

JOSÉ MANUEL SANTOS

O Mundo e o Tempo

*Ensaaios de Fenomenologia
e Teoria da Comunicação*

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Colecção - TA PRAGMATA
Direcção: José Manuel Santos

Design da Capa: Jorge Bacelar
Desenho da Capa: René Magritte, Desenho (1964-65). Aube à l'Antipode
© René Magritte / ADAGP/SPA, 2007
Edição e Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior
Tiragem: 300 exemplares
Covilhã, 2007
Depósito Legal N° 261576/07
ISBN – 978-972-8790-72-1

O texto "A legibilidade do mundo e a assinatura do olhar" é a tradução de um texto anteriormente publicado em alemão.

Tradutor: Artur Morão

Índice

<i>Prefácio</i>	7
-----------------------	---

I. Estética e fenomenologia da percepção

<i>A legibilidade do mundo e a assinatura do olhar. Notas sobre a fenomenologia da visão em Merleau-Ponty..</i>	17
<i>Religião, filosofia e experiência estética. De Hegel a Merleau-Ponty</i>	67
<i>Sobre estéticas e atmosferas. Questões em torno das teorias estéticas de Karl-Heinz Bohrer e Gernot Böhme</i>	113

II. Comunicação e cultura

<i>A comunicação e a estranheza do mundo</i>	157
<i>O virtual e as virtudes</i>	185
<i>Sobre reis, mensageiros e mensagens</i>	215
<i>O tempo dos media e a generalização do estético</i>	277

III. O problema do mundo

<i>O mundo da vida e a generalização da crise (sobre Hans Blumenberg)</i>	303
<i>A complexidade do mundo segundo Niklas Luhmann ...</i>	335

<i>Da perca do mundo à sociedade dos (mega)acontecimentos</i>	<i>377</i>
Bibliografia citada	393
Origem dos textos	403

Prefácio

Os textos reunidos neste livro são estudos elaborados ao longo dos últimos onze anos e publicados em contextos diversos. Retrospectivamente, verifica-se que o tema do mundo ocupa um lugar central em todos eles e o do tempo na maior parte deles. O mundo da experiência na modernidade, como se mostra nos textos da terceira e última parte deste livro, é um mundo marcadamente “temporalizado”. Com referência a vários autores (Scheler, Heidegger, Gehlen, Blumenberg, Luhmann) explica-se nesses textos o que significa temporalização do mundo da vida. Tudo isto faz com que tenha parecido amplamente justificado dar ao conjunto o título de *O mundo e o tempo*.

Na primeira parte, a questão da relação ao mundo começa por ser abordada num estudo dedicado à fenomenologia da visão e à estética de Merleau-Ponty. A questão central deste estudo é, no fundo, a da gênese do sentido e da função das “idealidades” (unidades de significação culturalmente relevantes) naquilo a que poderíamos chamar a arquitetura semântica do mundo humano. A perspectiva radicalmente anti-idealista que caracteriza a teoria do sentido de Merleau-Ponty é

correlativa da sua fenomenologia do mundo, uma fenomenologia do sentir e da carne.

Os resultados deste primeiro estudo são aplicados e alargados, num segundo, a algumas questões de filosofia da cultura e filosofia da história – e é aqui, portanto, que a questão do tempo se começa a impor à reflexão. Como é que o “espírito” se torna visível no mundo humano? Como pensar a sua aparição, no tempo e nas acções dos homens, na forma daquilo a que se chama cultura? Formulada assim, a questão torna inevitável um confronto com a filosofia hegeliana da cultura e da história. Mais uma vez a perspectiva de Merleau-Ponty vai no sentido de uma crítica do idealismo (desta vez na sua versão hegeliana). Ela conduz a uma inversão daquilo a que o teólogo Jakob Taubes chamou “escatologia ocidental”: em vez de *pensar o mundo a partir da História* vai-se *pensar a história a partir da relação ao mundo* (do *être-au-monde*). Nesta perspectiva, a fenomenologia da percepção torna-se o fundamento da teoria da história e da filosofia da cultura. É neste contexto que, em Merleau-Ponty, a estética da pintura adquire valor de paradigma para pensar a história, muito para lá da simples história de uma arte. O potencial crítico desta inversão, e, no fundo, neutralização, da escatologia é considerável. No tempo de Merleau-Ponty (anos 50 e 60 do século passado), ela permitiu-lhe criticar o “progressismo” ingénuo e acrítico, bem como os excessos de um “humanismo” prepotente assente numa duvidosa “divinização do homem”. Nos nossos dias ela teria permitido, por exemplo, um fácil desmentido do boato neo-hegeliano do “fim da história”, lançado no início da década de 90 e, entretanto, desmentido sem apelo pela própria realidade.

