4

Hunter, Björk (1998), realizado por Paul White — a transfiguração grotesca do corpo (um corpo inverosímil) e a melancolia do imaginário tecnologizado

Emoções maquinicas

Aparelhando a vida, a técnica investe, penetra, atravessa, alucina e anestesia os corpos, sonhando produzir-nos por inteiro. Com efeito, ela tanto produz e administra a vida, como produz e administra os corpos. Reinventa a nossa própria sensibilidade, produzindo-a, administrando-a, controlando-a. A técnica produz o efeito de um espaço que se esgota em emoções, um espaço agitado, excitado e sobre-aquecido. O que ela faz com o corpo é a mistura do natural com o artificial, do orgânico com o inorgânico, no fundo, do humano com o inumano.

É este o contexto em que podemos falar do *cyborg*. Criatura de ficção científica, de engenharia electrónica e de biotecnologia, ou nas palavras de Donna Haraway (2002: 222), «organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, simultaneamente uma criatura com realidade social e uma criatura de ficção», o *cyborg* constitui-se como a suspensão da originalidade humana. É o novo centauro da vida pós-moderna, gerado na fase final da evolução tecnológica do nosso corpo. Entidade apenas semi-humana, ou trans-humana, o *cyborg* é o humano amplificado num corpo tecnologicamente modificado.

Apesar da imagem virtualmente feminina de Björk, no *videoclip* de *All is full of love*, o *cyborg* é uma entidade puramente masculina, concretizando todos os valores masculinos e machistas da competição — a lei do mais forte, enfim, a infatigabilidade do homem-máquina performante e conquistador. «O imaginário do *cyborg* é um condensado do imaginário americano, obcecado pelo culto da *performance*, mas é também o produto de uma separação maquinica do mundo entre os bons e os maus, o bem e o mal» (Grugier, 2003: 227).

Diz Teresa Cruz que o *cyborg* é um revelador das feridas da experiência contemporânea (Cruz, 2000). Podemos dizer também que ele está no limiar da utopia mecânica. O *cyborg* manietta fabrilmente o homem, mas, ao mesmo tempo, é uma máquina afectuosamente gerida pelo próprio homem. Trata-se de um corpo sem carne, mas com alma, com emoção. Este novo ser que se apresenta como um corpo modificado, reinventado, e como uma maneira de reescrever o texto de todos os corpos dominados, explorados, naturalizados, tem na sensação e na emoção a sua essência.

No *Manifesto Cyborg*, Donna Haraway (2002) conclui que o *cyborg* autoriza o advento da mistura e da confusão generalizada de géneros, a extinção das fronteiras corporais habituais, a abertura à multiplicidade e à indeterminação. Mutante tecno-biológico, o *cyborg* suspende as dualidades homem/mulher, bem/mal e corpo/alma. Existe, no entanto, no *cyborg* uma nova afecção que intriga a natureza da identidade. O *video-*

clip de Chris Cunningham apresenta-nos um enlace entre dois *cyborgs*, entre dois duplos, dois fantasmas de Björk, que encenam o prelúdio de um acto sexual. Pode dizer-se, neste contexto, que a redescoberta da sensualidade, do carácter da sedução, do mistério do amor e a recriação da atracção e do desejo são o sonho inesperado da fusão da técnica e da vida. Relembramos Deleuze, que em tempos assinalou ser o desejo maquínico e a máquina desejante, de maneira que existem tantos seres vivos na máquina como máquinas nos seres vivos.

Uma questão, todavia, se nos coloca: será o *cyborg* uma desfiguração do humano, ou por outras palavras, uma figuração do inumano, ou será, pelo contrário, uma figuração do mundo a vir? Já o assinalei, o *cyborg* é um corpo híbrido, um corpo que mistura o orgânico e o inorgânico, a *bios* e a *techné*. Nestas circunstâncias, diria que o *cyborg* expõe uma visão do mundo a vir. Mais do que a desfiguração do humano, vejo na conexão da máquina com o homem a figuração de um pós-humano, que não apenas nos fascina mas que igualmente nos inquieta. E o que é mais perturbador nestas máquinas, diria com as palavras de Teresa Cruz (2000: 139), «é vermos nelas uma possibilidade, uma viabilidade de nós mesmos». (Figura 5)

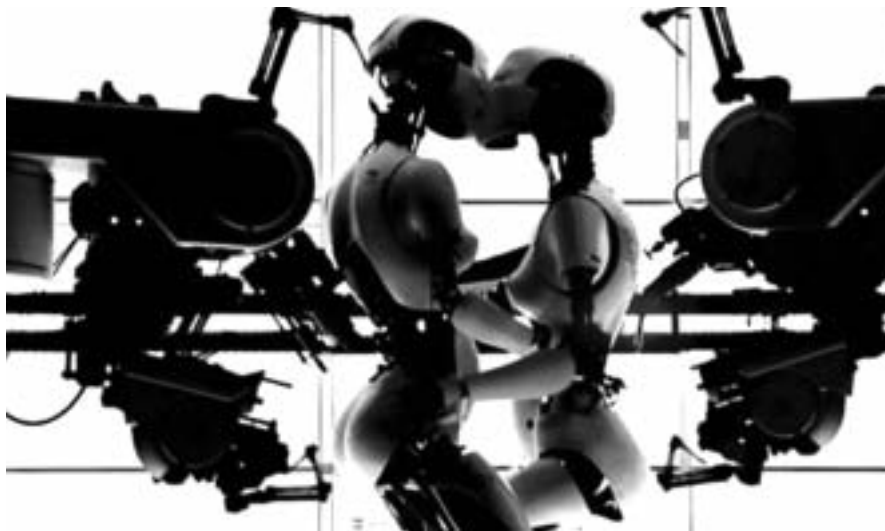


Figura 5

All is full of love, Björk (1999), realizado por Chris Cunningham — figurações do inumano ou desfigurações do humano?

5 UM IMAGINÁRIO DE TEMPO DE CRISE

O trágico, o barroco e o grotesco

O actual mal-estar de civilização, que compreende ameaças, medos e riscos, e é declinado pelos temas da crise e do fim, remete para um imaginário de «formas trágicas, barrocas e grotescas» (Gonçalves, 2009), um imaginário que exprime a condição humana, uma vida que não conhece sossego, porque, como assinalai, não lhe é dado fundamento seguro, território conhecido, ou identidade estável¹.

O trágico é uma figura que normalmente vemos associada à literatura — é uma forma literária. *O barroco* é uma figura que assinala um movimento e um momento da história da arte ocidental. *O grotesco* é uma figura que exprime uma sensibilidade estética. As três formas são figuras avessas à ideia de totalização da existência, o que quer dizer, que são figuras avessas à sua ideia de perfeição e de harmonia. São figuras que declinam um destino sacudido pela vertigem do fragmentário, do marginal, do mundano e do profano, dando-nos a ver, além disso, o carácter viscoso, sinuoso, titubeante e labiríntico da condição humana.

As formas do imaginário podem ter na cultura uma existência ostensiva, ou então discreta, ou ainda secreta. Na era dos *media*, o trágico, o barroco e o grotesco têm, a meu ver, uma existência ostensiva. Sabemos, desde Nietzsche, e vemos Roland Barthes (1942), primeiro, e Michel Maffesoli (2000), depois, insistir neste aspecto, que o trágico se opõe ao dramático (num caso, temos contradições superadas por uma síntese — o *dramático*; noutro caso, temos contradições sem resolução do conflito — o *trágico*). Por sua vez, Henrich Wölfflin assinala que o barroco se opõe ao clássico (num caso, temos formas de linhas direitas e superfícies planas — o *clássico*; noutro caso, temos formas de linhas curvas, de dobras e de superfícies côncavas — o *barroco*). E, de acordo com Victor Hugo, o grotesco opõe-se ao sublime (num caso, temos as formas de um mundo elevado, equilibrado e harmónico — o *sublime*; noutro caso, temos as formas desproporcionadas de um mundo rebaixado, invertido e desarmónico — o *grotesco*).

Estas três formas do imaginário, o trágico, o barroco e o grotesco, são dinâmicas e partilham características semelhantes: em todas elas a vida e o mundo, embora palpitantes, são instáveis, ambivalentes, sinuosos, frag-

¹ Relembro também, a este propósito, Martins: (2002 b) “O trágico como imaginário da era mediática”; (2002 c) “De animais da promessa a animais em sofrimento de finalidade”; (2002 d) “O trágico na modernidade”.

mentários, imperfeitos e efêmeros. Mas também podemos assinalar diferenças. Desde a Contra-Reforma que o *barroco* se eleva da turbulência mundana às alturas das abóbadas e dos tronos, à procura de um acesso ao absoluto. Mas não há dúvida de que se equivocou ao identificar o eterno com o poder absoluto dos reis e com a dogmática e a catequese dos príncipes da Igreja. Benjamin (1927) bem denunciou o «cadáver» humano, que consistiu em tornar absolutos a catequese e a dogmática da Igreja, e também o poder despótico dos reis². Por sua vez, o *grotesco* é voraz e corrosivo. Nada nele se salva, nem mesmo o absoluto. O sistema de valores é subvertido, posto de pernas para o ar. O olhar grotesco rebaixa tudo o que atinge e precipita-o nos abismos da existência. No grotesco, a abertura devém cavidade, concavidade, prega, requebro, linha curva. Quanto ao *trágico* entrega-se à vida com inquietude e melancolia, que são atitudes próprias de um ser que se empenha num destino incerto, sem nenhuma promessa de desenlace feliz, portanto, de redenção. O trágico vive esta contradição: alimenta-se de uma certeza que lhe escapa sempre e esgota-se a promover impossibilidades que imagina como eternidades.

A ostensividade destas formas é evidente na idade dos *media*, não lhes sendo alheias as novas tecnologias da comunicação e da informação, como assinalai. Omar Calabrese (1987) fala de uma «idade neobarroca»; Muniz Sodré e Raquel Paiva (2002), de um «império do grotesco»; Michel Maffesoli (2000), de um «regresso do trágico».

De uma condição pacificada a um condição atormentada

Como é que a civilização técnica recompõe o esquema tradicional aristotélico, constituído pelo *logos*, *ethos* e *pathos*? Como é que passámos da ideia de harmonia em Aristóteles, que presidia à teoria da identidade (harmonia do indivíduo), por um lado, e à ideia de cidadania (harmonia cívica), por outro, à concepção de um ente múltiplo (híbrido), fragmentado, um ente com identificações várias, e não definitivas, instável, viscoso, labiríntico, enigmático?

A ideia de harmonia em Aristóteles tinha um *logos*, de ideias claras e distintas, um *pathos* ordenado pela síntese redentora do *logos*, e um *ethos*

² Refiro-me à tese de doutoramento, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, que Benjamin apresentou e viu recusada na Universidade de Francoforte. Redigida entre 1923 e 1925, apareceu apenas em 1927. À tragédia grega, que mostra a luta do herói contra o destino, ou seja, contra as forças do mito, Benjamin opõe o *Trauerspiel* barroco, que coloca em cena a visão pessimista, inspirada tanto na Contra-Reforma como no protestantismo alemão, de um mundo de que desertou a graça divina e cujas personagens se entregam à inação, às intrigas de corte, enfim, a uma interminável melancolia. Marc Sagnol (2003) analisou esta “teoria da melancolia”, no livro *Tragique et tristesse*.

que orientava a acção, *ethos* esse de formas elevadas e de valores superiores, definidos pelo *logos*. Por sua vez, a civilização técnica tem um *pathos* dominante, onde sensações, emoções e paixões desactivam a centralidade do *logos* e do *ethos*.

1. Na modernidade o *logos* identifica-se com o *estilo clássico* das formas de pensamento, que são superfícies lisas (formas lógicas, de premissas claras que concluem o certo e o verdadeiro). Predomina na modernidade a ideia de tempo como linha recta, decorrente do princípio teleológico, pelo que a história se desenvolve entre uma génese e um apocalipse.

O *logos* totaliza a existência e cria a unidade. A imaginação é a «folle du logis», como se lhe referiam Descartes e Malebranche.

Na pós-modernidade, o *logos* é *barroco*. As formas são exuberantes e confusas, ambivalentes, rugosas, conformes à natureza de um ente híbrido. Predominam na pós-modernidade as linhas curvas do tempo, as suas dobras e as superfícies côncavas, preenchidas por sombras.

O barroco instaura um regime de fluxos, que exprime a fragmentação da existência, a multiplicidade do indivíduo e a sua ambivalência.

A imaginação é a «fée du logis», como dela dizia Gilbert Durand.

2. Na modernidade, o *pathos* é *dramático* — supõe uma síntese redentora. Ou seja, a modernidade tem o *logos*, que é a instância última e soberana de decisão, a controlar e a orientar o *pathos*. Na pós-modernidade o *pathos* é *trágico*. Com efeito, o trágico é então a forma dominante do imaginário, com a existência a ser convertida em sensação, emoção e paixão.

Mas esta dialéctica, que é passional, é meramente tensional, pois nenhuma síntese a redime. Também não existe aqui identidade. A dialéctica tensional convoca identificações várias. A forma trágica desconsidera o *logos*, porque é a irrupção do não-lógico no humano.

3. Na modernidade, o *ethos* casa com as *formas sublimes*: apela para valores elevados, superiores, coloca-se ao serviço do absoluto de um dever-ser. Na modernidade, uma ética da cidadania, ou seja, uma ética que serve a comunidade humana, opõe-se ao individualismo. Na pós-modernidade, o *ethos* é *grotesco*: inverte a hierarquia de valores, rebaixa os valores tradicionais, fazendo equivaler todas as categorias — impõe o relativismo, ou seja, o «politeísmo dos valores» (Weber), contra o dogmatismo do dever-ser. Nestes novos tempos,

Diana de Gales, Madre Teresa, o Papa João Paulo II, Ayrton Sena, Miklos Fehér, Michael Jackson, equivalem-se e podem permutar-se. O *ethos* é governado pelo *pathos* (pela sensação, pela emoção e pela paixão). Ou seja, impõe-se a «ética da estética» (Maffesoli, 1990), o que quer dizer o tribalismo (que é um individualismo). O presente, ou seja, o quotidiano, é deste modo o lugar onde se decide o humano. Neste sentido, o instante é a eternidade realizada (Maffesoli, 2000).

