



Moisés de Lemos Martins & Manuel Pinto (Orgs.) (2008)
Comunicação e Cidadania - Actas do 5º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação
6 - 8 Setembro 2007, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho)
ISBN 978-989-95500-1-8

Ligações em transformação



RAFAEL PAES HENRIQUES
Universidade do Minho

Resumo:

Na pluralidade da experiência, a cultura tem o papel de atribuir sentido e continuidade à existência. Mas, em momentos de crise, essa articulação pode não funcionar muito bem. Há, nesses contextos, um profundo contraste entre aquilo que se realiza, que acontece, e aquilo que se utiliza para tentar dar ordem ao que se manifesta. As imagens da totalidade entraram em crise e os fragmentos reapareceram depois de radicais críticas à modernidade e seus conceitos. Na nossa época o que constitui-se como novum é que, se ainda há alguma unidade para a dispersão e fragmentação, ela está, cada vez mais, sendo determinada tecnologicamente. Isso porque é à volta da tecnologia que tudo se move e se configura; é ela que organiza, estrutura, dá sentido, feição e forma à experiência contemporânea. A história das ligações é a história da relação do homem com o mundo e, em última instância, da relação dos homens com a verdade. Aproveitando o desvelamento das ligações característico de momentos de crise como a da actualidade, revisitando a origem deste problema pode ser um exercício revelador. Neste sentido, a erótica de Platão ainda determina o quadro em que se pensam contemporaneamente as ligações.

Palavras-chave:

Técnica, Platão, ligações, verdade.

(...) não existe mundo em si: ele é essencialmente um mundo de relações (Nietzsche)

1. Introdução

Cultura é o conjunto de sistemas simbólicos que organizam um povo. Ela é constituída por uma série de narrativas que conferem unidade a um determinado grupo. Quer isto dizer que, na pluralidade da experiência, a cultura tem o papel de atribuir sentido e continuidade à existência. Entretanto, em momentos de crise, essa articulação pode não funcionar muito bem. Desse modo:

Entre acontecimento e cultura há então uma contradição radical. A cultura é o modo que hoje temos de controlar o acontecimento. A cultura articula, integra e totaliza o que existe em estado de dispersão e fragmento irremíveis. (Martins, s.d.: pp.2)

Em outras palavras, há, nesses contextos, um profundo contraste entre aquilo que se realiza, que acontece, e aquilo que se utiliza para tentar dar ordem ao que se manifesta. Por este motivo, torna-se mais fácil dar conta da historicidade das construções simbólicas usadas para organizar a realidade. Vê-se com mais nitidez a fragilidade e artificialidade de determinadas certezas. O que

antes era único, mostra-se provisório. É a história do sentido se fazendo notar. A estabilidade, a segurança e a coerência de uma origem fixa podem, então, ser problematizadas. Trata-se de se perceber mais claramente a maneira como se lida com a diferença original entre dinâmica e estática; entre relação e estado de coisas; ou ainda, entre termos – algo reificado, substancializado, estabelecido, estável, verificável e dizível – e o próprio movimento.

Mas é facto que a vida se dá na tensão; é dinâmica, relação. Os momentos de crise nada mais fazem do que tornar isso um pouco mais claro. Só que também é facto que é próprio da linguagem dizer mais facilmente as coisas que as acções. É muito mais frequente expressar os termos do que dizer os processos. É como por natureza a linguagem procurasse a exactidão e a segurança daquilo que é estável, ao invés de tentar dar conta da dinâmica das relações. Nesse conflito, o ponto de partida e de chegada é a questão do fluxo que, mesmo quando se estabiliza, tem equilíbrio precário, provisório.

