

A COMUNICAÇÃO E OS LIMITES DO MUNDO

A negatividade comunicativa

Enquanto o conceito de imagem sofreu, no último meio século, uma deslocação decisiva que o retirou ao senso comum, permitindo que a «cultura da imagem» que é a nossa seja um pouco menos ingénua e se sustente num diálogo complexo com os *interfaces* técnicos e a sua avassaladora mutação, a ideia de comunicação continua mergulhada em falsas evidências, permanecendo obscuras muitas das suas conexões com a história da técnica, a história da metafísica e as *weltanschauungen* nela incidentes. A título de exemplo: o actual questionamento, por um lado, dos novos meios técnicos fundados no digital e, por outro, dos deslocamentos do género e da representação no novo panorama audiovisual, demonstra amplamente que estas questões são pensadas longe do plano de uma teoria da cultura, o que torna inútil a menção à débil sustentação filosófica que ainda encontramos em muitos das investigações desenvolvidas neste domínio. No melhor dos casos, estudam-se os novos *media* à luz de uma teoria geral da comunicação¹, construída, por sua vez,

¹ É essa a perspectiva de Dominique Wolton, que propõe um reenquadramento teórico das inovações técnicas introduzidas na comunicação, não permitindo que elas se transformem em teoria explicativa das transformações em que são protagonistas. «Hoje, um número surpreendente de autores considera que a Internet é uma verdadeira revolução que vai dar nascimento a uma “nova sociedade”. Isso é possível porque eles supõem que a técnica vai *modificar directamente* a sociedade e os indivíduos. Desse modo, aliam-se à tese do determinismo técnico, a qual afirma que uma revolução nas técnicas provocaria uma revolução na estrutura global das sociedades. Passamos, assim, de uma concepção materialista da comunicação a uma verdadeira ideologia – a ideologia técnica – da comunicação. No entanto, a História prova os limites das teses deterministas. As técnicas de comunicação não escapam ao *dever epistemológico* que consiste em não

sobre elementos fragmentários provenientes de disciplinas «clássicas» das ciências humanas. Ora, e essa será a nossa hipótese inicial, *já não bastam os grandes esforços de contextualização, cujo modelo remonta à hermenêutica romântica, porque, precisamente, é o contexto que nos falta.* A comunicação deve ser pensada, mas não a partir de uma perspectiva figurativa que a totalize e a faça con-figuração do possível. Pelo contrário, *toda a acção comunicativa é transfiguração de uma possibilidade* que, nela, se perde da sua própria textualidade constitucional. Assim, é como *deriva* que será possível determinar as constantes da comunicação: esta é, mais do que veículo de um metadiscurso, rede da metadiscursividade possível do nosso tempo.

A comunicação, particularmente na sua vertente informativa, apresenta-se ainda como circulação num território ou mesmo como estabelecimento de uma *comunidade*. Mas esta não é já a do mito, da história ou da política. A circulação do periódico burguês oitocentista pressupunha individualidades densamente construídas, mas capazes de se projectarem na organização estrita do jornal. Nem todos os acontecimentos eram, então, capazes de fugir ao cerco onto-teológico que a metafísica lhes montava. O que acontecia era, na maior parte das vezes, curtocircuitado pelo seu sentido institucional, moral ou policial, provocando um refluxo imediato, não da expressão das coisas, já que não confundimos aqui o *dizer* com a comunicação entendida em *stricto sensu*, mas antes da sua des-orbitação mediática. Restavam, portanto, os eventos definidos como *mundiais*, ou seja, aqueles que se autonomizavam graças à leveza da circulação monetária ou por força da sua estranheza cultural. É um *outro mundo* este que surge na cultura mediática do Ocidente, mas *não há aí nenhum traço estranho ao mundo da experiência*. Nele, como num velho teatro de ópera com um vasto arquivo cénico, encena-se o mundo através da adaptação e da colagem dos cenários que nele subsistem. É isso que explica a surpreendente estabilidade dos *media* na transição que nos levou do mundo da Guerra Fria à tardomodernidade: onde o sentido tinha já pouco a ver com o discurso ideológico, passa o próprio mundo a expor a crise do sentido. Como vimos, mais do que ao sujeito, é ao mundo que o *medium* vai buscar a sua legitimação.

Muitos julgaram, no entanto, que aí operava um processo de desocultação do mundo e de reentrada deste no campo da experiência do sujeito. Ora, é o próprio Hegel², apóstolo da boa palavra

confundir técnica, cultura e sociedade. Constatar que as técnicas evoluem mais rapidamente do que os modelos culturais e a organização social da comunicação não é suficiente para se atribuir um sentido ao "progresso" da comunicação, o qual, partindo da evolução técnica, passaria a determinar mudança das práticas culturais e projectos de sociedade.» Wolton (2000), pp. 17-18.