Media e melancolia

Não me ocupo aqui da melancolia discursiva da narrativa romântica, a melancolia das deambulações do *flâneur*, uma melancolia doce e átona, demissionista, sem outro compromisso com a época que a contemplação da finitude das coisas. Eu diria que a melancolia romântica é mesmo a «bílis negra», diagnosticada pela medicina na Antiguidade, que torna os indivíduos atreitos a ser possuídos pelo Demónio, quer dizer, pelo Diabo (no sentido da sugestão etimológica de *dia/bolé*, uma imagem que se separa e autonomiza)³.

Sobre a melancolia discursiva, seja ela doce e átona, ou então inconformista, gostaria de convocar um trecho de Camilo Castelo Branco, inserto no capítulo XIX de *A Brasileira de Prazins*. Transcrevo um pequeno diálogo entre o padre Osório e o missionário frei João de Borba da Montanha (o de Varatojo), cujo «confessionário era a sua faina de prospérrimas colheitas para o Céu»:

«[...] Não vê, padre João, que esta rapariga está abatida por uma grande amargura que a prende com actos da sua vida passada? Não a vê tão caída, tão melancólica...

— Os melancólicos são os mais vexados pelo Demónio — replicou o egresso. — Veja Galeno e Avicena, que aqui vêm citados. — E folheou o *Brognolo*, até encontrar o texto triunfal.

— Aqui tem; leia, verão que a demência pode ser obra do Demónio. O padre Osório leu com uma grande ignorância curiosa: *Os demónios*

³ Este entendimento do que é separado é concomitante ao entendimento daquilo que é diverso. E a percepção do diverso, nas palavras de Victor Segalen (1995, I: 747), é apenas “o poder de *Conceber Outrem*”. Esta percepção do diverso “faz do conhecimento a sensação da estranheza, do inesperado, do sobre-humano, de ‘tudo o que é Outro’, sem que seja todavia um objecto aparentado ao correlato de um sujeito no sentido cartesiano” (Christine Buci-Glucksman, 2005: 51). Pode dizer-se, de facto, retomando esta autora que “O vento de ateísmo reivindicado não é a perda do mistério. [...] Um tal vento deixa produzir-se o momento “em que o misterioso participa da vertigem. Porque é no próprio diverso que ‘é exaltada a existência’” (*Ibidem*).

acometem mais os melancólicos. Primeiro, porque o humor melancólico com dificuldade se tira e é de sua natureza inobediente e rebelde. Segundo, porque o humor melancólico é mais apto para gerar diversas enfermidades incuráveis, porque, se é muito enxuto, ofende as membranas do cérebro e faz, ao homem doido; se ofende os ventrículos causa apoplexia, e gera raivas, frenesis e ódios; e estes efeitos de melancolia muitas vezes os costuma causar o Demónio, etc.».

É também fundado num entendimento discursivo de melancolia que vemos Vítor Aguiar e Silva publicar, em 2009, *Jorge de Sena e Camões. Trinta anos de amor e melancolia*, um livro laureado com o prémio Eduardo Prado Coelho, que foi um extraordinário homem de cultura da Universidade Nova de Lisboa.

E gostaria de convocar, ainda, neste passo e no mesmo sentido de um entendimento discursivo de melancolia, dois trechos de *O Grande Sertão Veredas*, do incomparável prosador brasileiro João Guimarães Rosa, um no começo da narrativa, outro mesmo no fim.

Eis o primeiro trecho:

«O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. [...] Viver é negócio muito perigoso...

Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem — ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! — é o que eu digo» (Guimarães Rosa, 2001: 26).

E a concluir a narrativa:

«Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que digo, se for... Existe é homem humano. Travessia» (*Ibid.*: 624).

O meu propósito é, todavia, diferente. Não é a análise discursiva da melancolia. É antes o sentido de melancolia que no Ocidente acompanha a deslocação do regime do discurso para o regime das imagens de produção tecnológica. Vou apoiar-me, particularmente, nas imagens de um vídeo clipe. Trata-se do *videoclip* de *Mercy Street*, produzido em 1986 por Matt Mahurin para Peter Gabriel.

Tomo como ponto de partida, como tem sido regra nesta ensaio, a figura obsidiante da crise da cultura. A paisagem mediática das redes electrónicas de comunicação reflecte esta crise, a de uma existência ‘diabolizada’, não no sentido de uma existência satanizada, ontologicamente pervertida, a servir as forças do mal, mas no sentido de existência separada. *Dia / bolé* contrapõe-se, com efeito, a *sun / bolé*, uma imagem que reúne. Precipita-

dos na imanência, vivemos, pois, a meu ver, uma existência separada. Este mundo separado é um mundo estruturalmente fragilizado e faz-se acompanhar pelo sentimento de *perda daquilo que nunca se teve* e pelo sentimento de *espera daquilo que nunca se terá*. Este duplo sentimento é a consequência da concepção contemporânea do mundo, encarado sem gênese nem apocalipse, o que quer dizer, sem fundamento nem futuro redentor.

A percepção da crise e os sentimentos de perda e de espera são melancólicos, dado terem o sentido trágico de um problema sem solução. Na contemporaneidade, a nossa situação é, pois, de desconforto e mal-estar: os passos por onde vamos a caminho deixaram de poder apoiar-se em «rocha, cabo ou cais» (Sophia Mello Breyner)⁴, que nos garantam um fundamento sólido, um território conhecido e uma identidade segura, como tenho salientado, e são hoje de desequilíbrio e inquietação, figurando a condição humana como enigma e labirinto, sendo os nossos passos incertos, ambivalentes e desassossegados, no permanente movimento de uma viagem de travessias sem fim⁵.

Toda a história da cultura ocidental é um percurso organizado pelo *logos*, uma palavra que é também razão, e pelo *simbólico*, uma fala que reúne o que se encontra estruturalmente disperso. A revolução das imagens, iniciada com as máquinas ópticas no século XIX e concluída com as máquinas informáticas e electrónicas no século XX, tem deslocado, todavia, a civilização da palavra para a imagem, de um território reunido em unidade pelo *sun / bolé*, para um mundo separado e disperso numa multiplicidade pelo *dia / bolé*⁶. Este mal-estar de civilização compreende ameaças, medos e riscos, e é declinado pelos temas da crise e do fim. Entretanto, o homem deixou de ser «animal de promessa», como o havia definido Nietzsche (1988 b, II, § 1 [1887]), porque a sua palavra já não é capaz de prometer. Onde ele se revê hoje é sobretudo nas figuras que acentuam a sua condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, múltipla, imponderável, nomádica e solitária.

As figuras melancólicas em *Mercy Street*

A nebulosa de figuras melancólicas que atravessam a cultura contemporânea, é patenteada, por exemplo, no *videoclip* de *Mercy Street*, produzido por Matt Mahurin para Peter Gabriel. É a esse *videoclip* que passo a cingir-me, destacando as suas principais figuras.

⁴ Sophia de Mello Breyner, Poema «Procelária», in *Poesias do livro Geografia* (I, II, III), 1962. www.maricell.com.br/sophiandresen/sophia17.htm

⁵ Veja-se, neste sentido, Martins (2002 b, 2002 c, 2002 d, 2010)

⁶ Veja-se, neste sentido, Martins (2009 a).

O fluxo, a fluidez e a hibridez. Antes de mais nada, tem sentido assinalar o ambiente líquido (Bauman) de *Mercy Street*, que tem na narrativa um carácter obsidiante, de tal maneira a rodeiam as ondas do mar e o terreno instável das areias do deserto. A indefinição das formas humanas (rostos e mãos ganham forma num reino de sombras, quase se diluindo no relevo de uma paisagem desoladora), ajudam a projectar o destino humano como uma viagem tão labiríntica quão enigmática e o humano como um híbrido de sombra e luz, cuja textura parece fazer corpo com as sombras do deserto, com os fluxos de água e os seus vestígios se confundem com as pegadas de um animal. (Figura 1)

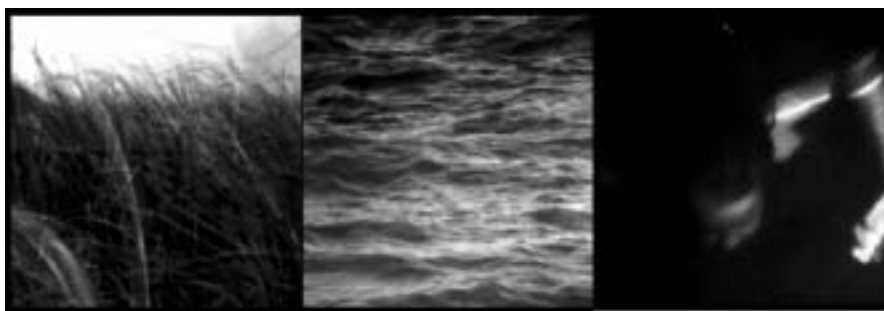


Figura 1

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

A paisagem de abandono e de desamparo. Seja o mar, o deserto, a casa ou os corpos, estamos sempre perante paisagens desabrigadas: um mar sem porto de abrigo; um deserto sem terra prometida; uma casa que não é um lar, acoitando antes as sombras de uma ruína; corpos distorcidos, retorcidos, desfigurados, animalizados, ou então, como formas indistintas e enigmáticas, a fazer lembrar as figurações de humano e inumano da pintura de Francis Bacon (figura 2).

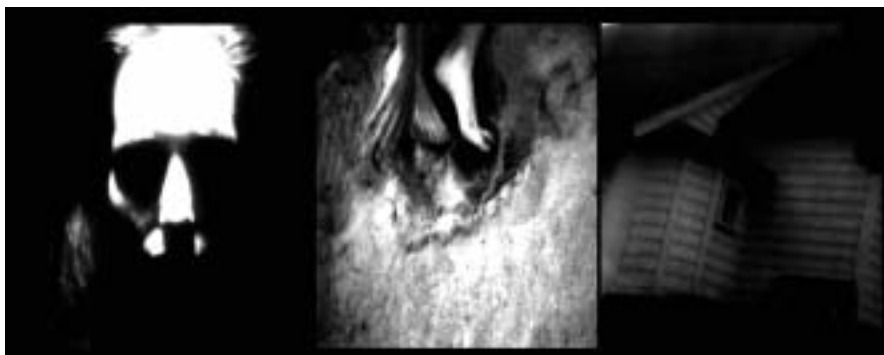


Figura 2

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

A súplica. A figura da súplica é-nos insinuada por uma silhueta de mãos-postas, com um terço entrançado; pelo recorte de uns joelhos flectidos em pose de arrependimento; por um rosto recolhido em prece; pela silhueta de um padre que surge da sombra. Estes gestos não passam de “fortalezas vazias” (Bruno Bettelheim), erguidas desamparadamente contra a inclemência do tempo. Também existem mãos e dedos que se procuram tocar, mas que não chegam nunca a encontrar-se: mãos ressequidas, em suspenso, sem sentido; dedos que se estiram para coisa nenhuma; um braço que de repente se ilumina, para logo naufragar na noite, ao abandonado; de todas as vezes, o corpo humano se projecta para um apoio que sempre lhe falta, na busca vã de uma amarra que o segure (figura 3).



Figura 3

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

A ideia de viagem e o labirinto. A viagem é aqui figurada enquanto *travessia*: uma viagem com perigos, uma aventura entre a vida e a morte — porque labiríntica, nela podemos perder-nos⁷. Em travessia errante, arrastamo-nos, tocando para diante o nosso barco, com as mãos ou com os remos, numa paisagem desoladora, a de um deserto de areias movediças, onde escaldamos os pés. Remamos, remamos sempre, mesmo que a travessia seja trágica e o barco encalhe em alto-mar, sem norte, porque no horizonte sombrio nenhuma estrela ilumina a noite ou aponta um caminho (figura 4).

⁷ Também João Guimarães Rosa (2001) insiste neste aspecto de associar a travessia a uma viagem particularmente perigosa: “O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso” (Guimarães Rosa, 2001: 26); “Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?” (*Ibid.*: 51).

**Figura 4**

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

A travessia contraposta à passagem. Na passagem existem dois pontos, o de partida e o de chegada, pelo que o caminho está estabilizado e quase dá para esquecer a viagem. Já na travessia, dá-se o contrário: praticamente, tanto nos esquecemos do ponto de partida como do ponto de chegada, e centramo-nos na viagem, que é repleta de perigos e de peripécias⁸.

Podemos fazer, por exemplo, a passagem de um rio de uma para outra margem. Nessa experiência, não se esperam sobressaltos nem grandes obstáculos a transpor; espera-se uma viagem tranquila, a menos que a façamos a nado, como assinala João Guimarães Rosa (2001: 51). Nas passagens existe, com efeito, a habitualidade de um caminho conhecido. Coisa diferente é, todavia, a experiência de uma travessia, que nos coloca sempre em sobressalto pela sua perigosidade. É o perigo que a caracteriza fundamentalmente: fazemos a travessia de um oceano; de um mar de tentações; de um deserto... (Figura 5).

**Figura 5**

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

⁸ Esta ideia é uma glosa a João Guimarães Rosa (2001: 80): “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.

O naufrágio. Nas travessias de mares e de oceanos existe sempre esse risco. Na travessia de *Mercy Street*, um barco abriga a solidão de dois indivíduos. Ambos são náufragos. E o barco que os recolhe não os salva propriamente. Na travessia, uns podem chegar mais longe que outros. Mas, em definitivo, o mar é um labirinto que nos afunda em solidão, um labirinto sem brisa, que seja sopro de vida e aponte um horizonte. Até o pássaro que corta os ares voa em sentido oposto ao do movimento do barco, como se de uma premonição se tratasse, avisando-nos sobre o sem-sentido da viagem.