Pois a precariedade é a própria natureza da vida e das coisas. Dessa forma, todo *continuum*, quer dizer, todo discurso que tenta dar alguma ordem à dispersão – e isso inclui as ciências – é uma abstracção, uma reificação, baseada na substancialização da experiência. É uma estratégia para tornar a diversidade e pluralidade da experiência apreensível e dizível de alguma maneira. Por isso, “É preciso elaborar uma arqueologia da ‘cultura’, que permitira mostrar que esta foi, e ainda é, uma forma de produzir sentidos através de estratégias, quer temporais [...] quer espaciais [...]” (Miranda, 2002: pp. 24)

Somente depois de radicais críticas à modernidade e seus conceitos, que a abstracção operada pelos discursos de unidade começou a se tornar aparente. “E somos obrigados a reconhecer que estas instituições modernas estão a passar por transformações profundas, cujo sentido não é muito claro.” (Miranda, 2002: pp. 24) É que, a partir de então, as imagens da totalidade entraram em crise e os fragmentos reapareceram. O particular apresentou-se como tal. Pouco a pouco caíram por terra o narrador (Benjamin), as narrativas (Lyotard), a verdade (Nietzsche), a unidade do eu (Freud), o Ser, ou a Metafísica (Heidegger). Esfacelou-se o Castelo da Cultura (Steiner) e as ligações ficaram totalmente à mostra, opacas e desnudas.

Se a totalização então não tem sentido, não é porque a infinidade de um campo não possa ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber, uma linguagem e uma linguagem infinita – exclui a totalização: esse campo é, com efeito, o de um jogo, quer dizer, um campo de substituições infinitas dentro de um conjunto finito.

(Derrida, 1967: pp. 117)

No auge da modernidade as grandes narrativas nos conduziam a um fim salvador. A sociedade sem classes, na dialéctica marxista, é apenas um exemplo. Só que hoje já não se acredita mais nas sínteses emancipadoras, redentoras ou libertadoras. Na nossa época, o que constitui-se como *novum* é que, se ainda há alguma unidade para a dispersão e fragmentação, ela está, cada vez mais, sendo determinada tecnologicamente. Isso porque, é à volta da tecnologia que tudo se move e se configura; é ela que organiza, estrutura, dá sentido, feição e forma à experiência contemporânea.

Todavia a técnica, como única instância que ainda nos mobiliza, não está a nos levar a lugar algum. Não há um projecto, faltam propósitos e uma finalidade. “Muitos dos problemas actuais têm a ver com a maneira como a técnica está a criar automaticamente este *continuum* fora de qualquer finalidade pensável.” (Miranda, 2002: pp. 129) Se não há um lugar para aonde ir, a sociedade torna-se nómada, errante e contingente.

“Com efeito, à medida que a experiência é requisitável pela técnica, que se agencia facilmente em torno das categorias e fronteiras que pareciam obstaculizar, as ligações tendem a emergir como algo crucial.” (Miranda e Cruz, 2002: 14) Isso porque, a história das ligações é a história da relação

do homem com o mundo e, em última instância, da relação dos homens com a verdade. Investigar o funcionamento das ligações que ainda se realizam na contemporaneidade é entender melhor os mecanismos e as estratégias de produção e compreensão da realidade.

“De facto, toda experiência é constituída por uma fina e subtil matriz de ligações, não apenas entre corpos, mas afectando tudo, do mais incorporal, ao mais matérico.” (Miranda e Cruz, 2002: 16) O curioso é que, apesar da trama de ligações ser tão omnipresente, desde sempre ela tenha ficado retida numa certa invisibilidade. Se não nos perguntam sempre soubemos, sempre operamos a partir dessa subtil rede. Mas quando nos perguntam sobre as ligações já não sabemos mais nada a respeito.

Se tal naturalização oculta o carácter histórico das categorias em que pensamos a nossa relação coma a experiência actual – e toda experiência é actual, ou não é nada –, mais grave ainda é que tal ocultação se dissimula algo mais essencial: o carácter mítico que tal ‘naturalização’ transporta.
(Miranda, 2002: pp. 58-59)

Aproveitando o desvelamento das ligações característico de momentos de crise como a da actualidade, visitar a origem deste problema pode ser um exercício revelador. “[...] a erótica de Platão tem que ser profundamente reavaliada, pois é ainda ela que determina o quadro em que se pensam contemporaneamente as ligações.” (Miranda, 2002: pp. 153) E é justamente essa a tarefa que se pretende cumprir nas próximas páginas.