Não está em dúvida concordarmos com a necessidade de um pensamento da complexidade comunicativa que evite a tentação fácil do seu fundamento técnico. Mas não deixamos de considerar insuficiente o estabelecimento de um quadro estabilizado pelas ciências humanas e onde técnica, cultura e sociedade se articulam como se ainda vivêssemos numa sociedade onde estas instâncias se conservam ontológica e sociologicamente intactas. Nos seus termos, é esse quadro, uma espécie de *gentleman's agreement* epistemológico, que Wolton propõe: «Partindo da distinção fundamental entre *comunicação normativa* e *comunicação funcional*, sugiro que a comunicação é um conceito do mesmo nível e da mesma importância no nosso sistema de valores ocidentais que aqueles da liberdade e da igualdade. E este conceito *comporta sempre três características*: um sistema técnico, um modelo cultural de relações culturais e individuais, um projecto de sociedade. [...] Hoje, a palavra de ordem poderia ser: sim à comunicação, como questão teórica; não à comunicação enquanto ideologia.» – Wolton (2000), pp. 19-20. Equiparar conceptualmente a comunicação à igualdade e à liberdade, tal como estes princípios foram estabelecidos constitucionalmente em 1789, coloca-nos perante um problema histórico: de algum modo, tenta-se aí estabelecer uma correspondência tardia entre conceitos que se têm deslocado na própria *praxis* social dos últimos duzentos anos, não ocupando já a posição argumentativa que tiveram, e um conjunto de práticas, geralmente designadas como comunicativas, que são fruto dessas mesmas deslocções, delas herdando fragmentos da sua retórica, mas não a ontologia jurídica que lhes dava sistematicidade e as articulava no interior de uma figuração da totalidade.

² Numa secção da sua *Phänomenologie des Geistes* intitulada «O espírito alienado de si mesmo: a cultura», Hegel afirma que o mundo do espírito aparece no seu rompimento, enquanto mundo duplo. Sendo o primeiro o mundo da efectividade, ou seja, da alienação, o

impressa todas as manhãs, quem melhor liberta a actividade comunicativa dessa ilusão: o leitor do jornal, tal como ele o entende, não é um *leitor*, no sentido nobre do termo, ou sequer um *receptor*, na acepção progressivamente funcional que a palavra veio a adquirir, mas apresenta-se antes como *câmara de eco* da própria possibilidade do evento e da sua doação. Dizendo-o de outro modo: *o texto mediatizado chega sempre ao leitor já separado do evento, já autónomo relativamente à estrutura óptica que o lançara*. Não se pede a este leitor que recrie ou transponha o sentido do acontecimento, o que pertenceria antes à leitura esteticamente orientada, mas que *o bifurque* e que, a partir desse *gesto* e da sua heterogeneidade, participe na sua formação. Então, a comunidade dos dispositivos comunicativos será irreconhecível na medida em que não tem auto-imagem. A sua heterogeneidade é originária, o que significa que a ela vêm todos os acontecimentos, reais ou ficcionais.

Foi necessário mais de um século para compreendermos que a cultura mediática nos separa dos acontecimentos originários e desloca a conceptualização do original, embora convoque constantemente a sua repercussão epifânica no real. Mediático é aquilo que, em si mesmo, difere de si, trazendo nessa diferença uma declinação da identidade que prescinde do referente. Uma tal definição não é mais do que a conclusão do percurso que, iniciado no sujeito hegeliano, preso da sua própria negatividade, nos traz à *différance* derridiana. Saídos do reino da identidade, logo de imediato somos surpreendidos pela comunicação que apela à subjectivação. Como escreve Jean-Luc Nancy, «mais do que o contrário, a comunidade e a comunicação são constitutivas da individualidade (e a individualidade é talvez, em última análise, apenas um limite da comunidade)»³. Se a definíssemos, di-la-famos comunidade exposta à sua própria finitude, ou seja, ao seu in-finito escoamento na transmissão. Tal situação tem um nome, já de longa tradição na modernidade, mas só aqui «democratizado»: é como *crise* que ela se enuncia.

É urgente, embora problemática, a consideração da comunicação enquanto parte do léxico da *krisis* metafísica. Não se trata aqui da translação dos estudos comunicativos para uma zona ontologicamente mais densa ou da determinação de uma hipotética «profundidade» hermenêutica do acto comunicativo, o que seria prosseguir a estratégia da densificação onto-ética da comunicação. Pelo contrário, a rarefacção que atinge o espaço comunicativo, não sendo a do sentido, já que este apenas se subtrai à comunidade que o forjava na sua forma moderna, sustenta-o a partir de uma zona impensada da história da metafísica. É agora, quando a comunicação simultaneamente se esvazia e se universaliza enquanto discurso, aparente duplicidade que reflecte apenas a estrutura da *dobra ontológica*⁴ tal como esta aparece na virtualização, que poderemos ultrapassar as leituras sintomatológicas ou prescritivas habituais, para nos concentrarmos nas deslocações topológicas e

segundo será o mundo erguido na pura consciência e que se ergue a partir do primeiro. É notável a observação que Hegel faz suceder a esta asserção: «Este mundo [da pura consciência], *oposto* àquela alienação, por isso mesmo não está livre dela, mas é antes somente a outra forma da alienação, que consiste precisamente em ter a consciência em dois mundos diversos, e que abarca ambos». – Hegel (1807), vol. II, p. 38. Atravemo-nos a afirmar que a relação da comunicação com a efectividade, no seu sentido hegeliano, é típica desta dupla estrutura da alienação: a pura consciência que é modalizada na comunicação constrói para si, não um mundo ideal, próprio dos processos comunicativos, mas um mundo duplo em que «tudo está fora de si [...]» e que não é menos próprio da comunicação. «O equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou a placidez dessa unidade em si mesma retornada, senão que repousa na alienação do seu oposto». – Hegel (1807), p. 37. De certo modo, podemos dizer que a verdade do acto comunicativo implica, não a transmissão de uma qualquer efectividade, mas a penetração do aqui-e-agora singular na negatividade. No fundo da comunicação não há finalidade ou intencionalidade, mas apenas a diferença absoluta que faz corresponder o *saber absoluto* à própria estrutura da alienação.