Vendo bem as coisas, é ao naufrágio que estamos condenados, sendo todavia espectadores do nosso próprio naufrágio. Embora, nestas circunstâncias, como escreveu Hans Blumenberg (1990), vejamos «o espectador a perder a sua posição», a construir o barco «a partir dos destroços», afinal a aprender a «arte de sobreviver». Mas o braço que se ergue em claridade, com os olhos postos numa tábua de salvação, também está condenado ao naufrágio, afundando-se sobre o seu próprio gesto, porque a tábua, que se julgara ser a sua amarra, ela própria se dissipou no ar. Também a claridade, que inesperadamente ilumina uma porta, abre apenas para um rosto sem vida e para águas encapeladas em tumulto. O «naufrágio» é um outro nome do desaparecimento, integrando, pois, uma «estética da desapareição» (Virilio, 1980). (Figura 6)

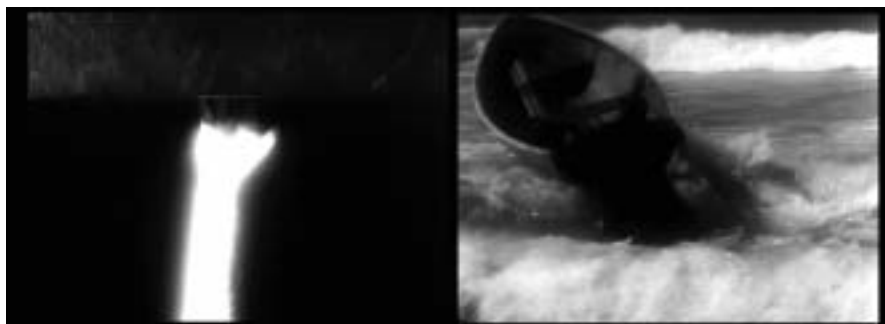


Figura 6

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

Narrativa. Desde o século XIX que a questão do fim da narrativa tem estado na ordem do dia. Vemos isso numa fileira de autores, que compreende Nietzsche, Freud, Benjamin e Heidegger; e, depois, numa segunda fileira, onde podemos assinalar Bataille, Klossowski, Blanchot, Guy Debord, Foucault, Lyotard, Deleuze e Derrida; e ainda numa terceira, com nomes como Jean Baudrillard, Mário Perniola e Giorgio Agamben. Em todos estes autores é acentuada a ideia de «crise da experiência», refe-

rida por Benjamin em «Experiência e pobreza», texto de 1933, mas que hoje parece em fase imparável pela aceleração tecnológica. Fim da narrativa, empobrecimento da experiência, ou seja, o «desfazer uma ordem para recompor uma desordem» (Sarduy, 1972: 17). Em *Mercy Street* não existe uma narrativa. Existem fragmentos de várias narrativas que se misturam, que formam um *puzzle*, colagens de várias narrativas, cujo fio se desvanece aqui para ser recuperado ali, enfim, existe um *patchwork* labiríntico, enigmático e de cadência angustiante. Mas «o conto é sempre o mesmo», como diriam Vladimir Propp, e também Algirdas Greimas e Claude Lévi-Strauss: o encadeamento dos fragmentos funciona como um prenúncio de morte — a morte que é, por excelência, a figura obsidiante deste vídeo clipe (figura 7).



Figura 7

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por. Matt Mahurin.

A figura obsidiante da morte. Em *Mercy Street*, todos os rostos têm a noite nos olhos, mais se parecendo com caveiras. Os corpos são, por vezes, meio translúcidos, desfigurados pelo movimento da água, baloiçando, inertes, quais troncos de árvore. Ou então, são corpos animalizados, ressequidos, fossilizados na areia. Lembrando Paul Virilio, sem dúvida que a morte é uma figura a inscrever na «estética da desapareição» (figura 8, na página seguinte).

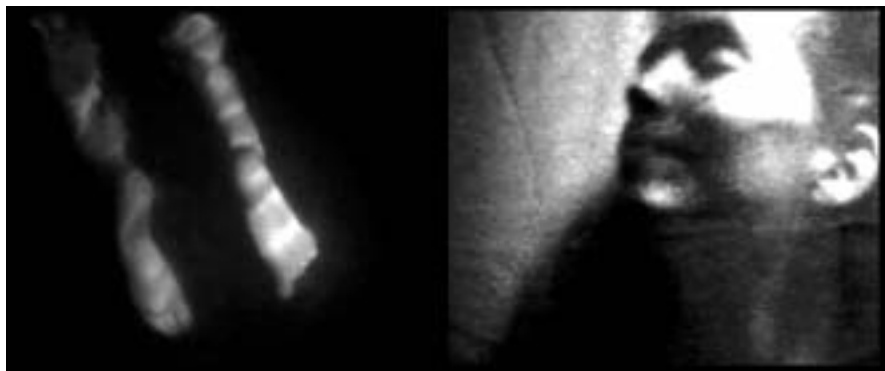


Figura 8

Mercy Street, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin.

CONCLUSÃO

1 A SOMBRA DE NIETZSCHE

Sabemos que a melancolia diz o espírito deste tempo. Agora que o real está em falta e que a nossa época agoniza em sofrimento de finalidade, vemos o imaginário trágico poisar sobre nós e habitar-nos, qual coruja de Minerva levantando voo ao entardecer.

A melancolia é a afecção que melhor caracteriza a idade do trágico, e esta mais não é do que a crise da modernidade. A sociedade de comunicação generalizada que é a nossa, uma sociedade mediática, onde as tecnologias da comunicação e da informação reinam de um modo indisputado, revela a crise do moderno, o que quer dizer, a crise da esperança. Sem exigência ético-política, pouco lhe importando o corpo que há que dar à comunidade, o nosso ideal democrático ganhou, na era mediática, um estatuto poético e estético e satisfaz-se em melancolia.

E todavia, quando Max Weber explicou a dessacralização moderna pelo surgimento do Estado burocrático, da economia de mercado e da tecnociência, talvez não fosse imaginável ainda a derrota da razão triunfante. A modernidade dessacralizava a razão secularizando-a, mas ao perder o carácter de princípio universal e intemporal, e ao adquirir uma dimensão histórica culturalmente determinada, que a confinava à idade da técnica, a razão deixava, entretanto, de ser olhada como o que salva e passava a constituir uma ameaça aos próprios valores humanos.

Sabemo-lo hoje, o Estado burocrático abraça-nos como só um urso nos pode abraçar, quebrando na razão monológica do controle, não apenas a ideia de um sujeito singular e livre, mas também o sentido das suas práticas. Curioso destino este, o do nosso ideal democrático. Fundado no contrato livremente consentido, que um Estado de direito corporiza, e permitindo o sonho de uma sociedade governada em nome do bem, do justo e do verdadeiro, vemo-lo agora agonizar de aborrecimento, num quotidiano higienizado e atolado no indiferentismo e absentismo políticos.

Por sua vez o mercado, com a regra da competição total, fala-nos de um mundo raso, um mundo de troca total, sujeito ao princípio da moeda, que é o equivalente geral de toda a mercadoria, bens, corpos e almas. Já a tecnociência, vemo-la constituir-se como uma realidade separada. Ela não se cinge mais à simples instrumentalidade. Passou a investir a própria natureza e substitui-se à escatologia, como se das suas realizações protésicas e clónicas (próteses de silicone, implantes de cabelo, implantes electrónicos no cérebro para realizar *up grades* de inteligência, implantes

de embriões clonados para apurar a raça humana) pudéssemos esperar a superação da nossa insuficiência e a destruição da morte.

Esgazeada entretanto pela ideia da competição total, a Cidade doméstica a aventura humana, deixando-se embarcar em viagens tranquilas e sem risco ao reino da evasão, do exotismo e do fantástico, viagens essas que as tecnologias e os *media* lhe prodigalizam em fartos borbotões, e vive anestesiada, sem nenhuma espécie de compromisso com a época e com as ideias que a motivam.

Os *media* inscrevem-se neste processo de dessacralização moderna, que se desloca do paradigma da palavra para o paradigma da imagem, por injeção e mobilização tecnológicas. Realizando-se como comunicação, consumo e lazer, os *media* são hoje uma realidade abismada pelo fantasma da transparência comunicacional, deleitando-nos numa calda de emoções, que traveste de uma euforia puxada à manivela a aventura humana.

Reverberante de luz, os *media* realizam a nossa modernidade como racionalidade tecnológica e como experiência estética. Ou seja, os *media* não apenas nos inebriam num pluralismo de jogos e simulacros, como, por outro lado, chafurdam sem esperança num quotidiano transformado na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante, que o nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele.

Foram publicadas em 2007, pela Fundação Calouste Gulbenkian, as Actas de uma das mais importantes Conferências realizados em 2006, intitulada «Que Valores para Este Tempo?». Coordenou-a Fernando Gil, que todavia viria a falecer ainda antes que a Conferência se tivesse realizado. No texto de apresentação da Conferência, a «situação espiritual do nosso tempo» é classificada como «angustiante». E é-o por configurar «uma crise geral do sentido», que o mesmo é dizer, uma crise geral dos valores. Ao fazer entretanto o diagnóstico da crise, o Programa da Conferência declina com grande exaustividade a temática do fim — não apenas, nem essencialmente, o fim na cultura e o fim no pensamento contemporâneos, mas sobretudo o fim do sentido.

Logo na Conferência de Abertura Eduardo Lourenço colocou-nos «À sombra de Nietzsche» (Lourenço, 2007: 25-39). E com razão o fez, dado que ninguém como Nietzsche pôs em evidência «os pressupostos, cuidadosamente ocultados ou recalcados, do saber a si mesmo transparente», visado pelo pensamento ocidental (*Ibid.*: 26). Com efeito, «nós não somos nada fora da esfera dos ‘valores’ onde inscrevemos o que para nós é o único necessário por ser antes de mais a única realidade» (*Ibidem*). Simplesmente, para Nietzsche, esse único necessário não é Deus, Valor supremo, que funda a esfera de valores em razão da qual nós apenas agimos por sermos também deuses, embora deuses menores.

Para Nietzsche, a única coisa que existe é uma natureza, que é pura Vontade, uma realidade inconsciente detrás da qual nada se esconde, uma realidade que nos inclui e a que chamamos Mundo (*Ibid.*: 26-27). Nietzsche não discute com Deus ou a propósito de Deus. Não recorre à Razão, nem mesmo à razão crítica, que é para ele apenas a máscara de uma vontade de poder, além de um sinal do nosso declínio. Nietzsche mata simbolicamente Deus e precipita-nos na imanência, o que significa, é verdade, passarmos a viver perigosamente, mas de um modo não menos exacto significa também passarmos a viver heroicamente. Argumenta Eduardo Lourenço que «o pensamento-acto de Nietzsche não permite a indiferença em nós» (*Ibid.*: 32). A nossa única saída será, então, responsabilizarmo-nos pelo sol de Deus, o que também pode ser consolar-mo-nos com ele, ou pelo contrário consumirmo-nos com a sua morte e vivermos a sua ausência.

Diria, entretanto, que o desafio que Nietzsche nos deixou não é, de modo nenhum, o de uma restauração dos valores. Uma restauração não passaria de uma sombra de outra sombra certamente pior que a de Deus. A sombra de Deus sempre nos fez viver, ou faz-nos viver ainda. No que respeita a Nietzsche, o seu desafio deixa-nos em face unicamente de nós mesmos, como responsáveis pela nomeação daquilo a que chamamos valores.

É esta a crise, remata Eduardo Lourenço. É que nós não temos critério para distinguir o que é verdadeiro valor daquilo que o não é. Não se trata de uma crise por acaso, uma crise da cultura ou da civilização. É, isso sim, uma crise de sentido, uma crise daquilo que somos como seres que pensam, sofrem e morrem, sem todavia saberem se morrem, sentem e pensam, e se isso tem ou não um sentido. Cabe-nos, pois, decidir do sentido, o que é um problema de aposta. E é essa aposta que nos faz viver ou morrer. Somos nós, é um facto, os criadores dos valores. Ou por não sermos capazes de os criar, somos nós as vítimas dos valores que não temos.

A «sombra de Nietzsche» não permite, pois, uma restauração de valores. E é assim que parece proceder, por exemplo, Patrick Nerhot, Professor na Universidade de Turim (Nerhot, 2007: 41-56). Falando do «fim do sujeito», que outra coisa não é que o fim da verdade, como explica, Patrick Nerhot já não concebe o sentido em termos de uma filosofia da consciência, em termos de uma «questão do ser como ligação a si — ‘eu’, ‘consciência’, ‘memória’ —, mas em termos de uma questão do ser como «pensamento do Outro ou alteridade» (*Ibid.*: 56).

Mas não é esse o entendimento de Jean Petitot (2007: 57- 73), nem o de Jacques Bouveresse (2007: 75-99), que se mantêm firmes na defesa do Iluminismo, da racionalidade e da ciência. A resposta que Jean Petitot e Jacques Bouveresse dão para a crise da racionalidade é todavia a de uma racionalidade limitada e situada, «um racionalismo crítico», dirá Jean

Petitot (2007: 71). Ao colocar-se a questão do fim da racionalidade, Petitot acredita que «a racionalidade deve respeitar a *autolimitação* que lhe impõe a *finitude* humana», uma vez que apenas esse limite lhe permite a operatividade pragmática. Mas de modo nenhum acredita que «a crise da razão seja intrínseca e inelutável» (*Ibid.*: 58). Glosando um entendimento clássico de Jean François Lyotard (1993: 93) e colocando-se na mesma perspectiva, Jean Petitot entende que «a crise da história é uma crise de finalidade» (Petitot, 2007: 64). Nesta crise, manifestar-se-ia um «desastre da esperança», que significaria também uma «catástrofe da razão», com a esperança a tornar-se «o lugar mágico de ritos encantatórios», que deixam de ter acesso às causalidades reais (*Ibid.*: 65).

É essa a razão pela qual não merecem grande respeito a Jean Petitot as críticas culturais, políticas e cívicas. Entende-as como «puramente reactivas, mal fundamentadas e ideológicas» (*Ibid.*: 67). O seu entusiasmo vai antes para a «extraordinária força das tecnociências» e para a «reapropriação contemporânea da experiência fenomenológica e do senso comum» (*Ibid.*: 71). Fazendo finca-pé naquilo a que chama a «responsabilidade das ciências», Jean Petitot preconiza um pacto da ciência com o poder, e propõe mesmo que «o complexo de instituições de conhecimento se torne um autêntico poder responsável, como outros poderes, quer sejam executivos, legislativos, jurídicos, económicos, financeiros, industriais, culturais ou mediáticos» (*Ibid.*: 69-70).

Em síntese, Jean Petitot acredita que o saber científico, conjugado com uma convicção moral, se pode aliar com o poder político «para refazer da razão teórica uma razão de esperança» (*Ibid.*: 72). Estou em dizer que é esta hoje a grande exaltação dos homens das tecnociências: o desejo de partilhar com os políticos a responsabilidade de conduzir os destinos do mundo.