2. Ligações em *O Banquete*

O *Banquete*, de Platão, narra uma série de discursos sobre a natureza do Amor. A certa altura do texto, Sócrates faz o relato de um discurso sobre Eros, que havia ouvido de Diotima. Talvez para realçar e destacar esse carácter de ligação, que é próprio do Amor, Sócrates faz o relato de um relato. Dessa maneira, seu discurso torna-se duplamente mediado: primeiro porque ele fala por intermédio de outra pessoa; e num segundo aspecto, porque a própria Diotima é uma sacerdotisa, ou seja, opera a ligação entre deuses e homens.

Sócrates começa a exposição esclarecendo que amamos e desejamos aquilo que não temos e que nos faz falta. Ama-se o que não é próprio. Assim, a manifestação de Eros diz respeito ao amor, mas ao amor de alguma coisa: ele é o amor a certos bens (objectos e afectos) que nos são ausentes, e que, por isso mesmo, desejamos. O pensador explica que não se pode amar aquilo que já se é ou se possui, aquilo que já se tem. Com efeito, o próprio Eros não pode ser belo, nem bom (pleno, completo), uma vez que, se assim o fosse, não poderia amar. Mas isso não significa que ele seja feio e mau. O Amor é o meio-termo. Da mesma forma que existe a opinião justa – que se situa entre a ciência e a ignorância – Eros é qualquer coisa de intermédio: é a ligação.

O Amor é apresentado por Diotima, por meio do discurso de Sócrates, como um génio [demónio]. Dessa maneira, o carácter mediador de Eros é mais uma vez destacado. Isso porque um génio é um ente capaz de criar e de possibilitar a comunicação entre o plano do divino e do humano. Pois eles devem interpretar e levar aos deuses tudo que é próprio dos homens e trazer aos homens tudo que é próprio dos deuses. Aos primeiros as orações e sacrifícios, aos outros os mandamentos e as recompensas pelos sacrifícios. Situado entre os dois, preenche esse espaço intermediário, de maneira a manter unidas as duas partes de um todo.

Em certa altura, o texto faz uso do plano do mito para explicar a natureza do Amor:

Quando nasceu Afrodite, banqueteavam os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência [Ideia], Recurso [Grandes-Meios]. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza [Miséria], e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então,

tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. [Eros] (Platão, 1986: pp. 93)

O mito é mais um expediente para revelar a constituição ambivalente do Amor. Na sua própria concepção, Eros participa tanto de um extremo quanto do outro. Isso porque herdou características de ambas as partes. É pobre, sujo; anda descalço, sem eira nem beira e, assim, imita a miséria da mãe. Entretanto, em sua natureza, o Amor não tem nada de conformado, uma vez que herdou do pai a vontade de procurar o belo e o bom. Em um mesmo dia, ora está pleno de vigor e beleza, vivendo na abundância, ora pode morrer. Depois de tudo sempre renasce. Filho de Recurso (pura possibilidade) e Pobreza, [Grandes-meios e Miséria] o Amor [Eros] é ao mesmo tempo humano e divino, pleno e carente. Não é mortal, nem imortal, nuca se encontra totalmente na riqueza, nem na pobreza. O que Eros procura foge-lhe sempre entre os dedos.

O Amor é o que encontra-se entre; é algo que não é nem um nem outro. Como ligação, é o Eros que faz, opera, e inaugura os extremos, posto que é sempre o meio que dá possibilidade aos extremos, de serem extremos, e não o contrário. E o Eros é exactamente isso: esse lugar de ambivalência da diferença.