³ Nancy (1990), p. 256.

⁴ Cf. Heidegger (1954).

tropológicas do sentido aí dinamizadas. Estas consomem e suspendem, simultaneamente, o breve percurso histórico da comunicação em direcção à autonomia e à auto-motivação. Sendo certo que comunicar faz parte da nossa vida colectiva, falta dizer que esse percurso também torna irreconhecível essa vida, deslocando-a constantemente para o seu exterior. Propomo-nos, então, reflectir *a partir* dessa zona exterior, que é a zona da possibilidade da consciência actual, remetidos que estão a uma posição arquivica os domínios da filosofia ou da cultura política. Na cultura mediaticizada, dissolve-se o núcleo eidético e ontológico que determinava a reflexão, passando esta a assumir plenamente o seu sentido especular, ou seja, a sua plena deriva em direcção a uma posição duplicante e a-centrada que só ganha significado na medida em que é capaz de re-produzir o evento e as suas circunstâncias.

Na raiz do nosso intento está a consideração de que a nossa cultura comunicativa é um efeito de diacronias incomensuravelmente mais extensas do que aquelas que são referenciadas à história dos *media*. Em última análise, a questão do sentido remonta, na própria redistribuição mediática, à doação antepredicativa que marca o sentido filosófico do virtual. Assim mesmo, sem nos perdermos no metadiscurso das ciências sociais (indispensável noutros momentos da inquirição) ou sem recurso à *pietas* humanística (que também terá os seus contextos próprios). Ser-nos-á exigível, então, a suspensão dos juízos sobre o lugar comunicativo como categoria da desordem e da ordem do mundo⁵. Comunicar não emerge para além do mundo, mas sustenta-o enquanto dispositivo da sua verosimilhança. Comunica-se sempre o mundo e a sua possibilidade. *Comunica-se a pura possibilidade comunicativa e a possibilidade de um mundo puramente comunicativo*. Ambas as vertentes vêm à consciência em posição solidária: a lógica da comunicação é ser actualização comunicante do mundo. É esta verificação fenomenológica que o humanismo não reconhece, centrado como está na perspectiva hermenêutica que o determina. A comunicação faz emergir o mundo, não o exprime nem o interpreta. Não é o que aparece que é comunicado, mas é o aparecer que comunica na medida em que ele próprio determina os limites do mundo. Depois da comunicação do acontecer e do comunicar como acontecimento, comunicar será o acontecimento indescritível, fenómeno *nocturno* no seio mesmo da luminosidade do dispositivo. Estamos longe do sentido *aufklärer* da comunicação, sentido, aliás, já derivado, porque a *Aufklärung* nunca colocou no seu centro o acto comunicativo, mas sim a autonomia da consciência e um sistema de trocas informativas que está longe do que hoje consideramos como comunicação.

Nos últimos trinta anos, os fenómenos comunicativos foram amplamente analisados nas suas linguagens, nos seus circuitos e na reordenação dos discursos e dos saberes que motivaram. De um modo ou de outro, esses estudos tomaram sempre como adquirida a pertença desses fenómenos ao universo das «humanidades», as quais seriam capazes, por si mesmas, de regular a discursividade dos *media*, colocando-a em posição expectante perante as estruturas hermenêuticas que o Ocidente mobilizava sistematicamente até um momento histórico recente e que hoje se encontram estilhaçadas na mediaticização. Não usaremos este termo na sua acepção vulgar, mas enquanto categoria discursiva que singulariza a nossa sociedade tardomoderna, que faz dela campo da «palavra cortada», como na expressão de Jean-Luc Nancy⁶. Não se trata aqui da censura do discurso, mas antes

⁵ Como afirma Husserl, nenhuma coisa pode aparecer se ela não se destaca sobre o fundo de possibilidade que constitui o horizonte do mundo. Ser possível será o traço determinante da comunicação. Ela emerge do mundo como forma-da-comunicação. Nesse sentido, a comunicação será coisa do mundo na medida em que pertence ao campo das possibilidades deste e não porque altera ou amplia essas possibilidades.

⁶ Nancy (2001), p. 143.

da palavra que fala na própria linha do seu corte, linguagem que começa «a falar através de uma interrupção do discurso e dessa interrupção falando»⁷. A mediatização não fere o discurso, banalizando-o, mas é antes a demonstração palavrosa de que o banal penetrou já nele através de uma ferida. Mediática será, então, a constante exposição e reversibilidade do discurso, preso como está a uma autoconsciência de todos os momentos e nesta oferecendo o escândalo da sua inutilidade. Que só possamos falar dessa inutilidade, mas de um modo que evita a tematização, será a consequência inevitável. Mediática é a consciência de si que visa dar um sentido à sua própria inconclusividade, à sua absoluta inconsciência noética.

Mesmo Adorno e Horkheimer não deixaram de acreditar na recondução dos *mass media* ao redil da significação⁸. Neste artigo, concentramo-nos na necessidade de uma reavaliação do discurso mediático para além do debate em torno dos seus desvios ao humanismo fundador. Se há aí uma crise, por alguns atribuída à desmaterialização da arquitectura informativa/informática, por outros, à diluição dos seus referentes ético-civilizacionais, parece-nos que ela constitui antes um *precipitado da visibilidade perdida do sentido na discursividade ocidental*. Desse modo, não é a «desagregação» dos paradigmas jornalísticos ou mediáticos que problematiza hoje estas questões. É antes o modo como a comunicação dinamiza hoje todo o discurso *no seu esgotamento*, ou seja, como ela traz a *krisis* a um lugar enunciativamente redundante, mas que aí encontra a sua efectividade.