Também Jacques Bouveresse se não sente nada confortável com a renúncia às noções de ‘verdade’ e ‘objectividade’. Estribando-se em Robert Musil, Bouveresse vê a racionalidade a descambar, com o que lhe parece ser, primeiro, a renúncia à matemática, depois, à exactidão e, finalmente, à inteligência, a que se opõem, como ‘substitutos miseráveis’ (a expressão é de Musil), «a vitalidade, a vida, a intuição, o sangue, a raça, o instinto, o mito», tudo irracionalidades pós-modernas (Bouveresse, 2007: 82). Se existe quem queira descartar, hoje, figuras como a ‘verdade’ e a ‘objectividade’, entende Bouveresse que, do mesmo modo, não é possível deixar de colocar uma interrogação sobre essas coisas que nos são apresentadas como uma ciência e uma democracia pós-verdade, de tal modo as suas respostas são vagas e retóricas para serem suficientemente tranquilizadoras e convincentes (*Ibid.*: 83).

Pensadores como Bertrand Russell ou George Orwell, por exemplo, estavam ambos convencidos de que a crença na existência de factos objec-

tivos e um certo respeito por eles e pela verdade objectiva fazem parte da atitude e da mentalidade democráticas. Era Orwell quem, por exemplo, dizia que nos regimes totalitários a história era criada e não aprendida, embora hoje não estejamos tão seguros de que os regimes e as instituições democráticas também não encenem a sua história, e mesmo a falsifiquem. Não é um facto que a história recente do Ocidente, na sua grandiosa generosidade e entusiástico afã de querer levar a democracia ao deserto, apenas pôde carregar de dúvidas as nossas certezas sobre os factos objectivos e a verdade objectiva das nossas democracias? Aliás, o próprio Orwell alertara em 1938 para esse perigo de vermos desvanecer-se nas sociedades modernas, sociedades democráticas, a ideia de verdade objectiva (Orwell, 2002). A leitura que Orwell fazia, aliás, era a de que nos vinte anos que se seguiram à Guerra de Catorze, a verdade objectiva se havia desfeito no Ocidente, com o condicionamento das massas a tornar-se numa nova ciência. Apesar de Jacques Bouveresse (2007: 93) argumentar no sentido «do carácter indispensável da verdade», a questão não pode, pois, deixar de ser formulada: os conceitos de ‘facto’ e ‘verdade’ objectivos, que aparentemente aspiram ao conhecimento, não procuram antes o controlo e o poder, conduzindo por isso a uma negação da verdade política?

Coloquei a sombra de Nietzsche por cima das figuras de sujeito, racionalidade, verdade e objectividade, e não vou afastar-me dela, quando passo a referir-me às figuras de democracia e cidadania. A minha questão é a seguinte: tem sentido considerarmos a democracia como a «linguagem política global» em que ela se tornou pela primeira vez na história, ao longo das últimas décadas? Ou, pelo contrário, não passará a democracia de uma falsa norma universal, apenas mais um desses pomposos valores ocidentais, que nos fascinam com as suas promessas, fazendo-nos crer que é autoridade a máscara do poder, e que é arte a artimanha de uns tantos pela supremacia sobre muitos (Keane, 2007: 270)?

Na Conferência sobre que valores para este tempo do que se tratou foi de procurar «fazer frente a uma crise generalizada do nosso sistema de entendimento do mundo» (Cohn, 2007: 359). Na proposta que faço neste ensaio também se tratou de nos erguermos para fazer frente a uma crise, no caso a crise do abaixamento drástico da cota da cidadania, pela desvalorização progressiva do nosso sentido de comunidade. Estou em crer, todavia, que os dois planos se articulam entre si, o da crise generalizada do nosso sistema de entendimento do mundo e o da crise da cidadania. Ambos remetem para aquilo a que Walter Benjamin, nos anos trinta, e Georgio Agambem, nos nossos dias, chamam o «empobrecimento progressivo da experiência humana», que ocorre, nas palavras de Jacques Derrida (1967: 410-411), pela queda de todos os nomes que nos falavam

da presença plena do ser a si mesmo (essência, substância, Deus, homem, transcendente, alma, consciência, interioridade, existência), ou seja, que ocorre enfim pela queda de um fundamento.

Numa época de «desagregação dos valores», numa época de «meios sem fins», como diz Agamben (1995), quando já não é possível conceber o mundo organizado como unidade e regido por uma ordem totalizadora, podem ainda os *media* pretender abrangê-lo como uma totalidade que se exprima numa época? Embora problemática, é todavia esta a minha hipótese. Em meu entender, a actualidade, o que está «in actu», a nossa experiência do confronto com as coisas e com os outros, pode convocar não apenas a gravidade da historicidade, ou seja, a responsabilidade pelo nosso estado e pelo estado do mundo, como também a promessa de uma «comunidade a vir» (Agamben, 1991).

2 ACONTECIMENTO E CULTURA

Numa linha de pensamento que glosa o universo desolado de Paul Celan, referi-me longamente neste ensaio aos três acentos do tempo e à perda de todos eles: perda do acento agudo da actualidade, do acento grave da historicidade e do acento circunflexo da eternidade — o circunflexo que é um sinal de expansão do tempo. Estribado em Benjamin, demorei-me no modo como o acontecimento se converteu em *fait-divers*, em novidade que se exhibe, em transcrição mediática do nosso quotidiano, uma transcrição ruidosa e incessante, que o nega enquanto experiência em que arriscamos a pele.

A este espírito de época não é alheio o facto de a síntese contemporânea estar a ser cada vez mais determinada tecnologicamente. A técnica é o *novum* do nosso tempo. Por todo o lado foram instaurados processos maquínicos e repetitivos, que não constituem uma mera região da experiência, mas que a atravessam toda e a determinam. No ponto a que chegamos, a cultura aparece-nos como um dispositivo globalizante de controle e dominação. A técnica, cuja forma actual é o digital, passou a ocupar todo o espaço simbólico. E a ideologia da técnica impôs-se-nos como um vírus, tendo sido varrido para fora da Cidade o que não é performativo, operativo, eficaz e pragmático.

A irrupção do numérico contribuiu, com efeito, para o fim do regime analógico, representacionista, e para o advento de um mundo autotélico, autónomo, um mundo separado, «diabolizado» (*dia / bolé* — imagem separada). Em rigor, o triunfo da técnica «diabolizou» o mundo, substituindo-se ao simbólico (*sun / bolé* — imagem que reúne). Aos processos de conjugação, simbolizadores, sucedem os processos de disjunção, «diabolizantes». Nas circunstâncias presentes, não nos reunimos mais; somos antes peças desconjuntadas, meros sobreviventes de um naufrágio, como diria Blumemberg.

Entretanto, com a actual fusão de *techné* e de *bíos*, a *techné* e a *aés-thesis* convertem-se nos grandes estilizadores da existência. A experiência contemporânea passou a ser aparelhada por dois *estilizadores*, um *racionalista* e outro *romântico* (Miranda, 2002 a: 23). E com a estetização a converter-se na própria lógica da cultura, a nossa experiência organiza-se em torno da subjectividade e da emotividade. O digital e a cibercultura constituem-se mesmo como um espaço alternativo, que nos acolhe a nós e ao mundo, como a navegação que importa para chegarmos à nova Amé-

rica de um novo arquivo cultural. E com a disseminação das tecnologias da reprodução, que compreendem os *media*, podemos dizer que a estetização se tornou imparável.

Precisamos, sem dúvida, de interrogar a maneira como a cultura tende a ser hoje cada vez mais determinada pelos *media*. Não apenas pelos *media* literários e audiovisuais, mas por todos os *media* que convergem para as redes de computadores interligados. Ao colocarmos questões tecnológicas à cultura, estamos a desconstruí-la e a desconstruir o simbólico. Heidegger falou, a este propósito, de «Ge-stell». Foucault deu-lhe o nome de panóptico, e também de dispositivo. Deleuze referiu-se-lhe antes como diagrama. Do que se trata, na verdade, é de um dispositivo, que instaura um mundo simbólico, cuja forma é o digital.

Um dispositivo normaliza, torna-nos dóceis e úteis; é uma figura da dominação. Pode perguntar-se, no entanto: de que modo é dominação? A meu ver, a dominação ocorre através da instalação progressiva de próteses maquínicas na experiência, ou seja, através da instalação de um espaço de controlo (o ciberespaço), que realiza o digital (o simbólico, a normalização).

Já o referi, ocorreu nos nossos dias a passagem do analógico para o digital, o que quer dizer, a introdução da crise no procedimento instrumental. As máquinas e as ferramentas eram instrumentos, isto é, estavam à nossa disposição, à mão. Mas com a alteração da nossa relação com a técnica ocorre uma profunda alteração cultural, que é bem descrita por Heidegger (2002: 35): «enquanto representamos a técnica como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la». O que há que interrogar é o que existe na técnica como destino de um desvendamento (*Ibidem*). Ou seja, trata-se de «olhar dentro da constelação da verdade» (*Ibidem*). Fazendo-o, veremos o perigo e perceberemos o crescimento do que salva (*Ibidem*)¹.

Entre acontecimento e cultura existe então uma contradição radical. O acontecimento segue a lógica da di/visão, da *dia/bolia*, da separação. Em contrapartida, a cultura tem uma lógica simbólica, de reunião². A cultura é o modo que temos de controlar o acontecimento. A cultura articula, integra, unifica e totaliza o que todavia existe em estado de dispersão e fragmentação irremíveis. A cultura é a resposta laica, profana, à crise do existente.

¹ De acordo com Heidegger (2002: 30), «A essência da técnica é o perigo». Veja-se também, neste sentido, Miranda (2002 a: 21).

² Coincido neste ponto com Bragança de Miranda (2002 a: 68): «Sendo embora a cultura um acontecimento, temos de reconhecer que entre ‘acontecimento’ e ‘cultura’ há uma contradição radical. A cultura é o modo actual de controlar o acontecimento. Do ponto de vista crítico dir-se-á mesmo que cultura e acontecimento são antitéticos».

Penso, no entanto, que a resposta que há que dar à crise do existente não é de carácter cultural, e sim de carácter político. Do que precisamos é de reinventar uma *filosofia do acontecimento*: a filosofia de um devir abismado pela espontaneidade daquilo que está em acto, abismado pela inquietação de tudo jogarmos na historicidade do presente. Do que precisamos também é de *reinventar a dialéctica*. Já não se trata da dialéctica que conhecemos de Hegel e de Marx, uma dialéctica que realiza historicamente uma dada finalidade narrativa e se realiza numa fusão de contrários (Miranda, 1999 b: 303). A dialéctica em que me parece importante insistir é a dialéctica tensional, uma dialéctica que nenhuma síntese redime. A filosofia do acontecimento que nos importa é a que vemos, por exemplo, em Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Luhmann e Alain Badiou. Num entendimento da cultura como naufrágio (Blumemberg, 1990), interessam-nos, sem dúvida, as metáforas da crise, do risco e do fim. Mas sobretudo importa-nos a metáfora do *perigo*, porque de perigo é a situação aonde nos conduziu o projecto da modernidade³.

Referi amplamente, ao longo deste ensaio, os nós-cegos do naufrágio da cultura: o afundamento das evidências tradicionalmente partilhadas; a deslegitimação geral; a expansão dos imperativos tecno-instrumentais do sistema.

Prisioneira das suas próprias aporias, a modernidade instalou assim, entre nós, a crise do existente, mergulhando-nos num mar de fragmentos: de palavras, imagens, desejos e lixo (Miranda, 1999 b: 117). E uma vez intimados a viver «sem rocha, cabo ou cais» (Sophia), o perigo passou a cercar-nos por todos os lados. Hidra de inúmeras cabeças, o *perigo* é o *absolutismo do discurso*, assim como o *absolutismo da realidade*, e ainda a *mística da comunicação*.

1. O *absolutismo do discurso* é um perigo declinado em programas, estatutos, códigos, constituições, regras e regulamentos, tudo coisas que administram a existência e a controlam, confiscando-nos o mundo e os seus interlocutores. O absolutismo do discurso rigidifica o existente a golpes de epistemologia e de ética.
2. Mas o perigo é também o *absolutismo da realidade* (para lembrar uma fórmula de Hans Blumemberg), ou seja, o absolutismo da cultura, que é hoje o absolutismo da imagem, com a relação entre o real

³ Heidegger, no ensaio que redigiu sobre a técnica, em 1954, refere mais de um dúzia de vezes, em escassas dezenas de páginas, a palavra “perigo”. E o grande prosador brasileiro, João Guimarães Rosa, no *Grande Sertão — Veredas*, romance que escreveu em 1956, faz repetir a Riobaldo, ao longo de toda a narrativa, que “viver é negócio muito perigoso”.

e a imagem a inverter-se pela euforização tecnológica. A tecnologia, que impõe imperialmente a imagem, é uma incessante dobadoira, que desmaterializa as coisas e dilui a diferença entre cópia e modelo. Ou melhor: uma dobadoira, que absolutiza a cópia e dispensa o modelo, enfim, que «extirpa o outro» das nossas vidas, para falar como Octávio Paz, produzindo um mundo clónico e protésico, feito de implantes e plásticas, de regimes alimentares e musculação em ginásio, uma dobadoira que nos garante a sublimidade estética, pela ficção da tecnologia limpa, que, dir-se-ia, produz bens nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana.

3. Por sua vez na *mística da comunicação* radica o perigo do dialogismo invertebrado, um simulacro sem o tempo do outro, nem a exigência do seu olhar, uma ficção que casa o amor com o *logos*, uma inocência, que nos esmaga os ossos no abraço de urso para que nos empurra.

A assombração da nossa condição democrática tem sido essa, a de um espaço público identificado com um espaço de palavra, em que a mediação do agir político é permanentemente confundida com a legitimação do poder de governar. Assombração, sim: quando a política se confina ao diálogo e a mediação é mera palavra, a interação esvai-se num dialogismo gelatinoso, que mascara a natureza da realidade social, um espaço estruturado por relações de força.

O *absolutismo do discurso*, o *absolutismo da realidade* e a *mística da comunicação* são modos de declinar a crise da cultura e de diagnosticar os perigos que nos rodeiam, alucinam e esgazeiam. O acontecimento contende com a cultura. Porque a cultura faz o diagnóstico das más respostas que têm sido contrapostas à crise da existência.