O terceiro estudo da primeira parte tenta integrar uma crítica da filosofia da história vinda de outros quadrantes

teóricos e de outras esferas da experiência. No caso de Karl-Heinz Bohrer encontramos, além de uma crítica explícita das filosofias da história, uma teoria estética que aprofunda a reflexão sobre o tempo da experiência na modernidade, sendo a categoria central do pensamento deste autor o “presente absoluto”. Bohrer equaciona, além disso, uma problemática que escapa ao imanentismo da estética de Merleau-Ponty: a de uma “referência absoluta” que aponta para um extra-mundano. Isto é tanto mais interessante que uma tal referência (a Deus, no caso de Steiner, a um “nada”, na estética do sublime de Lyotard), contrasta com a “auto-referência” que, para este teórico, seria característica da experiência estética da modernidade. Já com a estética de Gernot Böhme encontramos, de novo, o potencial crítico da fenomenologia: Böhme critica a construção semiótica de um “mundo de sinais”, reforçada por uma agressiva retórica das imagens, que conduz à alienação da “comunicação” espontânea com o mundo, ou seja, daquilo a que Merleau-Ponty chamou “mundo selvagem”.

A segunda secção do livro é dedicada à temática da comunicação, tendo o primeiro texto desta secção, cujo tema é a *estranheza do mundo*, o intuito de mostrar o uso produtivo feito por Merleau-Ponty da sua fenomenologia da relação ao mundo como *teoria geral da comunicação*. Ao contrário das teorias da comunicação oriundas da matemática e da engenharia dos sistemas de telecomunicações, que partem da ideia de um “transporte de dados” ou de “informação” através de um “canal”, Merleau-Ponty concebe a comunicação como uma “comunhão com o mundo”, portanto como um acontecimento imanente ao mundo, ou seja uma mutação semântica que ocorre no mundo da vida. Tal como, mais tarde, Niklas Luhmann, cujo conceito de comunicação, conceito central

da teoria dos sistemas, rejeitará em absoluto as teorias clássicas do “transporte” e do “canal”, Merleau-Ponty mostra que aquilo que vulgarmente se considera um fenómeno de “comunicação”, o que se passa entre um locutor e um receptor, é apenas a parte mais visível de um processo mais lato e complexo que inclui duas vertentes ou faces: uma “comunicação com o mundo” e uma “comunicação com nós mesmos” (na terminologia de Luhmann estas duas faces chamar-se-ão, respectivamente, “hetero-referência” e “auto-referência”). Uma comunicação autêntica com outrem modifica em profundidade, para além da minha relação com esse outro, o meu “ser-no-mundo”, e, portanto, também o mundo da vida. Inversamente a “estranheza do mundo” é uma motivação catalizadora de processos de comunicação.

Dois estudos desta secção, que têm por objecto as “novas tecnologias da informação e da comunicação”, desenvolvem, mais uma vez, o potencial crítico da fenomenologia. Objecto da crítica são teorias e ideologias da técnica que, nos idos anos 90 do século passado, em que se assistiu à vulgarização do uso pessoal da informática e das telecomunicações entre computadores, começaram a atribuir à “informação”, à “comutação” e, sobretudo, às “redes” (informáticas), predicados cada vez mais próximos dos do Ser onisciente e onipotente da antiga metafísica. O objectivo destes textos não é apenas de criticar, do ponto de vista das estruturas elementares da experiência humana, da finitude do humano, ou seja de um ponto de vista fenomenológico, as recentes metafísicas da técnica. Trata-se igualmente, e sobretudo, de interpretar as especulações sobre as “novas tecnologias” como manifestações paradigmáticas do espírito da cultura contemporânea, ou seja da modernidade tardia a que alguns chamam “pós-modernidade”. O filósofo que, recentemen-