O humanismo, conceito que deve aqui ser entendido no seu sentido heurístico e regulador, é geralmente confundido com um mero reportório de paradigmas estético-civilizacionais. Não é essa a aceção em que aqui o tomamos: em paralelo ao universalismo orgânico delineado na figura leonardina, o discurso do humanismo está centrado na sustentação sempre precária de uma relação entre o plano da mensurabilidade ôntica do humano e aquele em que o caos e o esquecimento apontam constantemente o fundo abissal da própria constituição humana. Assim, e na medida em que sabemos que todo o discurso cumpre uma tarefa ontológica contaminada pelas linhas insustentáveis do humanismo, será integrando o que há de desespero na antepredicação ontológica da cultura, ou seja, conservando o horizonte de uma mundaneidade problematizante, que poderemos aceder a uma compreensão das aporias que se instalaram no programa humanista da comunicação. Um tal programa, que é omnipresente na exacta medida em que nunca foi escrito nem sufragado, tomou definitivamente o seu lugar na topologia tardomoderna dos poderes. Simplesmente, esse lugar não obedece já à concepção arquitectónica que o pensamento político clássico delineou. Nessa medida, a comunicação é um poder porque o humanismo a catapultou para esse estatuto, embora não seja já ele que a conserva lá.

A comunicação aparece no coração das nossas sociedades quando os acontecimentos tecnológicos se tornam politicamente mais decisivos do que os eventos ideológicos ou culturais. Dizemolo, não em função de uma hipotética simbiose funcional entre técnica e comunicação, que existe num outro plano, mas antes na sequência da mutação «linguística» da técnica contemporânea, que faz dela, a par do corpo (mas este cada vez mais mudo), a única *voz* reconhecível do discurso, na medida em que, naquilo que nela é dito, vemos aparecer algo. Não interessa tanto determinar o quê, a natureza ou a qualidade daquilo que aparece, mas antes *presenciar o próprio aparecer*. Trata-se do poder poiético do dizer como actualização da presença. O *poder comunicante* é não só aquele que

⁷ Nancy (2001), p. 143.

⁸ Cf. Adorno e Horkheimer (1944).

apenas existe na medida da sua circulação capilar, como, sobretudo, se configura segundo a linha que descreve, linha que é o seu corpo e a sua letra. Técnica e comunicação aparecem assim como os dois últimos sistemas autopoieticos e autotéticos. Move-os a plena evidência da negatividade que neles assumem as categorias do sujeito e da projecção. Nessa medida, ambos colocam uma pedra sobre a conexão entre a identidade e a subjectividade continuamente defendida pelo humanismo.

Não nos move aqui um discurso «anti-mediático». Pelo contrário, parece-nos que a mediatização das sociedades tardomodernas funciona como um revelador da *vinda do nihilismo*, naquilo que este tem de inacabamento e de inconclusividade inerentes. Sem os *mass media* e sem o ruído aparentemente absurdo que neles cresce, estaríamos ainda encerrados em formas desviantes da crença humanista num projecto (qualquer projecto) totalitário e totalizante da sociedade moderna. Os *media* dão-nos hoje a única medida possível e visível do que remanesce do sentido a jusante da metafísica. Sendo a sua gramática ainda metafísica, subsistem aí diversas diacronias oitocentistas e novecentistas que asseguravam a linha do sentido comunicativo. Toda a tentativa de reformar a cena mediática equivale, de alguma forma, ao discurso sobre as ideologias, sobre a «superação» das suas ilusões, a passagem do seu desencanto à sua razoabilidade «pós-moderna»: não pode ser suprido de sentido o que está preenchido por uma miríade de fragmentos do que foram, um dia, significações estruturadas e integradoras dos seus sujeitos. A mediatização corresponde, assim, não à escassez do sentido, mas antes à fome despertada pela sua ausência paradoxalmente irrepresentável, essa fome um dia evocada por Knut Hamsun como exigência total e intransitiva.

Ao invés do que ocorreu no discurso filosófico, protegido pela reemergência da enigmaticidade do seu fundo histórico, o discurso mediático pressupõe um plano hermenêutico profundamente confundido na sua tessitura textual. Este, conseqüentemente, nunca é reexaminado, apenas emergindo, de forma fragmentária, quando o seu quadro sociológico entra em deriva. Não sendo possível nem desejável trazê-lo à densidade característica dos modelos hermenêuticos desenvolvidos na história do pensamento filosófico, haveriam, contudo, boas razões para o considerar num plano interpretativo-metodológico mais profundo. Deveríamos poder substituir o mal-estar institucional e epocal que lhe associamos quase sempre pelo «mal-estar» hermenêutico. Colocando o discurso mediático em situação auto-interpretativa, estaríamos, não a situá-lo numa posição mimética relativamente a saberes fundados tradicionalmente na «consciência de si», mas evidenciaríamos antes a absoluta ilusão de uma mediatização construída e tendida na verdade, ou antes, fundada nas ideias de sujeito e de asserção universalmente válida.