Mas é fundamental não entender esse lugar como um espaço físico, um lugar que separa, pela metade, a realidade. Esse lugar jamais pode ser encarado como um terceiro ente entre dois entes opostos. Na verdade, a intermediação do Amor opera a união dos extremos, mas participa das duas esferas, já que é carência, mas, ao mesmo tempo, possibilidade, recurso. Enquanto meio, Eros expressa a semelhança dos extremos no instante em que os enlaça. A ligação se faz presente na própria acção de ligar, pois no ligar, na acção do meio, os extremos expõem o que neles há de comum. Esse diálogo de extremos se instaura justamente pela dissemelhança. O ponto comum simplesmente não acaba com os contrários, mas sim, os destaca.

Dessa forma, Eros está no meio do caminho entre ciência e ignorância. Não é sábio, nem ignorante. Nada conhece, visto que é filho de Miséria, mas filosofa, pois, por parte de pai, é cheio de meios, de recursos. Eros é um apaixonado por tudo aquilo que é pleno, completo e justo. Ele procura a medida certa, o que é em cheio, e de acordo. Em outras palavras, Eros é um apaixonado pela beleza. Não a tem, mas a quer ter.

[...] para fazer semelhante conquista, [da beleza] a natureza humana não pode procurar ajuda melhor e mais fácil do que a de Eros, por isso afirmo que todo homem deve venerar Eros, eu próprio venero o que diz respeito ao Amor, faço-o mais do que para o resto e exorto os outros a fazerem o mesmo; agora e sempre, celebro, na medida das minhas possibilidades, o poder e a coragem viril de Eros. (Platão, 1986: pp. 108)

Assim, o Amor, ou a ligação, é peça fundamental no acesso à beleza original. O caminho, a única hipótese, para se chegar à verdade, no pensamento grego arcaico, é por meio do Amor. Ele é ao mesmo tempo plenitude e carência e por isso tem a possibilidade de fazer a articulação entre os extremos: entre a realidade de essência e a de aparência; entre a substância e o acidente. O Amor actua como mediação, ligação. Como algo entre duas esferas tão distintas e opostas. Ele é lugar de conexão entre o divino e a natureza mortal.

Com efeito, o que permite, por meio do pensamento/filosofia, que se faça o caminho ascendente da realidade impura do mundo da matéria ao “mundo” perfeito das ideias é o Amor. Esse giro de cento e oitenta graus, das sombras para luz, só pode ser realizado por meio do pensamento (*logos*). É essa a dialéctica da ascensão espiritual de Platão.

Portanto, o deus Eros servia aos gregos arcaicos para pensar as ligações e aquilo que aparece através delas. Ele era a chave, acessível por meio do pensamento, para compreensão de todo e qualquer aparecimento e, por isso mesmo, uma via de acesso à verdade. A verdade, ou a beleza

original, não se vê, não se toca, não se sente, mas é finalidade; é a síntese. O Amor constituía-se como caminho em que, a partir da realidade particular, tornava possível chegar ao universal, à unidade imutável.

Da argumentação platônica, o Ocidente incorporou a idéia de que a cultura (obtida pelos laços comunicativos da dialética filosófica) é o meio de se fornecer à vida social os objetos retos, justos e belos. Aos sofistas, reserva-se o mundo das crenças apaixonadas e das aparências, como a esfera do não-sério, do jogo (paidia em vez de paidéia). (Sodré, 1996: pp. 16)

O *Banquete* é o texto que inaugura essa articulação entre esses dois âmbitos da realidade: a substância e o acidente. Para Bragança de Miranda, depois de Platão:

A história foi o conflito e a sucessão das formas de articulação entre [esses] dois espaços, exigindo sempre a mobilização do existente, dividindo-o contra si próprio, em direcção a... quem sabe ainda? (Miranda, 2002: pp. 129)

3. Ligações na Era da Técnica

Na Era da Técnica, a forma de articulação entre o singular e o universal que se realiza é exactamente oposta à configuração que sempre se interpretou como sendo a que se efectuava no pensamento grego antigo. O que se chamou de dialéctica da ascensão espiritual de Platão é uma super valorização da instância do imanente em detrimento da existência concreta. E hoje a técnica nos levou para o outro extremo: o que tem importância e atenção é o universo do particular, das relações corpóreas.