Vários perigos nos assaltam, pois. Passo a enunciá-los.

1. *As respostas estéticas*. São demissionárias e conformistas diante da crise; constituem uma atonia. São modos de nos comprazermos no meio dos destroços, modos de nos gastarmos em delíquio, de nos consumirmos gozosamente, enquanto a enxurrada nos arrasta rio abaixo. Enfim, as respostas estéticas conduzem à apatia.
2. *As respostas éticas*. Propõem um caminho normativo, no sentido da lógica do dever ser; com as suas leis, códigos e constituições, apenas administram e normalizam o existente.

3. *As resposta tecnocráticas.* Emudecem-nos no universalismo da logotécnica. Como assinalai, o imperialismo tecnológico é hoje acompanhado por um efeito de estetização. Ao fundir a técnica com a estética, a resposta racionalista reorganiza a nossa experiência em termos sensitivos e emocionais. No entanto, a «sensologia» (Periniola), tendo como reverso o «sono da razão», torna a resposta tecnológica especialmente perigosa.
4. *As respostas formalistas,* ou jurídico-políticas. Produzem apenas controlo, com a política reduzida à identidade de uma soberania (ao Estado), à forma de uma lei e a uma unidade de dominação (classe, fracção de classe, junção de classes).
5. *As respostas utópicas.* São as respostas próprias de um qualquer gregarismo, que reduzem a política ao sublime e têm como efeito atolar-nos no terror.

Respostas estéticas, éticas, tecnocráticas, formalistas, utópicas — tudo más respostas, porque funcionam como estratégias de cancelamento da crise. De uma maneira geral, do que se trata nestas estratégias é de ficcionar a reconstituição, não apenas da unidade de nós mesmos, mas também da harmonia do nosso embate com as coisas; enfim, do que se trata é de totalizar aquilo que em nós apenas existe disperso e fragmentado.

A filosofia do acontecimento denuncia estas más respostas e deixa caminho livre para uma resposta política, que nos permita agir com tudo o que temos à mão, jogando-nos na historicidade do presente. Aliás, nada mais nos resta a fazer diante da intimação do presente, sabendo, que não somos garantidos por nenhum método universal, que nos possibilite apreender a totalidade do existente (Miranda, 1994: 13). Nesta filosofia do acontecimento, que se decide numa resposta política à intimação do presente, apenas dois universais nos podem mobilizar: a ideia de liberdade e a justiça como seu efeito.

Mas além da filosofia do acontecimento, está de acordo com as necessidades da nossa época, como o referi, uma dialéctica que não reze por Hegel nem Marx, *uma dialéctica sem tempo*, meramente tensional, uma dialéctica que sendo tensão escape ao controlo (em que consiste toda a síntese totalizadora e unificadora). Penso numa dialéctica materialista, mas «diabolizadora» (tensional significa isso mesmo: arrancar em permanência a divisão e a separação ao reino do uno). Enfim, o nosso propósito inspira-se num «diabolismo» tomado de Nietzsche, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Poe e Musil.

Atravessado de «diabolismo», o nosso tempo apresenta-se-nos então sob o modo da tragédia, e não do drama, do barroco, e não do clássico, do grotesco, e não do sublime. É avesso à mística da fusão final; à linha recta de um sentido teleológico e redentor; e ainda, à hierarquia de uma escala harmoniosa de valores elevados. É exactamente pelo facto de ser avesso a essa mística que lhe convém uma dialéctica sem passado nem futuro, puramente tensional, uma dialéctica que não realiza nenhuma finalidade narrativa.

A nossa preocupação é a do humano. E o destino do humano é trágico, decide-se no confronto com as coisas, lidando com contradições que nenhum *happy-end* redime. O destino humano joga-se mais na di-visão da *dia-bolé* do que na reunião do *sun-bolé*. A lógica a adoptar é bem mais a do diabolismo que a do simbolismo. Abro aqui um ponto de fricção com o livro *Para uma inversa navegação. O discurso da identidade*, que escrevi em 1996. Penso, hoje, que existe uma contradição radical entre *acontecimento* e *cultura*. Já o assinalei, a cultura é integradora e totalizadora, une aquilo que apenas existe disperso e fragmentado. Neste sentido, a cultura esgota-se em naturalizações e substancializações — é essa a sua identidade. A cultura não dá elementos para a acção; controla antes a existência. Precipitado, todavia, na imanência, o humano decide-se no acontecimento, num «combate sobre a linha», para falarmos como Jünger, ou «para lá da linha», se preferirmos convocar Heidegger.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2008) *Qu'est-ce que le contemporain?* Paris : Payot & Rivages (Rivages poche, "Petite Bibliothèque").
- Agamben, Giorgio (2007) *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris : Payot & Rivages (Rivages poche, "Petite Bibliothèque").
- Agamben, Giorgio (2004) *Image et mémoire – Ecrits sur l'image, la danse et le cinéma*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Agamben, Giorgio (2002) *Louvert. De l'homme à l'animal*. Paris : Rivages.
- Agamben, Giorgio (2000) [1978] *Enfance et Histoire*. Paris: Payot & Rivages.
- Agamben, Giorgio (1998) *Idée de la prose*. Lonrai: Christian Bourgois Ed.
- Agamben, Giorgio (1995) *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris : Payot & Rivages.
- Agamben, Giorgio (1991) *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Paris: Seuil.
- Aguiar e Silva, Vítor (2009) *Jorge de Sena e Camões. Trinta anos de amor e melancolia*. Coimbra: Angelus Novus.
- Aguiar e Silva (2008) "Genealogias, Lógicas e Horizontes dos Estudos Culturais", in Goulart, R., Fraga, M. & Meneses, P., *O Trabalho da Teoria – Colóquio em Homenagem*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Alter, Norbert (1986) "Désordre et réussite en entreprise", Norbert Alter (Org.), *Informatiques et management: la crise*. Paris: Documentation Française.
- Apel, Karl-Otto (1994) *Le logos propre au langage humain*. Cahors: L'Éclat.
- Apel, Karl-Otto (1990) *Penser Habermas contre Habermas*. Cahors: L'Éclat.
- Apel, Karl-Otto (1989) "L'éthique de la discussion: sa portée et ses limites", *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I: 154-165. Paris: PUF.
- Apel, Karl-Otto (1988) "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale". *Critique*, 493/494: 579-603.
- Babo-Lança, Isabel (2007) *A configuração dos acontecimentos públicos. O caso República e as manifestações nos Açores em 1975*. Coimbra: Edições Minerva.
- Barthes, Roland (1987) *O Rumor da língua*. Lisboa: Edições 70, pp. 281-288.
- Barthes, Roland (1964) "Rhétorique de l'Image", *Communications*, 4: 40-51.
- Barthes, Roland (1942) "Culture et tragédie. Essais sur la culture". <http://www.analitica.com/bit-blio/barthes/culture.asp> (consultado em 10 de Fevereiro de 2010).
- Baudrillard, Jean (1996) "Le nouvel ordre esthétique", *Prétentaine*, 6 ("Esthétiques").
- Baudrillard, Jean (1970) *La société de consommation*. Paris: Denoël.
- Baudrillard, Jean (1981) *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, Jean (1979) *De la séduction*. Paris: Galilée.
- Bauman, Zygmunt (2003) [1995] *La vie en miettes*. Cahors : Editions du Rouergue.
- Bautista, Juan José (1994) "De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación", Henrique Dussel (Org.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Ed., pp. 90-97.
- Benjamin, Walter (2005) [1933] "Experiência e pobreza". *Revista de Comunicação e Linguagens*, 34: 317-321.
- Benjamin, Walter (2004) [1927] *A origem do drama trágico alemão*. Lisboa: Assirio & Alvim.

- Benjamin, Walter (1993) “Caratteristica della nova generazione”, *Ombre Corte, Scritti 1928-1929*. Turim: Einaudi.
- Benjamin, Walter (1992) [1936-1939] *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa : Relógio d'Água.
- Benjamin, Walter (1989) [1982] *Paris, capitale du XIX.e siècle. Le livre des passages*. Paris: Cerf.
- Benjamin, Walter (1982) “Annuncio della rivista ‘Angelus Novus’”, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco (Scritti 1919-1922)*. Turim: Einaudi.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1985) *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Blanchot, Maurice (1969) *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Blumenberg, Hans (1990) *Naufração com espectador*. Lisboa: Vega.
- Boltanski, Luc, (1993) *Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié.
- Bonnell, V. & Hunt, L. (Eds) (1999) *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Borges, Jorge Luís (1998) [1969] “The Unending Gift”, *Elogio da Sombra*, in *Obras Completas (1952-1972)*, II. Lisboa: Teorema.
- Borges, Jorge Luís, (s. d.) [1941] “A biblioteca de Babel”, Georges Gharbannier (Org.), *Entrevistas com Jorge Luís Borges*. Lisboa: Início, pp. 125-138.
- Bougnoux, Daniel (2002) “Comunicação e informação na modernidade” (entrevista feita por M. Martins, M. Pinto e F. Lopes), *Comunicação e Sociedade*, 4: 275-284.
- Bougnoux, Daniel (1993) *Sciences de l'information et de la communication (Textes essentiels)*. Paris: Larousse.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir Éditions.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1996) *As regras da arte. Gênese e estrutura do campo literário*. Lisboa: Presença.
- Bourdieu, Pierre (1987) *Choses dites*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1982) *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980) [1973] “L'opinion publique n'existe pas”, *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit, pp. 222-235.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.
- Bouveresse, Jacques (2007) “Precisamos da verdade?”, *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva: 75-99.
- Bouveresse, Jacques (2003) *Bourdieu, savant & politique*. Marseille: Agone.
- Bouveresse, Jacques (2001) *Schmock ou le triomphe du journalisme – La grande bataille de Karl Kraus*. Paris: Seuil.
- Bouveresse, Jacques (1998) *Le philosophe et le réel*. Paris: Hachette.
- Bouveresse, Jacques (1995), “Règles, dispositions et habitus”. *Critique* 579/580 : 573-594. (“Bourdieu”).
- Braudel, F. (1985) *La dynamique du capitalisme*. Paris: Ed. Artaud.
- Breton, David le (2003) “L'incision dans la chair: marques et douleurs pour exister”. *Quasimodo*, 7 (“Modifications Corporelles”).
- Broch, Hermann (1966) “James Joyce et le temps présent”, in *Création littéraire et connaissance*. Paris: Gallimard.
- Browning, Mark (2007) *David Cronenberg. Author or film-maker?* Bristol: UK & Chicago-USA.

- Buci-Glucksmann, Christine (2005) *Au-delà de la mélancolie*. Paris: Galilée.
- Cádima, Rui (1996) *Salazar, Caetano e a Televisão Portuguesa*. Lisboa: Presença.
- Calabrese, Omar (1987) *A Idade Neobarroca*. Lisboa: Edições 70.
- Carrilho, Manuel Maria (1993) “Universidade: comunicar e conversar”. *Colóquio / Educação e Sociedade*, 3: 13-20.
- Castells, Manuel (2002) *A era da informação: economia, sociedade e cultura I. A sociedade em rede*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castells, Manuel (Ed.) (2004) *The network society : a cross-cultural perspective*. Northampton, MA, Edward Elgar.
- Castelo Branco, Camilo (1984) *A brasileira de Prazins : cenas do Minho*. 2.ed. Lisboa: Ulisseia. (Biblioteca Ulisseia de autores portugueses). Disponível on-line, em pdf. <http://www2.fcsh.unl.pt/deps/estportugueses/Bibliolus/Textos/Brasileira%20Prazins%20-%20Camilo.pdf> Consultado a 14 de Junho de 2010.
- Celan, Paul (1996) [1971] “O meridiano”, *Arte Poética. O Meridiano e outros textos*. Lisboa: Colibri, pp. 41-64.
- Certeau, Michel de (1980) *L'invention du quotidien*, Vol. I, *Arts de faire*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Certeau, Michel de (1980) *La culture au pluriel*. Paris: Christian Bourgois Éd.
- Cohn, Danièle (2007) “Que valores para os nossos dias”, in *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva, pp: 359-370.
- Collège de France/Bourdieu, Pierre (1987) [1985] “ Propostas para o Ensino do Futuro “. *CADERNOS de Ciências Sociais*, 5: 101-120.
- Comunicação e Sociedade* (2009), 16. *Argumentação e Retórica*. Organização de Moisés de Lemos Martins e Rui Grácio.
- Comunicação e Sociedade* (2010), 17. *Ecrãs e ligações sociotécnicas*. Organização de José Pinheiro Neves e Zara Pinto-Coelho.
- Coquet, Jean-Claude (1987) “Linguistique et Sémiologie”, in *Actes Sémiotiques – Documents*, EHESS – CNRS, pp. 5-13.
- Cordeiro, Edmundo (1999) “Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernest Jünger”. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25/26: 211-222.
- Costa, M. Silva & Neves, José (1994) “Novas tecnologias e organizações administrativas: um estudo empírico” (Comunicação apresentada ao III.º Seminário Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Lisboa, Julho de 1994, 12 pág. dactilografadas).
- Cruz, M. Teresa (2000) “Corpo Cyborg”, in Alves, M. Valente, *O Corpo na era digital*, FML.
- Cruz, M. Teresa (1999 a), “Experiência e Experimentação. Notas Sobre a Euforia e a Disforia a Respeito da Arte e da Técnica”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25: 425-434.
- Cruz, M. Teresa (1999 b) “Da nova sensibilidade artificial”, *Imagens e reflexões. Actas da 2.ª semana Internacional do Audiovisual e Multimédia*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, pp. 111-116.
- Debord, Guy, (1992) [1967] *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, Gilles (1990) *Pourparlers*. Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980) *Mille Plateaux*. Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, Gilles, e Guattari, Félix (1972) *L'Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1967) *L'écriture de la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (2001) *L'Université sans condition*. Paris: Galilée.