Ora, parece-nos que foi aqui esquecida a lição de Karl Kraus, já enunciada em pleno «apocalipse vienense». Este praticava quotidianamente uma espécie de provocação interna ao jornalismo. *Die Fackel* não era o jornal de uma facção, mas apenas a folha individual que se opunha à emergente padronização do discurso jornalístico, à sua pretensa moral, à sua estetização oculta. É certo que, em muitos pontos, a situação retratada por Kraus é a inversa da actual: predominava aí o *ersatz* estilístico que fazia do jornal uma literatura onde só subsistia o adorno, metáfora loosiana para a desorientação do seu tempo. Mas, tal como o adorno preenchia o vazio ontológico do jornalismo vienense, recorrendo a ícones esvaziados da estética que lhe era contemporânea, também a segura narrativa e o discurso directo presentes na actual estilística do jornalismo reflectem, numa primeira fase, a transposição de um modelo literário, bem conhecido em Hemingway e Steinbeck, e, depois, acompanhando a diluição dos paradigmas literários, espelham a deriva das linguagens privadas, pretendendo assim criar um efeito de reconhecimento discursivo da verdade que não é mais do que

aquele bebido no modernismo contemporâneo dos modelos jornalísticos hoje ainda predominantes. À imagem do que sucedia na crise vienense, os *media*, longe de esclarecerem os híbridos, relançam os próprios processos de hibridação através do estabelecimento de um *continuum* comunicativo que os oculta. Segundo Kraus, a substituição da cultura pelo jornalismo prenunciava resultados «catastróficos»: «A excedência da prática diária pelo adorno, demonstrada por Adolf Loos, encontra a sua contrapartida na penetração de elementos da alta cultura no jornalismo, o que nos conduziu a uma catastrófica confusão. A fraseologia é o adorno excessivo da mente»⁹.

Falta pensar o modo como esses fenómenos se posicionam perante a fugacidade da própria questão do sentido, que não entendemos aqui como a questão encerrada pelo niilismo, mas antes como *aberto* do próprio questionamento tardomoderno. Em posição paralela ao mimetismo vienense, surgem, um século depois, práticas de ficçãoação erguidas a partir da quotidianidade. Voltamos a perguntar: há ainda um sujeito na cena mediática? Se respondermos afirmativamente, teremos que dele estabelecer um retrato híbrido, repartido entre a auto-consciência, que não pertence já a um paradigma ôntico-histórico, mas é puramente referencial, e a instabilidade fundamental em que toda a vinda a si dessa consciência se dá. Dito de outro modo: a razão mediática manifesta-se, não como afirmação daquilo que *é*, no seu tempo e espaço, aspecto que permanece sob a forma decaída de *conteúdos*, mas antes como excedência dos seres, como seu derrame, não a partir da incompletude ou do *infans* nele contido, mas como *concretização hemorrágica* do seu *projecto*.

Se o humanismo mediático estava fundado na *Vorstellung* e no humanismo que lhe fora associado pelos hegelianos (como *representação* posicional de um objecto controlado pelo sujeito gnosiológico), o pós-humanismo mediático toma a palavra a partir da *Darstellung*, a partir dessa *presentificação* que nega a presença da qualidade nos discursos, para apenas reter a sua exposição, o seu devir-qualidade-da-presença. Esta não deve aqui ser entendida como manifestação do sentido, que seria orgânica e incompleta, mas sim como absolutização do valor da presença na própria medida em que ele ignora a reserva expositiva dos seres. O humanista acreditava poder penetrar a coisa do mundo através da sua representação mediática. Na verdade, aquilo que a mediatização penetra não é o sentido que nela se daria a ver, então, no seu recalcado, na sua máscara, mas a própria coisa, na vontade de penetrar na coisa como se nela se enterrasse toda a separação entre o pensamento e a experiência. Esta problemática herda o *logos* hegeliano apenas aí onde a identidade é o acto, não a substância. Mas herda também o falhanço radical do *projecto* hegeliano, fragmentado pela negatividade no que toca à sua vocação projectiva. Estamos imersos nos *projectos*, na sua mobilização tão feroz quanto historicamente impotente. Estes anulam, de cada vez que são convocados, a própria tradição hegeliana, a verdade substancial da sua exegese. São, de algum modo, a recondução possível ao sujeito entrevistado por Hegel: ruptura constante das sínteses da representação.

A inquietante estranheza da comunicação

Chegou o momento de abirmos uma outra vertente na linha de reflexão que temos vindo a seguir. Esta prende-se com o paradoxo ontológico que assiste a esta «comunidade impossível» que é hoje a comunicação planetária. A sua posição metafísica é insustentável, o que não a impede de

⁹ Kraus (1899-1936), *Die Fackel*, n.º 279, p. 8.