te, produziu os instrumentos conceptuais e analíticos mais interessantes e prometedores para uma tarefa deste género foi, sem dúvida, Hans Blumenberg. Este filósofo alemão, autor de uma das obras filosóficas mais originais da segunda metade do século XX, não se limita a propor uma filosofia da técnica cuja sobriedade, realismo e pertinência antropológica contrastam saudavelmente com a “demonologia” heideggeriana e com as mais recentes “teologias” da técnica. Mais do que uma simples filosofia da técnica Blumenberg desenvolve, no fundo, uma fenomenologia da “*tecnicização*” (*Technisierung*) do mundo da vida, ou seja uma reflexão sobre a dinâmica antropológica e as motivações da consciência moderna susceptíveis de explicar, em termos de fenomenologia da cultura, entre outras coisas, as metafísicas e mitologias recentemente construídas em torno das “novas tecnologias”.

A terceira parte do livro, finalmente, é dedicada ao “problema do mundo”. Ela contém dois estudos sobre os dois autores que mais contribuíram, nas últimas décadas do século passado, para fazer avançar o pensamento sobre aquilo que é, sem dúvida, a herança mais significativa do último Husserl, o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*).

O primeiro estudo é dedicado às correcções introduzidas por Hans Blumenberg no conceito husserliano de *Lebenswelt*, as quais permitem pôr a nu uma estrutura temporal da consciência, uma dinâmica das motivações e expectativas, susceptível de ser generalizada e de servir de instrumento hermenêutico. Para Blumenberg, o conceito de mundo da vida não designa uma experiência original, e ainda menos um mundo primitivo, mas um “conceito-limite” (*Grenzbegriff*), susceptível de ser utilizado em todas as experiências onde se lida com a fronteira que separa o familiar do estranho. A “crise” diagnosticada

por Husserl no coração das “ciências europeias”, e atribuída por este aos excessos “tecnológicos” do pensamento científico, é alargada, por Blumenberg, ao mundo, na medida em que revela a antinomia antropológica fundamental de um ser finito que se dá a si próprio “tarefas infinitas”.

O segundo estudo da última parte é dedicado à “complexidade” do mundo, observada na perspectiva da teoria geral dos sistemas de Niklas Luhmann. O formalismo desta teoria permite visualizar com grande nitidez os efeitos da *semantização* generalizada do mundo, que já era visível na fenomenologia de Merleau-Ponty, bem como da *temporalização* radical da experiência, revelada na fenomenologia das motivações e das expectativas de Hans Blumenberg, e já estudada anteriormente por outros autores (Scheler, Heidegger, Gehlen). A “criação de sentido”, vista como um privilégio feliz do ser humano em Merleau-Ponty, é encarada, agora, por Luhmann, como “excesso”, como um dos aspectos da ameaça que representa aquilo a que este chama “complexidade” do mundo. O mesmo acontece com a temporalização, com a “abertura” temporal do mundo, ou seja com o facto de cada vivência abrir para uma multiplicidade de possibilidades de “viver” (*erleben*) ou de agir. Para Luhmann, só os “sistemas sociais”, cujo fim é fazer face à “pressão da complexidade”, através da criação de complexidade “interna” e redução de complexidade “externa”, estariam em medida de nos proteger de tais ameaças – sendo o preço a pagar por essa benfeitoria uma relegação dos indivíduos para as margens dos “sistemas”. Esta conclusão aparentemente anti-humanista da teoria dos sistemas representa um desafio para a filosofia prática.

Tendo em conta a temporalização radical da experiência é natural que, para Luhmann, a sociedade em que

vivemos seja, no essencial, uma “sociedade dos acontecimentos”, isto é, uma sociedade onde o viver é, sem dúvida, excessivamente determinado pela temporalidade de processos de selecção, e, no âmbito do tempo, obsessivamente marcado pela dimensão do futuro. Isto torna-se ainda mais claro quando contrastado com o papel preponderante do espaço nas sociedades pré-modernas. O último estudo deste livro é, assim, um ensaio de aplicação histórica das teorias do mundo da vida estudadas nos textos precedentes. Também o estudo sobre o *tempo dos media* de comunicação de massa pode ser considerado como um trabalho de aplicação histórica da teoria dos sistemas.