- Dertouzos, Michael (1996) AA. VV., *La sociedad de la información. Amenazas y oportunidades*. Madrid: Ed. Complutense.
- Dery, Mark (1996) *Escape velocity. Cyberculture at the end of century*. New York: Grove Press.
- Donnat, Olivier (1994) *Les Français face à la culture. De l'exclusion à l'éclectisme*. Paris: La Découverte.
- Durand, Gilbert (1969) *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Paris: Bordas.
- Durham, M. G. & Kellner, D. (Eds) (2001) *Media and Cultural Studies*. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing.
- Dussel, Henrique (1994) "La razón del otro. La 'interpelación' como acto-de-abela", Dussel, Henrique (Org.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Ed., pp. 55-89.
- Coelho, E. Prado (1994) "Qual o sentido da minha autenticidade?", in *Público*, 14 de Maio.
- Eisenstadt, S. N. & Roniger, L. (1984) *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, Norbert (1973) (1969) *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy.
- Eribon, D. (1991) *Michel Foucault*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Ferry, Jean-Marc (2000) [1996] *Filosofia da Comunicação*. Lisboa: Fenda.
- Ferry, Jean-Marc (1989) "Les Transformations de la publicité politique". *Hermès*, 4: 15-26. ("Le Nouvel Espace Public").
- Fidalgo, António (1996) "Os Novos Meios de Comunicação e o Ideal de uma Comunidade Científica Universal", in *X Aniversário da Universidade da Beira Interior*. Covilhã: UBI, pp. 37-47.
- Fidalgo, António (2008) *As Novas Humanidades*. Covilhã: UBI, Col. Lusosofia www.lusosofia.net (consultado a 10 de Outubro de 2009).
- Foucault, Michel (1971) *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault (1994), *Dits et écrits: 1954-1988*, volume III: 1976-1979. Paris: Gallimard.
- Funk, Howard & Esteban, Juan Antonio (1996) *Autopistas de la información. El reto del siglo XXI*. Madrid: Ed. Complutense.
- Gadamer, Hans-Georg (1976) *Vérité et méthode*. Paris: Seuil.
- Geninasca, Jaques (1991) "Du texte au discours littéraire et à son sujet", *Nouveaux Actes Sémiotiques* («Le discours en perspective»), Université de Limoges, pp. 9-34.
- Geremek, Bronislaw (1991) *Les Fils de Caïn*. Paris: Flammarion.
- Giddens, Anthony (1990) "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 254-289.
- Giddens, Anthony (1996) *Transformações da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta.
- Gil, José, (1994) *Monstros*. Lisboa: Quetzal.
- Glevarec, H., Macé, É. & Maigret, É. (Eds) (2008) *Cultural Studies. Anthologie*. Paris, Armand Colin.
- Golding, Peter (1995) "The Mass Media and the Public Sphere: The Crisis of Information in the 'Information Society'", in Edgell, S. et al. (eds.), *Debating the Future of Public Sphere. Transforming the Public and the Private Domains in Free Market Societies*, Aldersho: Avebury, pp. 25-40.
- Gonçalves, Albertino (2009) *Vertigens. Para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.
- Gonçalves, Albertino (2003) "O delírio da disformidade – o corpo no imaginário grotesco", in *Comunicação e Sociedade 4*, Universidade do Minho ("Comunicação e Imaginário").

- Grilo, João Mário (2006) *O Homem Imaginado. Cinema, Acção, Pensamento*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Grugier, Maxence (2003) “L’utopie cyborg”, *Quasimodo 7* (“Modifications Corporelles”).
- Guerreiro, António (2000) *O acento agudo do presente*. Lisboa: Cotovia.
- Guimarães Rosa, João (2001) [1967] *O Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Na base da 5.ª edição (1967).
- Gurvitch, G. (1955) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*. Paris: PUF.
- Habermas, Jürgen (1990) “Aporias de uma teoria do poder”, *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 251-273.
- Habermas, Jürgen (1987 a) *Théorie de l’agir communicationnel*. I. Paris: Fayard.
- Habermas, Jürgen (1987 b) [1976] “Signification de la pragmatique universelle”, *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF, pp. 329-411.
- Habermas, Jürgen (1986) [1962] *LEspace Public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot.
- Heidegger, Martin (2002) [1954] “A Questão da Técnica”, *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, pp. 11-38.
- Henry, Michel (1987) *La barbarie*. Paris: Grasset.
- Hugon, Stéphane (2007) *Circumnavigations, la construction sociale de l’identité en ligne*. Thèse de doctorat, Université Paris Descartes, Sorbonne.
- Jacques, Francis (1987) “De la signifiante”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2: 179-217.
- Jameson, Frederic (2007) *La totalité comme complot*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Judy, Henri-Pierre (1998) *Le corps comme objet d’art*. Paris: Armand Colin.
- Joly, André. (1982) “Pour une théorie générale de la signifiante”, in N. Mouloud & J. M. Vienne (Org.), *Langages, connaissance et pratique*. Lille: Université de Lille, III, pp. 103-125.
- Joyce, James (1983) [1914] *Ulysses*. Lisboa: Difel.
- Jünger, Ernest (1990) [1930] *La mobilisation totale*, in *L’Etat Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.
- Keane, John (2007) “Será a democracia um ideal universal? Sobre a necessidade de repensar um ideal envelhecido”, *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva, pp. 269-310.
- Kerckhove, Derrick de (1997) *A pele da cultura – Uma investigação sobre a nova realidade electrónica*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Klossowski, Pierre (1997) [1970] *La Monnaie Vivante*. Paris: Ed. Payot & Rivages.
- Kristeva, Julia (1987) *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard.
- La Rocca, F. & Martins, M. (2009), “Dialogo tra Fabio La Rocca e Moisés de Lemos Martins: l’esposizione in rete della vita quotidiana” (Immaginario — Il mondo di Facebook), in *Pol.is – Centro di iniziativa politico-culturale*, Roma e Milano, Bevivino Editore, pp. 109-114.
- Lahire, Bernard (Org.) (2001) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris: La Découverte & Syros.
- Lash, Scott & Urry, John (1994) *Economies of signs and space*. Londres: Sage.
- Lefebvre, Henri (1969) *A vida quotidiana no mundo moderno*. Lisboa: Ulisseia.
- Le Goff, Jean-Pierre (1999) *La barbarie douce*. Paris: La Découverte.
- Lévy, Pierre (1995) [1987] *A máquina universo: criação, cognição e cultura informática*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Liotard, Phillippe (2003) “Le poinçon, la lame et le feu: la chair ciselée”, *Quasimodo 7* (“Modifications Corporelles”).

- Lourenço, Eduardo (2007) “À sombra de Nietzsche”, *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva, pp. 25-32.
- Löwith, Karl (1991) *O sentido da História*. Lisboa: Ed. 70.
- Luhmann, Niklas (2001) “Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives”. *Réseaux*, 108: 15-35.
- Lytard, Jean-François (1993) *Moralités post-modernes*. Paris : Galilée.
- Lytard, Jean-François (1979) *La condition post-moderne*. Paris: Minuit.
- Macedo, Lurdes (2007) *A modernidade para além da utopia tecnológica*, dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação, defendida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.
- Maffesoli, Michel (2010 a) “Vous avez dit crise?”
pdf: <http://www.michelmaffesoli.org/textes/vous-avez-dit-crise.html> (consultado a 2 de Fevereiro de 2010).
- Maffesoli, Michel (2010 b) “Internet: o tribalismo e a ‘comunhão dos santos’ pós-modernos”, conferência inaugural do Colóquio *Net Activismo e Culturas digitais*. Lisboa, Institut Franco-Portugais, 5 e 6 de Fevereiro.
- Maffesoli, Michel (2004) *Le rythme de la vie*. Paris : Table Ronde.
- Maffesoli, Michel (2000) *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.
- Maffesoli, Michel (1998) [1979] *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Desclée de Brower.
- Maffesoli, Michel (1997) *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris: Librairie Générale Française (“Le Livre de Poche”).
- Maffesoli, Michel (1996) *Eloge de la raison sensible*. Paris: Grasset.
- Maffesoli, Michel (1992) *La Transfiguration du Politique. La tribalisation du monde*. Paris: Gasset.
- Maffesoli, Michel (1988) *Au creux des apparences. L'éthique de l'esthétique*. Paris : Plon.
- Maffesoli, Michel (1988) *Le Temps des Tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*. Paris: Klincksieck.
- Maffesoli, Michel (1985) *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Librairie des Méridiens.
- Martins, Lurdes Cândia (Org.) (2002) *Utopia e melancolia*. Lisboa: Colibri/Faculdade de Letras de Lisboa.
- Martins, Moisés de Lemos (2010) “A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins”, Álvares, Cláudia & Damásio, Manuel (Org.) *Teorias e práticas dos media. Situando o local no global*. Lisboa: Edições Lusófonas.
- Martins, Moisés de Lemos (2009) “Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple”, *Les Cahiers Internationaux de l'Imaginaire*, CNRS, 1: 158-162.
- Martins, Moisés de Lemos (2008 a) “Comunicação e Cidadania”, in Martins, M. & Pinto, M, *Comunicação e Cidadania*. Actas do V Congresso Português de Ciências da Comunicação. Braga: Centro de Estudos de Ciências da Comunicação, Universidade do Minho. e-Book
- Martins, Moisés de Lemos (2008 b) “Nota introdutória. A época e as suas ideias”, *Comunicação e Sociedade* (número temático sobre Tecnologia e Figurações do Humano), n. 12: 5-7.
- Martins, Moisés de Lemos (2005) “Espaço público e vida privada”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27: 157-172.
- Martins, Moisés de Lemos (2003 a) “Por uma democracia a vir. A televisão de serviço público e a sociedade civil”, in Pinto, Manuel (Org.) *Televisão e Cidadania*, NECS, Universidade do Minho, pp. 9-12.

- Martins, Moisés de Lemos (2003 b) “O Quotidiano e os Media”, *Todas As Letras*, 5: 97-105. São Paulo.
- Martins, Moisés de Lemos (2003 c) *Ensino superior e melancolia*, Ed. Instituto Politécnico de Viana do Castelo: Viana do Castelo.
- Martins, Moisés de Lemos (2002 a) *A linguagem, a verdade e o poder*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Martins, Moisés de Lemos (2002 b) “O trágico como imaginário da era mediática”, *Comunicação e Sociedade*, 4: 73-79.
- Martins, Moisés de Lemos (2002 c) “De animais da promessa a animais em sofrimento de finalidade”, *O Escritor*, 18/19/20: 351-354 (Revista da Associação Portuguesa de Escritores).
- Martins, Moisés de Lemos (2002 d) “O Trágico na Modernidade” [versão inglesa: “Tragedy in Modernity”]. *Interact, Revista online de Arte, Cultura e Tecnologia*, 5. <http://www.interact.com.pt>
- Martins, Moisés de Lemos (1997) “Vontade e representação no discurso. A cultura organizacional como modo de enunciação”, *Actas do VIII.º Seminário Íbero-americano do RC 10 da Associação Internacional de Sociologia, Cadernos do Noroeste*, Vol. I, Braga, pp. 215-225.
- Martins, Moisés de Lemos (1994) “A verdade e o efeito de verdade nas Ciências Sociais”, *Cadernos do Noroeste*, 8: 5-18.
- Martins, Moisés de Lemos (1993) “As Incertezas da nossa Modernidade e o Impasse Universitário”, Separata dos *Cadernos do Noroeste*, Vol. 6 (1-2), pp. 341-348.
- Martins, Moisés de Lemos (1988) *As iniciativas locais de emprego – enquadramento no terceiro sector*. Lisboa: IEFEP.
- Martins, Moisés & Grácio, Rui (2009) “Nota introdutória – O discurso argumentativo e as práticas sociais”, *Comunicação e Sociedade*, 16: 5-10.
- Martins, Moisés & Neves, José (2001) “As lágrimas amargas da participação. Como pensar o poder a partir de Michel Foucault”, *Sociedade e Cultura*, 2 - Série Sociologia dos *Cadernos do Noroeste*, Vol. 13 (2): 51-65.
- Mattelart, A. & Neveu, É. (2003) *Introduction aux Cultural Studies*. Paris: La Découverte.
- McCombs, Maxwell & Shaw, D.L. (1972) “The Agenda-Setting Function of Mass Media”, *Public Opinion Quarterly*.
- McLuhan, Marshall (1968) [1964] *Pour Comprendre les Médias*. Paris: Seuil.
- McQuail, Denis (1992) *Media Performance. Mass Communication and the Public Interest*. London: Sage.
- Mélancolie. Génie et folie en Occident* (2005) com a Direcção de René Clair, Catálogo da Exposição homónima, que decorreu Grand Palais, em Paris, de 10 de Outubro de 2005 a 16 de Janeiro de 2006; e também em Berlim, de 17 de Fevereiro a 7 de Maio de 2006.
- Mesquita, Mário (2003) *O Quarto Equívoco. O poder dos media na sociedade contemporânea*. Coimbra: Minerva.
- Mesquita, Mário (1994) “Os meios de comunicação social – O universo dos media entre 1974 e 1986”, in António Reis (Ed.), *Portugal – 20 anos de Democracia*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 360-396.
- Meyer, Michel (1991 a) [1986] *A problematologia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Meyer, Michel (1991 b), “Argumentação e questionamento”, Manuel Carrilho (Org.), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 11-22.
- Meyer, Michel (1988), “As figuras do humano”, *Crítica*, 8: 5-22.
- Miranda, J. Bragança de (2002 a) *Teoria da Cultura*. Lisboa: Século XXI.