Algo de decisivo se passa com a cultura. É que hoje não há nada, nenhuma prática social, que não possa ser traduzida tecnicamente: “[...] são instaurados processos maquínicos e repetitivos, que não constituem uma mera região da experiência, mas que a atravessam toda.” (Martins, s.d.: pp.1)

E a técnica é puro acontecimento, performance. Localiza-se no efémero, contingente, errante; no fragmento e na dispersão. É a desligação total, ou em outras palavras, o ligar-se, de qualquer jeito, a tudo. Sendo assim, na era da técnica, a ligação que se realiza já não tem mais o universal como finalidade. A conexão não apresenta mais uma promessa de síntese.

As ligações técnicas roubaram o lugar do Eros, de maneira que o Amor não é caminho de acesso à verdade, aliás, a própria verdade deixou de ser uma questão. “As ligações técnicas criam assim, um bloco alucinatório ultradenso de ligações, ao mesmo tempo absolutamente compulsivas e puramente livres e aleatórias.” (Miranda, 2002: pp. 149)

O que acontece é que, quando a técnica deixa de ser apenas um instrumento, ou meio para determinado fim, e torna-se a grande mediadora da nossa relação com a realidade, a razão perde o controlo sobre a imaginação. O *logos* deixa de ser a instância soberana e exclusiva – se é que um dia já foi – de decisão; não produz mais identidade. E a própria ideia de identidade não é mais hegemónica.

Porque é bastante viável a hipótese de que, junto a setores ponderáveis do funcionamento social contemporâneo, opere uma lógica de cultura mais ‘sofística’ do que ‘platônica’, isto é, uma lógica que assume abertamente a ilusão como via para a experiência do real, em oposição a seriedade da razão institucionalizada. (Sodré, 1996: pp. 35)

Nesse contexto, a ligação que de alguma forma ainda nos mobiliza, ou seja, que ainda se manifesta como viável é uma só: a que une técnica e estética. Essa conjunção, essa nova conexão/ligação causa uma radical transformação do homem e do mundo: o regime do *logos* deixa de nos fazer sentido e de nos servir de modelo de relação com a realidade. “A esteticização actual

nada tem de discursivo, sendo antes uma forma de aparelhamento estético da experiência.” (Miranda, 2002: pp. 125)

Dessa forma, o regime do *logos* é substituído por outro. Vive-se num mundo que hoje é organizado a partir do *pathos*. A técnica faz bloco com a estética para nos tocar os sentidos. Produz e administra nossas emoções. A técnica relacionou-se de tal forma com os sentidos que até nossos modelos de percepção se transformaram. “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.” (Martins, 2004: pp.4) O próprio computador – a máquina das máquinas – é uma máquina de produção de afectos.

Ou seja, a técnica reorganiza toda a nossa emotividade e produz, por outro lado, o efeito cada vez mais alargado de uma estetização da experiência. A técnica produz, pois, o efeito de um espaço que se gasta em emoções, quero dizer, um espaço agitado, excitado, sobreaquecido, que se esgota em emoção. (Martins, 2004: pp.4)

Dizer o fim do regime do *logos* significa dizer o fim de qualquer promessa de finalidade. Num mundo organizado a partir do *pathos*, a ligação que nos resta não nos apresenta mais nenhuma síntese. “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.” (Martins, 2003: pp. 4) Pode-se dizer que as imagens constituem a própria forma da cultura contemporânea. As imagens tecnológicas estão em toda a parte, por todos os lados, para onde quer que se olhe. Estamos cercados por imagens que nos chegam de diversas maneiras. Produzidas em série, sem limite, pelas máquinas fotográficas digitais; pela televisão e pelos vídeo jogos, pelo cinema, pelos anúncios publicitários, trazidas através do computador...