A terminar, não queria deixar de agradecer aos colegas que, pelas suas observações e críticas, no decurso de discussões, ao longo destes últimos anos, contribuíram para o progresso dos trabalhos aqui apresentados e o amadurecimento de algumas ideias neles desenvolvidas. Ao Prof. Artur Morão incumbe-me exprimir, aqui, a maior gratidão pela sua tradução para português do primeiro estudo desta colectânea, originalmente publicado em alemão. Ao Fernando Nuno Machado agradeço a preciosa ajuda na correcção dos textos e das provas.

I. Estética e fenomenologia da percepção

A legibilidade do mundo e a assinatura do olhar. Notas sobre a fenomenologia da visão em Merleau-Ponty

O conhecido contraste entre duas das mais notáveis teorias clássicas da visão não deveria obscurecer o facto de que, tanto o cartesianismo, que vê a tarefa da visão na interpretação das propriedades genéricas, puramente geométricas, da *res extensa*, como a *theory of vision* de Berkeley, que vai mais além e já reconhece no visível uma “linguagem”, e até mesmo um discurso de Deus¹, reclamando a interpretação do homem, consideraram o ver como uma tarefa do espírito. “Ler” a mensagem divinamente sensível ou interpretar os sinais da profundidade, da dimensão oculta das *res extensae* são tarefas para o “espírito” que está por trás da câmara que é o olho. Só mais tarde é que se tornou problemática a divisão do trabalho entre o olho e o espírito, na qual se atribuía ao primeiro a parte fisiológica e mecânica da tarefa e ao segundo a parte puramente intelectual. Bastante mais difícil se tornou então responder à questão sobre aquilo que, ao

¹ Ver G. Berkeley, *An Essay towards a New Theory of Vision*, in *Works on Vision*, ed. C. Turbayne, New York, 1963.

ver, nós fazemos; isto, porque existe possivelmente um momento fundamental do ver, uma função “espiritual” do olhar, que não se pode interpretar nem de modo simplesmente “óptico” e fisiológico nem como puro *cogitare*. Não é, pois, de admirar que tenha sido um historiador e teórico da arte, a saber, John Ruskin, que, em meados do século XIX, tenha chamado a atenção para esta peculiar função espiritual do olhar. Com efeito, é natural que sejam justamente os pintores – se abstrairmos das tarefas “intelectuais” que também a pintura tem (e sobretudo tinha), como a narrativa de uma história em imagens ou a representação simbólica de entidades – que navegam, por assim dizer, como *videntes* profissionais num mar em que devem a sua salvação mais a um “instinto” do olhar do que à força dedutiva do intelecto.

«The whole technical power of painting depends on our recovery of what may be called the *innocence of the eye*; that is to say, of a sort of childish perception of this flat stains of colour merely as such, without conscientiousness of what they signify – as a blind man would see them if suddenly gifted with sight.»²

Esta notável observação de Ruskin resume bem a preocupação dos mais importantes pintores do século seguinte, cujo programa consistiu, justamente, na conquista da referida *innocence of the eye*, e conduz-nos directamente à questão nuclear da visão, que está no centro da fenomenologia de Merleau-Ponty. É a questão sobre o modo como, numa experiência originária do ver, poderia surgir um sentido puramente fenomenal que teria a sua

² John Ruskin, *The Elements of Drawing*, Londres, 1857, § 5, citado em Ernst H. Gombrich, *Art and Illusion*, Nova Iorque, 1960, p. 296.

origem no olhar e não necessitaria de qualquer recurso a significações “intelectuais” e “preestabelecidas”, inauguradas num *cogito*. Acontece, porém, que na perspectiva do *common sense*, a exigência de Ruskin e a questão de Merleau-Ponty são, para já, muito estranhas, para não dizer chocantes. Com efeito, esse senso comum está dependente dessas “significações”, sempre que, na vida quotidiana, lida com as coisas. Que acontecerá, se eu olhar esta coisa diante de mim apenas como uma *flat stain* cor-de-rosa, e não como uma fatia de fiambre no prato do almoço? Que restará depois de um procedimento redutivo que pretende desvelar a pretensa essência do ver abstraindo das funções pragmáticas da visão? Não lhe corresponderá uma atitude esteticista que pode, porventura, ser útil para a produção de obras de arte, mas que está longe da função efectiva da visão na vida do dia-a-dia? Uma das preocupações fundamentais de Merleau-Ponty na sua fenomenologia da visão reside na demonstração de que também a visão quotidiana tem, como condição de possibilidade, uma operação “*poiética*”, isto é produtiva, do olhar. Esta operação “espiritual” do olhar será abordada na primeira parte deste trabalho.