- Miranda, J. Bragança de (2002 b) “Controlo e descontrolo do imaginário”, in *Comunicação e Sociedade*, 4: 49-72. Braga.
- Miranda, J. Bragança de (2000) “Da experiência dos espectros à espectralidade da experiência”, Lição de Síntese para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação, apresentada na Universidade Nova de Lisboa.
- Miranda, J. Bragança de (1999 a) “Crítica da estetização moderna”, *Imagens e reflexões. Actas da 2.ª semana Internacional do Audiovisual e Multimédia*, Lisboa, Ed. Universitárias Lusófonas, pp. 92-105.
- Miranda, J. Bragança de (1999 b) “Fim da mediação? De uma agitação na metafísica contemporânea”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25: 293-330.
- Miranda, J. Bragança de (1998) “Da interactividade. Crítica da Nova *Mimesis* Tecnológica”, Gianetti, Cláudia (Ed.), *Ars Telemática*. Lisboa: Relógio D'Água, pp. 179-233.
- Miranda, J. Bragança de (1997) *Política e modernidade. Linguagem e violência na cultura contemporânea*. Lisboa: Colibri.
- Miranda, J. Bragança de (1995) “Espaço público, política e mediação”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21/22: 129-148.
- Miranda, José Bragança de (1994) *Analítica da actualidade*. Lisboa: Vega.
- Miranda, J. Bragança de, & Cruz, M. Teresa (Eds.) (2002) *Crítica das ligações na era da técnica*. Lisboa: Tropismos.
- Mondzain, Marie José (2002) *L'image peut-elle tuer?* Paris: Bayard.
- Morin, Edgar (1997) [1956] *O Cinema ou o Homem Imaginário*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Morin, Edgar (1994) [1984] *Sociologie*. Paris: Fayard.
- Morin, Edgar (1983) [1962] *L'esprit du temps*. Paris: Grasset.
- Mourão, José Augusto (2002) “Vínculos, novos vínculos, desvinculação”, Miranda, J. B. & Cruz, Teresa (Eds.) *Crítica das ligações na era da técnica*. Lisboa: Tropismos.
- Mourão, José Augusto (2001) “Do tecnoparaíso ao inferno de eXistenZ”, *Discursos e Práticas Alquímicas* (Colóquio Internacional), III. Lisboa: 2001.
- Mourão, José Augusto (2000) *A Palavra e o Espelho*. Lisboa: Paulinas.
- Mourão, José Augusto (1988) “A Geografia do Além – Para uma Poética do Imaginário”, in *A Visão de Tândalo: da Fornalha de Ferro à Cidade de Deus*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 69-93.
- Mourão, José Augusto (2001) *Para uma poética do hipertexto*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Musil, Robert (2008) [1952] *O homem sem qualidades*. I. Lisboa: D. Quixote.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Au fond des images*. Paris: Galilée.
- Negroponte, Nicholas (1996) *Ser digital*. Lisboa: Caminho.
- Nerhot, Patrick (2007) “O sujeito”, *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva, pp. 41-56.
- Neto, Mário Camarão (2005) *Corpos em pixels. Da ruína à utopia do pós-humano*. Dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação, defendida no Instituto de Ciências Sociais Universidade do Minho.
- Neves, J. Pinheiro (2006) *O Apelo do Objecto Técnico*. Porto: Campo das Letras.
- Nietzsche, Friedrich (1988 a) [1888] *O Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa, Ed. 70.
- Nietzsche, Friedrich (1988 b) [1887] *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, Friedrich (1987) [1874] *Seconde considération intempestive*. Paris: Flammarion.

- Nöelle-Neumann, Elisabeth (1984) *The spiral of silence: public opinion – our social skin*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Oakshott, Michel (1993) “A ideia de Universidade”, *Colóquio / Educação e Sociedade*, 3: 21-34.
- Oliveira, Madalena (2010 a) *Metajornalismo. Quando o jornalismo é sujeito do próprio discurso*. Coimbra: Grácio Editor.
- Oliveira, Madalena (2010 b) “Nós e os laços. A emotividade figurada nas redes”, comunicação apresentada ao Colóquio *NetActivismo e Culturas digitais*. Lisboa, Institut Franco-Portugais, 5 e 6 de Fevereiro.
- Oliveira, Madalena (2005) “Olhando a morte dos outros”, comunicação apresentada ao IV Congresso da SOPCOM (Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação), Universidade de Aveiro.
- O'Neill, Alexandre (1999) “Amanhã aconteceu”, *Ombro na ombreira*. Lisboa: Relógio d'Água, pp. 13-15.
- Orwell, George, (2002) [1938] *Lutando na Espanha (Homage to Catalonia)*. Edição Projeto Periferia, www.geocities.com/projetoperiferia, versão para eBook: eBooksBrasil.com
- Orwell, George (s.d.) [1949] 1984. Lisboa : Ed Ulisseia.
- Pais, J. Machado & Blass, Leila (Org.) (2004) *Tribos Urbanas. Produção artística e identidades*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pereira, Licínio (1997) *Política de internacionalização da Universidade do Minho. Documento orientador para uma abordagem estratégica de internacionalização*. Universidade do Minho, Senado, 27 de Janeiro.
- Pereira, Rui (2007) “Da vinculação social da técnica enquanto *totalitariedade* – Incursões na vida desvitalizada. Considerações sobre a *Second Life*”, *Comunicação e Sociedade*, 12: 173-189.
- Perniola, Mário (2004) [1994] *O Sex Appeal do Inorgânico*. Ariadne: Lisboa.
- Perniola, Mário (1998) “Sentir a diferença”, *Metamorfozes do sentir*. Porto: Balleateatro Edições, pp. 6-19.
- Perniola, Mário (1994) [1990] *Enigmas. O Momento Egípcio na Sociedade e na Arte*. Lisboa: Bertrand.
- Perniola, Mário (1993) [1991] *Do Sentir*. Lisboa: Presença.
- Petitot, Jean (2007) “O fim da racionalidade”, *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva, pp. 57-73.
- Pichault, François (1990) *Le conflit informatique. Gérer les ressources humaines dans le changement technologique*. Bruxelles: De Boeck Université.
- Pinto, Manuel, et al. (2000) *A comunicação e os media em Portugal (1995-1999)*. Braga: Universidade do Minho.
- Pinto-Coelho, Zara & Pinheiro Neves, José (Eds.) (2010) *Ecrã. Paisagem e corpo*. Coimbra: Grácio Editor. Col. Comunicação e Sociedade.
- Pires, Edmundo Balsemão (2003) *A sociedade sem centro*. Azeitão: Autonomia 27.
- Plantin, Christian (1996) *L'argumentation*. Paris: Seuil (Col. “Mémo”, n. 23).
- Plasseraud, Emmanuel (2007) *Cinéma et imaginaire baroque*. Nord-Pas de Calais: Presses Universitaires du Septentrion.
- Ponte, Cristina (2004) *Leituras das notícias: contributos para uma análise do discurso jornalístico*. Lisboa: Livros Horizonte, Col. Media e Jornalismo.
- Prado Coelho, Eduardo (1994) “Qual o sentido da minha autenticidade?”, *Público*, 14 de Maio.
- Quasimodo (2003) n. 7 (“Modifications corporelles”).
- Que valores para este tempo?* (2007) (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva.

- Quéré, Louis (2005) “Entre facto e sentido”. *Trajectos*: 6: 59-75.
- Quéré, Louis (1996) “Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales?”, in Bouchindhomme, Ch. & Rochlitz, Rainer (Ed.), *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Cerf, pp. 105-138.
- Quéré, Louis (1992) “Espace public et Communication. Remarques sur l'hybridation des machines et des valeurs”, in Chambat, Pierre (Org.), *Communication et lien social*. Paris: Ed. Descartes, pp. 29-49.
- Rebelo, J. (Coord.) (2008) *Estudo de recepção dos meios de Comunicação Social*. Lisboa: Entidade Reguladora para a Comunicação Social.
- Reingold, Howard (1994) [1991] *Realidad virtual*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, Richard (1994) “Solidarité ou objectivité”, *Objectivisme, relativisme et vérité*. Paris: PUF, pp. 35-55.
- Rorty, Richard (1990) *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*. Cahors: Éd. de l'Éclat.
- Rorty, Richard (1988) (1979) *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote.
- Rorty, Richard (1987) “Y a-t-il un universel démocratique? Priorité de la démocratie sur la philosophie”, *L'interrogation démocratique*. Paris: Centre Georges Pompidou.
- Ruão, Teresa (2008) *A comunicação organizacional e os fenómenos de identidade: a aventura comunicativa da formação da Universidade do Minho, 1974-2006*, Tese de Doutoramento, Universidade do Minho.
- Sagnol, Marc (2003) *Tragique et tristesse*. Paris: Editions du Cerf.
- Santos, Boaventura Sousa (1994) “Da ideia de universidade à universidade das ideias”, *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, pp. 163-201.
- Santos, Boaventura Sousa (1989) “A Universidade na pós-modernidade”, in *Jornal de Letras*, 31 de Outubro.
- Santos, Sérgio Machado dos (2000), “As Responsabilidades da Universidade no Acesso ao Ensino Superior”, *Transição para o Ensino Superior*. Braga: Conselho Académico da Universidade do Minho, pp. 69-78.
- Santos, Sérgio Machado dos (2001) “As Responsabilidades da Universidade na Formação de Agentes para o Desenvolvimento”, *Da Universidade para o Mundo do Trabalho*. Braga: Conselho Académico da Universidade do Minho, pp. 13-39.
- Sarduy, Severo (1972) *Cobra*. Paris: Seuil (traduit de l'espagnol par Philippe Sollers et l'auteur).
- Sartre, Jean-Paul (1938) *La nausée*. Paris: Gallimard.
- Sedas Nunes, Adérito (1988) “Histórias, uma história e a História. Sobre as origens das modernas Ciências Sociais em Portugal”, *Análise Social*, 100.
- Sedas Nunes, Adérito (1970) *O problema político da Universidade*. Lisboa: Dom Quixote.
- Segalen, Victor (1995) *Œuvres complètes*, I, H. Bouillier (dir.), Paris: Laffont.
- Séguelá, Jacques (1989) “Séguelá : A Publicidade Tranquila”, semanário Expresso de 23 Dezembro de 1989, entrevista feita por Clara Ferreira Alves.
- Serrano, Estrela (2002) *As Presidências Abertas de Mário Soares*. Coimbra: Minerva.
- Shaviri, Steven (2000) “The Erothitic Life of Machines. Björk and Chris Cunningham, ‘All is full of love’”. Conferência nos Cursos de Verão da Arrábida, 10 pág. dactilografadas.
- Sicard, Monique (2003), “L'être humain à l'ère de sa reproductibilité technique”, *Éternel éphémère – Cahiers de Médiologie*, 16.
- Silva, Augusto Santos (2002) *Dinâmicas Sociais do Nosso Tempo*. Porto: Editora da Universidade do Porto.
- Silva, Augusto Santos (1994) *Tempos Cruzados. Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*. Porto: Afrontamento.

- Silva, Vicente Jorge (1994) “A geração de 1994”, *Expresso / Revista*, 14 de Maio.
- Sloterdijk, P. (2000) *La mobilisation infinie*. Christian Bourgois.
- Soares, Bernardo (1998) *Livro do Desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Sodré, Muniz & Paiva, Raquel (2002) *O Império do Grotesco*. Rio de Janeiro, Ed. Mauad.
- Sophia de Mello Breyner (1962) “Procelária”, in *Poesias do livro Geografia* (I, II, III). www.mari-cell.com.br/sophiandresen/sophia17.htm
- Sousa, Helena & Santos, Luís (2003) “RTP e serviço público. Um percurso de inultrapassável dependência e contradição”, Pinto, Manuel (Org.) *Televisão e Cidadania*. Universidade do Minho: NECS, pp. 55- 75.
- Steiner, George (1993) [1989] *Presenças Reais*. Lisboa: Presença.
- Steiner, George (1992) [1971] *No Castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Storey, John (Ed.) (1996) *What is cultural studies? A reader*. London: Arnold.
- Subirats, Eduardo (1996) “La colonización de los signos”, *Litoral*, 2 (Maio-Junho). México.
- Sue, Roger (1991) “De la sociologie des loisirs à la sociologie des temps sociaux”, *Sociétés*, 32: 173-18. Paris: Dunod.
- Taylor, Charles (1995) “Suivre une règle”, *Critique*, 579/580: 554-572 (“Bourdieu”). .
- TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*), *Nouveau Testament* (1978) Paris: Cerf.
- Vattimo, G. (1991) *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70.
- Verstraeten, Hans (1996) “The media and the transformation of public sphere. A contribution for a critical political economy of the public sphere”, *European Journal of Communication*, Vol. 11 (3): 347-370.
- Virilio, Paul (2009) [1980] *The aesthetics of disappearance*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Virilio, Paul (2001) “Entretien avec Paul Virilio”, *Le Monde de l'Education*, 294: 135-138.
- Virilio, Paul (1995) *La vitesse de libération*. Paris: Galilée.
- Watzlawick, Paul & Beavin, Janet & Jackson, Don (1981) [1967] *A pragmática da comunicação humana*. São Paulo: Cultrix.
- Zizec, Slavoj (2006) [2004] *A subjectividade por vir – Ensaios críticos sobre a voz obscena*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Zizec, Slavoj (2006) [2002] *Bem-vindo ao deserto do real*. Lisboa: Relógio d'Água

Filme

eXistenZ, David Cronenberg (1999), protagonizado por Jude Law e Jennifer Jason Leigh, co-produção canadiana e inglesa. Distribuição: Dimension Films / Miramax Films. Direção de Fotografia: Peter Susschitzky. Desenho de Produção: Carol Spier

Videoclipes:

- *Mercy Street*, Peter Gabriel (1986), realizado por Matt Mahurin. (<http://www.youtube.com/watch?v=5SCE-1vwO0o>)
- *Hyperballad*, Björk (1996), realizado por Michel Gondry (www.allbjork.com)
- *Hunter*, Björk (1998), realizado por Paul White (www.allbjork.com)
- *All is full of love*, Björk (1999), realizado por Chris Cunningham (www.allbjork.com)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ADAMS, W.: 143
- AGAMBEN, G.: 27, 28, 41, 45, 46, 54, 64,
65, 91, 94, 102, 117, 124, 125, 148,
149, 150, 156, 162, 182, 196, 206
- AGUIAR E SILVA, V.: 31, 32, 140, 191
- ALLEN, W.: 168
- ÁLVARES, C.: 12
- AMOSSY, R.: 137
- ANDERSON, B.: 34
- ANDERSON, P.: 34
- ANG, I.: 32,
- ANSCOMBRE, J.-C.: 137,
- APEL, K.-O.: 52, 57, 58, 138
- ARENDT, A.: 52
- ARISTÓTELES: 43, 51, 71, 136, 180,
188,
- AUGÉ, M.: 36,
- AUSTIN, J. L.: 74, 137
- BABO-LANÇA, I.: 44
- BACHMANN: 121
- BARRENTO, J.: 65
- BARTHES, R.: 20, 35, 62, 72, 85, 90,
136, 187
- BARTOK, B.: 165, 166
- BATAILLE, G.: 46, 196
- BAUDELAIRE, C.: 159, 211
- BAUDRILLARD, J.: 17, 28, 45, 46, 74,
79, 86, 89, 93, 96, 178, 196
- BAUMAN, Z.: 89, 93, 193
- BECK, U.: 46
- BECKER, H.: 35
- BEGELOW, K.: 168
- BELL, D.: 46, 90, 165
- BENJAMIN, W.: 20, 25, 27, 45, 54, 66,
67, 75, 80, 81, 85, 86, 90, 91, 93, 116,
120, 121, 122, 123, 147, 149, 156,
160, 162, 180, 182, 188, 196, 197,
205, 207,
- BERGER, P.: 108
- BERGSON, H.: 23, 43, 51
- BETTELHEIM, B.: 194
- BHABHA, H.: 33
- BJÖRK: 91, 167, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186
- BLANCHOT, M.: 45, 94, 117, 122, 123,
196
- BLUMENBERG, H.: 196
- BOLTANSKI, L.: 36, 106
- BOLTER: 86
- BORGES, J. L.: 17, 71, 127, 131
- BOSCH, J.: 73
- BOUDON, R.: 55
- BOUGNOUX, D.: 106, 115, 128
- BOURDIEU, P.: 12, 36, 42, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 64, 94, 106, 125, 138,
146
- BOUVERESSE, J.: 55, 56, 64, 105, 107,
203, 204, 205
- BRAUDEL, F.: 63, 67
- BRETON, D. LE : 46, 90, 183
- BREYNER, S. DE M.: 89, 136, 146,
192, 209