proliferar e de contaminar todos os domínios em que penetra. Mas as suas manifestas aptidões para um desenvolvimento endémico resultam, precisamente, da sua inadequação metafísica enquanto sistema. A constituição metafísica que nela remanesce provém de uma arquitectura metafísica que prolonga o sistema autonomizando-o e tornando-o monstruoso, ou seja, ilegível à luz das escalas clássicas. Este ponto foi já aflorado por Merleau-Ponty num artigo intitulado «La métaphysique dans l'homme»¹⁰, onde, a partir de um cenário historicamente anterior, aquele da afirmação dos sistemas históricos e sociológicos, os conceitos de estrutura e de forma (*Gestalt*) surgem indissociáveis de um pensamento em que o ser, o objecto e o sujeito entram numa esfera de relações inéditas. Aí, o autor da *Phénoménologie de la Perception* assinala uma metafísica selvagem que invade as ciências humanas, na medida em que, forçados a abandonar a arquitectura metafísica proveniente da tradição, não abandonamos aí a própria constituição metafísica dos problemas, revelando antes a plasticidade inerente ao pensamento metafísico do Ocidente. Todo o seu trabalho em torno da percepção se dirige, precisamente, para essa reavaliação do papel da metafísica: «Não há já posição de um objecto, mas comunicação com uma maneira de ser». Ao fazer penetrar a metafísica no universo das articulações subjectivas, Merleau-Ponty retira-a ao império das figuras da totalidade e da evidência objectiva constituída *a priori*. É pela recusa da absolutização do saber que a metafísica nos faz aceder ao questionamento da verdade. Mas essa recusa é acompanhada (e esse é o tópico que aqui mais nos interessa) pela tarefa metafísica do levantamento topológico das coordenadas do ser. O modelo do ser passa a situar-se no «espaço topológico»¹¹, «meio em que se circunscrevem relações de vizinhança, de envolvimento, etc., e que é a imagem de um ser que, como as manchas de cor de Klee, é ao mesmo tempo mais velho que tudo e se encontra no seu “primeiro dia” (Hegel) [...]»¹² Trata-se, aqui, de uma topologia própria da negatividade e que para ela remete incessantemente na medida em que nunca é resolvida na figura do sistema. Assim, e enquanto relacionamento de posições, o acto comunicativo equivale à expressão do que, deixando de obedecer às categorias metafísicas, considera os elementos presentes naquilo que é apenas *traço* da sua constituição metafísica.

Através da analítica deste redimensionamento da metafísica, levado a cabo por Merleau-Ponty, Bergson e, num outro plano, por Heidegger, podemos abrir fendas essenciais tanto na pretensa positividade da estrutura comunicativa quanto na determinação psicológica da sua dimensão subjectiva. Abrimo-la, assim, aos seus quismos, aos seus entrelaçamentos e mesmo à sua carne. Mas, dado talvez mais importante, começamos a perceber a dinâmica dos seus repertórios, dinâmica não apenas interna a estes, mas sobretudo activa no plano dos seus cruzamentos. A este propósito, a obra de Bruno Latour é de notável actualidade e pregnância para os estudos da comunicação: embora não sejam esses os seus termos, podemos lê-la como um estudo da *disseminação da metafísica no*

¹⁰ Cf. Merleau-Ponty (s/d).

¹¹ A topologia é aqui referida num contexto fenomenológico, o que a coloca, obviamente, no interior de uma dinâmica conceptual capaz de ultrapassar as suas acepções disciplinares e a sua conseqüente determinação eidética regional. Assim, uma «razão do lugar» fenomenologicamente considerada deve ser refundada de cada vez que se coloca a questão do mundo ou a questão do sujeito. Não é uma linguagem universal que nela fala, mas antes o *deslizar* que modifica incessantemente as nossas relações espaciais com o mundo e a própria determinação do que sejam essas relações. Ao longo de toda a sua obra, Husserl designou esse deslizar como *fluxo heraclítico das vivências*, o que significa que, de cada vez, é o espaço da experiência que é já outro. Merleau-Ponty virá a aprofundar o corte entre esta concepção da topologia e a ontologia clássica do ente infinito espelhada no espaço euclidiano e nas constantes da sua perspectivação.

¹² Merleau-Ponty (1964), p. 264.

projecto moderno, disseminação dúplice porque dividida entre a purificação ontológica e o alargamento do domínio da hibridação: «A palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo. O primeiro conjunto cria, por “tradução”, misturas entre géneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e de cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, por um lado, e a dos não-humanos, por outro. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho de tradução seria travado, limitado ou mesmo interdito.»¹³

Assim perspectivado, o traço essencial da modernidade é, segundo Latour, o corte constitucional que a afecta e que coloca constantemente o seu projecto à beira da aporia, na fronteira entre a afirmação constitucional e o não-dito das práticas técnicas dela emergentes. Enquanto a «Constituição moderna» se concentrava nos interditos e no estabelecimento de hierarquias entre entes, esqueceu que o seu estabelecimento histórico corresponde à inevitável proliferação de quase-objects que as práticas tecno-científicas vinham abrir. De repente, o espaço das mediações começa a crescer desmesuradamente, abrindo zonas que, fora de qualquer controlo, se organizam segundo lógicas atípicas. A crise moderna das instituições e dos discursos encontra aqui o seu terreno minado. Só a mediatização parece sobreviver nele, já que as dinâmicas que lhe são inerentes a colocam ao serviço dos híbridos e da sua aparição convulsiva. É certo que alguns confundem ainda o espaço mediático com a vulgarização da normatividade democrática dos modernos. No entanto, aquilo que aí prevalece é a posição defensiva do metadiscorso moderno e da *doxa* que lhe surge associada. Obviamente, a comunicação tende para a omnipresença espacial e temporal porque aquilo que ela apresenta, perdida que está a continuidade dimensional do moderno, é a iminência da fissura em qualquer lugar e instante do real. Assim, o espaço mediático moderno recebe as suas características mais determinantes dessa fissuração do projecto moderno. A comunicação não é hoje expressão do discurso constitucional que fundou a auto-consciência moderna, mas exprime antes as mutações e a proliferação daquilo que já não corresponde a categorias antropológicas e ontológicas precisas.