Tenho vindo a acentuar o poder dos dispositivos tecnológicos de imagens: eles aparelham-nos esteticamente, reorganizando a nossa experiência em torno da 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 maquiuetas que produzem e administram afectos.

(Martins, 1993: pp. 6)

Portanto, para se entender o modo como hoje nos relacionamos com o real, é preciso investigar os *media* tradicionais e também os novos *media*. Eles são um ponto-chave na discussão contemporânea da intervenção tecnocrática na cultura, e também na constituição de uma nova metafísica tecnológica. Esses dispositivos tecnológicos nos ligam e desligam do mundo e dos outros. Eles ligam-nos por acção de um aquecimento emocional e desligam-nos pela acção oposta de um arrefecimento, criam, modelam e governam nossas emoções e afectos.

A cobertura televisiva de eventos desportivos é um bom exemplo de como funcionam esses mecanismos. São dias e dias de aquecimento com a preparação dos atletas, a expectativa dos adeptos, as previsões dos especialistas, as promessas dos treinadores. Horas de programação no intuito de nos aquecer para o momento de ápice: a partida de futebol, os jogos olímpicos, etc. Depois do evento somos aos poucos arrefecidos, desligados. Mesmo depois de acontecido, o evento continua sendo alvo de intensa cobertura quando revemos os melhores momentos, as reacções dos adeptos, os comentários dos atletas, as explicações dos treinadores, as avaliações dos comentadores e outras reportagens.

Como resposta à crise, somente a conjunção de técnica e a estética nos dá unidade, só que essa unidade é circunstancial. Isso porque somos fragmentados, contingentes e dispersos, e o único

horizonte que se apresenta é a perspectiva de que só se é possível viver bem o momento; sendo essa a perspectiva que hoje nos funda.

As expressões vitalistas que colocam em primeiro plano o ócio, a diversão, o gozo do momento presente, sempre constituíram-se, e assim permanecem, como práticas correntes em amplos setores da vida social” (Sodré, 1996: pp. 35)

Nas imagens tecnológicas, não há nenhum comprometimento com o mundo e com os outros. É nesse cenário que emergem posturas conservadoras, situacionistas, que paralisam os actores sociais, e que os deixa anestesiados. Vive-se num permanente sono – o sono da razão – e o espectáculo é o guardião desse sono (Debord).

Tal como a fotografia revelou, como dizia Benjamin, nosso ‘inconsciente óptico’, poderemos dizer, sem exagero, que estamos agora a revelar nosso ‘inconsciente erótico’ (Miranda, 2002: pp. 129)

4. Referências Bibliográficas:

- DERRIDA, Jacques. (1967) “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, in COELHO, Eduardo Prado (seleccionador), *Estruturalismo – antologia de textos teóricos*, Lisboa: Portugália Editora, pp. 101-123.
- MARTINS, Moisés de Lemos (s.d.) *Acontecimento e cultura*. (texto em construção)
- MARTINS, Moisés de Lemos (2003) *O poder das imagens e as imagens do poder*, in A Tirania da Imagem, Cadernos do ISTA, nº 15, Lisboa, Instituto São Tomás de Aquino, pp. 127-134
- MARTINS, Moisés de Lemos (2004) *Tecnologia e Sonho de humanidade*. [Em linha]. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/995>
- MIRANDA, José Bragança de (2002) *Teoria da Cultura*, Lisboa: Ed. Século XXI.
- MIRANDA, José Bragança de, e CRUZ, Maria Teresa (org.) (2002) *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Publicações Porto 2001, Lisboa: Tropismos.
- PLATÃO (1986) *O Banquete*, Lisboa: Europa-América.
- SODRÉ, Muniz (1996) *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*, Petrópolis: Vozes.