- BROCH, H.: 94, 125
 BROCKRIEDE, W.: 137
 BUCI-GLUCKSMAN, C.: 190
 BUTLER, J.: 33
- CÁDIMA, R.: 98
 CALABRESE, O.: 188
 CANCLINI, N. G.: 37
 CARNAP, R.: 57,
 CARRILHO, M. M.: 139
 CASTELLS, M.: 25, 61, 64, 87, 95
 CASTELO BRANCO, C.: 190
 CELAN, P.: 65, 90, 117, 120, 149, 207
 CERTEAU, M. DE: 36, 109, 157, 158
 CHAMBOREDON, J.-C.: 36
 COHN, D.: 205
 COMTE, A.: 68
 COQUET, J.-C.: 91
 CÓRAX: 136
 CORDEIRO, E.: 89
 CRARY, J.: 75
 CRONENBERG, D.: 171, 172, 174,
 175, 176, 177, 178
 CRUZ, M. T.: 17, 80, 93, 106, 116, 117,
 156, 185, 186
 CUNNINGHAM, C.: 91, 167, 186
- DAMÁSIO, A.: 156
 DAMÁSIO, M.: 12
 DARBEL, A.: 36
 DEBORD, G.: 17, 27, 45, 46, 67, 74, 81,
 106, 107, 180, 196
 DELEUZE, G.: 17, 24, 25, 45, 75, 80,
 86, 117, 167, 175, 176, 186, 196,
 208, 209
- DERRIDA, J.: 41, 45, 86, 94, 120, 152,
 196, 205
 DERTOUZOS, M.: 130
 DERY, M.: 96,
 DESCARTES, R.: 73, 156, 162, 189,
 DEWEY, J.: 43, 51
 DILTHEY, W.: 68
 DONNAT, O. : 62, 77, 96, 189,
 DORFMAN, A.: 37
 DUCROT, O.: 138
 DURAND, G.: 43, 73
 DUSSEL, H.: 128
 DUVIGNAUD, J.: 36
- ECO, U.: 127
 EISENSTADT, S. N.: 92
 ELIAS, N.: 68, 74, 93
 ENGELS, F.: 145
 ERIBON, D.: 63
- FAYOL: 128
 FERIN, I.: 62
 FERRY, JEAN-MARC: 115
 FIDALGO, A.: 41, 127, 143,
 FISKE, J.: 32
 FLAUBERT: 94, 125
 FORD: 128
 FOUCAULT, M.: 24, 27, 32, 36, 42, 45,
 63, 64, 116, 117, 142, 143, 196, 208,
 209
 FREGE: 57
 FREIRE, P.: 37
 FREUD, S.: 39, 41, 44, 45, 53, 196
 FUKUYAMA: 46, 90

- GABRIEL, P.: 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198
 GADAMER, H.-G.: 39, 40, 43, 51
 GARFINKEL, H.: 55
 GEERTZ, C.: 35
 GENINASCA, J.: 87, 128
 GEREMEC, B.: 78
 GIDDENS, A.: 25, 56, 64, 93, 130
 GIL, F.: 202
 GIL, J.: 76
 GILROY, P.: 33
 GLEVEREC, H.: 31
 GOFF, J.-P. LE: 149
 GOFFMAN, E.: 35
 GOLDMANN, L.: 34
 GOLEMAN, D.: 156
 GONÇALVES, A.: 76, 184, 187
 GONDRY, M.: 180, 181, 183
 GOODWIN, J.: 137
 GRÁCIO, R.: 137
 GRANADO, A.: 100
 GREIMAS, A.: 91, 197
 GRILO, J. M.: 20, 74, 75
 GRUGIER, M.: 185
 GRUSIN: 86
 GUATTARI, F.: 17, 24, 75, 80, 117, 167,
 GUERREIRO, A.: 91, 119, 121
 GUIMARÃES ROSA, J.: 191, 194, 295, 209
 GURVITCH, G.: 63, 67, 68
 GUTENBERG: 48
 HABERMAS, J.: 43, 51, 52, 57, 58, 59, 113, 115, 116, 131, 138
 HALL, S.: 31, 32, 33, 34
 HARAWAY, D.: 25, 84, 86, 96, 185
 HARTOG: 54
 HEBDIGE, D.: 32
 HEGEL, F.: 24, 140, 168, 180, 209, 211
 HEIDEGGER, M.: 18, 20, 24, 39, 40, 41, 44, 45, 53, 90, 116, 148, 196, 208, 209, 212
 HENRY, J.: 32
 HENRY, M.: 149
 HERMES, J.: 32
 HERÓDOTO: 20
 HESMONDHALGH, D.: 32
 HOGGART, R.: 32, 33, 36
 HÖLDERLIN: 20
 HUGO, V.: 187
 HUGON, S.: 18
 HUXLEY, A.: 27
 JACQUES, F.: 137, 138
 JAMES, W.: 40
 JAMESON, F.: 89
 JEUDY, H. P.: 176
 JOLY, A.: 56, 64
 JOYCE, J.: 94, 124,
 JÜNGER, E.: 20, 66, 89, 116, 157, 212
 KANT, E.: 60
 KEANE, J.: 205
 KERCKHOVE, D. DE: 19, 96, 166, 183
 KITTTLER: 85
 KLOSSOWSKI, P.: 27, 45, 196
 KRACAUER: 53
 KRAUS, K.: 105, 107
 KRISTEVA, J.: 35
 KYOKO: 167, 168

- LA ROCCA, F.: 12, 86
 LAHIRE, B.: 55
 LASH, S.: 62, 77, 96
 LATOUR: 24, 86, 116
 LEFEBVRE, H.: 36, 124
 LEIBNIZ: 39, 56, 60,
 LÉVI-STRAUSS, C.: 91, 197
 LÉVY, P.: 96
 LIOTARD, P.: 183, 184
 LIPMANN, W.: 79
 LIPOVETSKY, G.: 73
 LOPES, M. I.: 37
 LOURENÇO, E.: 202, 203
 LÖVITH, K.: 105, 144
 LUCKMANN, T.: 108
 LUHMANN, N.: 46, 85, 92, 94, 209
 LYOTARD, J.-F.: 27, 45, 46, 54, 63, 66, 90,
 91, 101, 102, 116, 120, 129, 132, 144,
 155, 156, 157, 160, 161, 167, 196, 204
- MACÉ, E.: 31
 MACEDO, L.: 168
 MAFFESOLI, M.: 20, 23, 66, 68, 73,
 74, 90, 93, 94, 97, 102, 107, 110,
 121, 122, 123, 124, 144, 157, 159,
 172, 187, 188, 190
 MAGALHÃES, F. DE: 19
 MAHURIN, M.: 191, 192, 193, 194,
 195, 196, 197, 198
 MAIGRET, E.: 31
 MALEBRANCHE: 73, 189
 MARTIN-BARBERO, J.: 37
 MARTINS, M. DE L.: 17, 19, 39, 41, 46,
 51, 62, 66, 68, 86, 90, 91, 94, 106,
 107, 110, 116, 128, 166, 187, 192
- MARX, K.: 140, 209, 211
 MATTELART, A.: 62
 MATTELART, M.: 37
 MCCOMBS, M.: 109
 MCLUHAN, M.: 23, 25, 68, 80, 117
 MEAD, G. H.: 44, 51
 MESQUITA, M.: 98, 101
 MEYER, M.: 52, 137
 MIRANDA, J. B. DE: 46, 72, 80, 93, 97,
 101, 110, 111, 115, 116, 117, 155,
 159, 178, 207, 208, 209, 211
 MITTERRAND, F.: 72
 MONDZAIN, M. J.: 173
 MORIN, E.: 36, 74, 75, 96, 129
 MORLEY, D.: 32, 34, 35
 MOURÃO, J. A.: 18, 71, 131, 171
 MUSIL, R.: 65, 91, 121, 204, 211
- NANCY, J.-L.: 82,
 NEGROPONTE, N.: 74, 129
 NERHOT, P.: 203
 NETO, M, C.: 167
 NEVES, J. P.: 73, 75, 176
 NEVEU, E.: 62
 NIETZSCHE, F.: 39, 40, 41, 44, 45, 53,
 63, 68, 71, 90, 120, 147, 159, 162,
 187, 192, 196, 201, 202, 203, 205,
 209, 211
 NOELLE-NEUMANN, E.: 109
- O'NEILL, A.: 118, 120, 150
 OAKSHOTT, M.: 139
 OLBRECHTS-TYTECA, L.: 136
 OLIVEIRA, M.: 18, 65, 93, 94, 107

- OROZCO, G.: 37
 ORWELL, G.: 122, 204, 205

 PACHECO PEREIRA, J.: 100
 PAIS, J. M.: 97
 PAIVA, R.: 188
 PARETO: 93
 PASSERON, J.-C.: 36
 PAZ, O.: 210
 PEREIRA, L.: 132
 PEREIRA, R.: 85
 PERELMAN, C.: 136, 137
 PERNIOLA, M.: 17, 24, 27, 28, 45, 46,
 64, 65, 74, 75, 85, 107, 173, 175, 196,
 211
 PETITOT, J.: 203, 204
 PICCINI, M.: 37
 PICHAULT: 131
 PINTO-COELHO, Z.: 73
 PINTO, M.: 14
 PIRES, E.: 94
 PLANTIN, C.: 20, 136, 137
 PLATÃO: 39
 POE, E. A.: 211
 PONTE, C.: 62
 PRADO COELHO, E.: 141, 191
 PROPP, V.: 91, 197

 QUÉRÉ, L.: 44, 51, 52, 53, 54, 115

 RADWAY, J.: 32
 REBELO, J.: 62
 RHEINGOLD, H.: 96

 RICOEUR, P.: 43, 73
 RIFFENSTHAL: 53
 ROMANO: 54
 RONIGER, L.: 92
 RORTY, R.: 40
 RUÃO, T.: 139, 142
 RUSSELL, B.: 57, 204,

 SAGNOL, M.: 188
 SANTO AGOSTINHO: 144
 SANTOS, B. S.: 139, 146
 SANTOS, L.: 98
 SANTOS, S. M. DOS: 150
 SARDUY, S.: 76, 197
 SCHLEIERMACHER, F.: 68
 SCHNAPPER, D.: 36
 SCHOPENHAUER: 39
 SCHÜTZ, A.: 23, 44
 SCOTT, R.: 168
 SEARLE, J.: 137
 SEDAS NUNES, A.: 139, 140
 SEGALÉN, V.: 190
 SÉGUELÁ, J.: 72
 SELLERS, P.: 78
 SERRANO, E.: 100
 SERROY, J.: 73
 SHANNON: 128
 SHAVIRO, S.: 91, 96, 166, 167
 SHAW, D.L.: 109
 SICARD, M.: 181
 SILVA, A. S.: 96, 151
 SIMÃO, V.: 139, 140
 SIMMEL: 27, 43, 51, 66, 93
 SIMONDON: 24, 116, 175
 SLOTERDIJK, P.: 20, 27, 64, 66, 89

- SOARES, B.: 94
SODRÉ, M.: 37, 38, 188
SOUSA, H.: 98
SOUSA, J. DE: 100
SPIELBERG: 168
SPIVAK, G.: 33
STEINER, G.: 71, 79, 165, 166, 169
STIEGLER: 24, 86, 116, 175
STIRNER, M.: 79, 122, 123
STOREY, J.: 31
STRAUSS, B.: 119
SUE, R.: 130
- TARSO, PAULO DE: 144
TAVARES, M. S.: 100
TAYLOR, C.: 56, 128
TEILLARD DE CHARDIN: 43
THOMPSON, E.: 33, 34, 36
TÍSIAS: 136
TOCQUEVILLE: 105
TOULMIN, S.: 136
TURING, A.: 97
- ULRICH, B.: 46
URRY, J.: 62, 77
- VALÉRY: 122
VATTIMO, G.: 89, 95, 129, 135, 143,
180,
VIRILIO, P.: 17, 19, 24, 72, 79, 89, 96,
1298, 196, 197
- WACHOWSKY: 168
WALLERSTEIN: 64
WATZLAWICK, P.: 47
WEAVER: 128
WEBER, M.: 159, 189
WHITE, P.: 182
WILLIAMS, L.: 75
WILLIAMS, R.: 34, 36
WITTGENSTEIN, L.: 55, 57, 64
WÖLFFLIN, H.: 187
WOLTON, D.: 165
YOURCENAR, M.: 63
- ZIZEC, S.: 85, 89,

Este ensaio declina as actuais vertigens da cultura, interrogando o movimento de translação da palavra para o número, do *logos* para o ícone, da ideia para a emoção, do uno para o múltiplo, enfim, das estrelas para os ecrãs. Como consequência, *Crise no Castelo da Cultura* coloca a questão do sentido do humano e desenvolve o ponto de vista de que este movimento de translação tecnológica, tanto mobiliza os indivíduos para o mercado, como os desactiva como cidadãos.



www.ruigracio.com

ISBN 978-989-8377-14-2



9 789898 377142