Uma certa linha clara das ciências da comunicação, de que Dominique Wolton é um bom exemplo, tenta manter-se à tona dos paradoxos em que o dispositivo mediático a vai mergulhando. Enraizou-se nestes autores a consciência, só possível porque o *discurso da suspeita* encontrou hoje o seu direito de cidadania, de que, «quanto maior é a transparência, mais rumores e segredos existem»¹⁴. Esta afirmação, que nos poderia levar longe na consideração do que são e do que significam os fenómenos comunicativos enquanto efeito da modernidade, é logo curtocircuitada por essa sensatez teórica em que se tenta legitimar um domínio científico ainda jovem e inseguro. Trata-se, em geral, de colocar a reflexão sobre os *media* na vizinhança do campo já relativamente consolidado da sociologia e da psicologia interpessoal. Ora, são estas disciplinas que hoje são desafiadas pela própria dinâmica da comunicação.

A comunicação não é um gesto de transmissão. Não é algo que transmitimos ao outro. Não é a partilha daquilo que alguém sabe e que o dá a conhecer a outros. Nem a comunicação poderia ser um desocultamento do que está escondido: nada na comunicação possui esse poder do desvela-

¹³ Latour (1991), p. 16.

¹⁴ Wolton, Dominique (2000), p. 109.

mento, nada nela imita o poder teórico que outras discursividades tiveram na história do Ocidente. Se a modernidade, enquanto agenciamento da cultura, purificou cada linha da expressão, destruindo nela o ritual, a tonalidade e a vibração por simpatia, ela pôde, ao mesmo tempo, tornar-se espaço de um *potlach* inédito, não aquele que Bataille pensou, mas um outro que se manifesta enquanto apogeu da banalidade do surpreendente. Aqui, o novo e o estranho são produzidos a partir dos materiais narrativos e ontológicos mais vulgares, espécie de hidrogénio do imaginário, em todo o lado disponível e constantemente reciclável. A ecologia do espírito entrou, assim, nos costumes muito antes da ecologia física. O nosso texto tenta interrogar o espaço dinâmico entre as duas linhas, única topologia em que a cultura moderna pode ser determinada.

Em «Le Philosophe et son Ombre», artigo incluído no último livro que publicou em vida, *Signes*, Merleau-Ponty assinala que, à medida que o projecto fenomenológico ia amadurecendo, a constituição passava a ser, em Husserl, «um meio de desvelar um avesso das coisas que não constituíramos»¹⁵. Nesse âmbito, o programa fenomenológico aparece como um falhanço significativo: são as coisas que não constituímos que revelam melhor o avesso presente na nossa consciência de sujeitos da experiência.

As novas práticas cénicas

A crítica do *media* está hoje entregue a posições que a associam sistematicamente à inquietação em torno da «globalização» e da sua vertente tecno-económica. Contudo, os *media* não são já, na sua configuração emergente, um produto mais da estrutura global do capitalismo. Eles constituem antes o lugar em que essa estrutura se ultrapassa a si mesma, tornando-se *informe* sustentáculo do domínio mediático da experiência. Com efeito, o imaginário deixou de estar espartilhado entre o «lá fora» do mundo e a consciência, abandonando a sua condição de fruto dessa fenda e trabalho da sua superação. O imaginário virtualiza-se na medida em que as suas formas simbólicas não correspondem já às formas que o sustentam no mundo material nem são determinadas pela tensão entre ambas. Dentro dessa ordem de ideias, diremos que a «globalização» tão glosada pelo actual discurso crítico corresponde, antes do mais, ao desaparecimento de uma tópica do aparelho produtivo actual, à sua desterritorialização e progressiva anulação no campo do imaginário. O capital só é global na medida em que (i) o seu quadro de valores deixou de se projectar materialmente no acto produtivo e (ii) as técnicas ao seu dispôr deixaram de simbolizar a sua projecção. Quer isto dizer que o imaginário se deslocou de forma radical, embora poucos disso se tenham apercebido. *O imaginário muda de regime porque ele já não pode ser formulado como uma forma de auto-compreensão projectada na arquitectura do mundo*. O imaginário mediatizado arquitecta, não apenas as suas narrativas, mas também o contexto extra-narrativo destas, os seus mundos. Mais do que das narrativas, que pertencem a patrimónios discursivos há muito estabilizados, a comunicação mediática ocupa-se desses contextos, relança-os constantemente e dá-lhes um sentido que eles perderam no seu plano privado.

Há uma nova autonomia, fundamental e que talvez dê hoje sentido a todas as outras. Essa autonomia é aquela que liberta o *mundus imaginalis* das associações, mesmo conflituais, que o prendiam às condições mundanas da sua emergência. Ora, correlativamente, esse abandono determina

¹⁵ Merleau-Ponty (1960), p. 293.

também que o mundo seja arrancado à sua condição de fundo enigmático da experiência: não há valor imaginário em actividades materiais que não arrancam pedaços da sua imediatividade à enigmaticidade. O mundo («Le Monde», «Die Welt», dizem os títulos), que, lembremo-lo, começou por ser a matéria dos jornais e das agências, está agora mergulhado numa espécie de evidência carcomida, de resto. Não há, portanto, quase nenhum contexto dele emergente que seja justificação suficiente para os conteúdos comunicativos. Sendo certo que a cultura comunicativa, na medida em que foi construída a partir da sua separação relativamente à História e à literatura, privilegia a investigação dos contextos e a sua modalização face à diferença contextual dos públicos, esta actividade está, por um lado, ameaçada pela exaustão do mundo, mas, por outro, vê abrir-se um campo promissor que lhe é dado pela deslocação topológica do imaginário social.

Guy Debord enganou-se quando julgou possível voltar a dar sentido à experiência, retirando-a simultaneamente do quadro do trabalho e da mediação. Pelo contrário, tinha certamente razão quando exigia a abolição do trabalho alienado, na medida em que este já não pressupõe um investimento imaginário na relação com o mundo. Mas, ao incluir a mediação no campo da alienação, esqueceu que esta não é apenas fruto do empobrecimento simbólico do mundo, mas também espaço que escapa a essa pobreza, possibilidade de uma nova ligação entre arte, trabalho e pensamento, possibilidade talvez paradoxal, embora única no plano técnico das nossas sociedades. Assim, a recusa da mediação na formação da experiência é talvez um elemento platónico do pensamento de Debord que exigiria mais atenção noutro contexto, mas não é aquele que melhor nos ajuda a pensar a situação dos *media* actuais. As novas ligações entre o estético e o lúdico, entre a produção e o consumo, que se vão forjando nos meios de comunicação rendidos à sociedade do espectáculo são o cumprimento do programa enunciado por Debord, mas o seu cumprimento virtual, entendendo este termo, não como incumprimento do mundo, que seria sempre tomado como *a priori* ontológico, mas antes como *possibilidade do mundo*, a sua forma mais fluida, entre a pertença ao mundo na sua potencialidade fragmentária e o *fazer-se mundo*. Certamente que Debord veria aqui a efectivação de uma reorganização das estratégias com que o sujeito preserva a sua unicidade. Faltar-lhe-ia ver a desorganização que aí age, o tumulto das narrativas e dos seus mundos, a sua hibridação.

Antes dos *media* electrónicos, o espectáculo permitia essa maravilhosa ambiguidade que era podermos, *simultaneamente*, penetrar o âmago do mundo e libertarmo-nos dele. Nessa medida, o espectáculo seria sempre paradoxal, impróprio ao mundo, mas também central neste. A virtualização do espectáculo, não aquela que sempre lhe pertenceu, mas essa que vem, através da técnica, recolher o espectáculo no interior do dispositivo, retira-o a esse paradoxo essencial, confundindo os seus limites cénicos com os limites do mundo. É esse o percurso que os *media* percorrem actualmente: o seu discurso destrói todos os limites temáticos e culturais porque assim o exige a determinação movediça da fronteira do espectacular. Como poderemos, então, sentir indignação perante a quebra dos protocolos que separavam informação de voyeurismo? Não há aqui, nem poderia haver, desaparecimento da linha de demarcação entre a zona obscurecida do espectador e a cena espectacular. Sucede apenas que essa linha já não passa entre o mundo e a sua rasura provisória. Ela é agora *constante* apelo à verosimilhança do mundo, apelo que lança o espectador/consumidor numa errância interminável através de declinações sucessivas do mundo, ou seja, através de encenações que operam como sua *presentificação* e não já enquanto sua *transfiguração*. Nessa errância, cada um de nós motiva e conduz o espectáculo, agora dependente de uma série de variáveis arquivadas na nossa memória do mundo e sucessivamente recombinadas num espaço de controlo directamente proporcional à complexidade dos esquematismos arquivados.

Bibliografia

- Adorno, T. W. e Horkheimer, Max** (1944), *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1969.
- Boyne, Roy** (2001), *Subject, Society and Culture*, Londres, Sage Publications.
- Debord, Guy** (1967), *La Société du Spectacle*, Paris Gallimard, 1990.
- Debord, Guy** (1988), *Commentaires sur la Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1999.
- Hegel, G. W. F.** (1807), *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito)*, Petrópolis, Vozes, 1993).
- Heidegger** (1954), *Vorträge und Aufsätze – Gesamtausgabe*, tomo 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund** (1954), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie (La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale)*, Paris, Gallimard, 1995).
- Kraus, Karl** (1899-1936), *Die Fackel*, Munich, Kösel Verlag, 1968-76 e Francfort, Zweitausendeins, 1977.
- Laïdi, Zaki** (1994), *Un Monde Privé de Sens*, Paris, Hachette, 2001.
- Latour, Bruno** (1991), *Nous n'avons Jamais été Modernes*, Paris, Éditions La Découverte (*Jamais Fomos Modernos*, São Paulo, Editora 34, 1997).
- Latour, Bruno** (1999), *Politiques de la Nature*, Paris, Éditions La Découverte.
- Merleau-Ponty, Maurice** (s/d), *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1995.
- Nancy, Jean-Luc** (1986), *L'Oubli de la Philosophie*, Paris, Galilée.
- Nancy, Jean-Luc** (1990), *La Communauté Désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur.
- Nancy, Jean-Luc** (2001), *La Pensée Dérobée*, Paris, Galilée.
- Timms, Edward** (1986), *Karl Kraus: Apocalyptic Satirist. Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, Yale University Press (*Karl Kraus, Satírico Apocalíptico*, Madrid, Visor, 1990).
- Wolton, Dominique** (1997), *Penser la Communication*, Paris, Flammarion, 1998.
- Wolton, Dominique** (2000), *Internet, et Après? Une Théorie Critique des Nouveaux Médias*, Paris, Flammarion.