Ora, as teses segundo as quais, no âmbito do olhar, o mundo sensível institui um “sentido” que não é constituído mediante o recurso a um significado pré-estabelecido e, além disso, é de carácter “poiético”, constituem algo de novo na fenomenologia, quando pensamos no fundador deste movimento filosófico, Edmund Husserl. Com efeito, a fenomenologia husserliana, pelo menos no seu primeiro período, representa justamente a tentativa de estabelecer um sistema de significações, ou “essências”, graças às quais cada sujeito poderia “compreender” todo e qualquer visível. Podemos chamar a um tal sistema “eidética”. A eidética, que representa, de certo modo, um

retorno ao paradigma de uma linguagem do visível, significa que aquele que vê tem de ler – embora, sem dúvida, sob condições totalmente diferentes das que eram peculiares às teorias clássicas da *visual language*. O discurso do mundo sensível, se assim se pode dizer, não articula nem uma mensagem de Deus nem uma ordem ontológica das coisas em si, visto que o ver estava sujeito aos princípios da filosofia transcendental do idealismo moderno. Se ele exprime uma ordem, ela é aquela que brota da experiência do sujeito ou, na linguagem de Husserl, da “operação da subjectividade transcendental”. Por conseguinte, também as significações da língua materna natural do visível, imanente ao sujeito, são um “correlato” do “acto” subjectivo – o qual, como se disse, não pode ser de carácter *poiético*. O que importa explicar é que a noção de eidética ostenta um momento platónico e um momento positivista, e até se pode considerar como o casamento do platonismo e do positivismo. O *eidos* da eidética não é nenhum objecto de contemplação supra-sensível, mas o resultado de uma operação regulamentada sobre os dados sensíveis. Se vejo um objecto vermelho, ele é entendido para mim *como vermelho*, graças ao recurso à essência geral vermelho. É óbvio que neste “compreender como vermelho” não pode haver espaço algum para um fazer do tipo da *poiesis*, da produção. Na segunda parte deste trabalho, abordarei a crítica que Merleau-Ponty faz a este platonismo eidético, por ele levada a cabo tanto no campo da filosofia como no da arte, ou seja, mais precisamente, da pintura.

Finalmente, a terceira parte deste trabalho é dedicada ao contributo positivo da fenomenologia da visão de Merleau-Ponty. O objectivo é mostrar como ele encara as consequências da sua exigência de renúncia ao platonismo eidético. As consequências que daí advêm podem ser sintetizadas nas duas questões seguintes. Primei-

ro, como surge uma unidade semântica do individual, sem o recurso a uma “essência” geral, ou como podemos compreender o mundo visível sem uma linguagem universal do sensível? Segundo, como transcender este sentido puramente singular, imanente ao mundo sensível, para que sejam possíveis significações culturais complexas intersubjectivamente instituídas? Estas últimas são as significações que constituem a textura semântica das camadas “superiores” da vida subjectiva e do mundo da vida – ou seja, as significações de natureza política, cultural, religiosa, etc.

I. O efeito das cinesteses no processo da visão poiético

Merleau-Ponty, tal como Ruskin, pensa que a descoberta da natureza do ver torna necessária a exclusão do recurso habitual às significações correntes. Neste sentido, tenta ele, na *Phénoménologie de la perception*, salientar a operação fundamental da visão mediante um procedimento redutor. Antes de mais, são identificados dois modos usuais de visão, que são submetidos a uma redução correspondente: um deles é o ver que está ao serviço da *acção*, um modo pragmático; o outro está ao serviço do *conhecimento*, um modo a que se pode chamar teórico. Seria excessivo chamar impróprios a estes dois modos dominantes do ver; deveria antes afirmar-se que, também nestes modos, a “operação fundamental” do puro ver está presente como fundamento (*fungiert*, como diz Husserl) e, sem dúvida, como condição oculta e involuntária da possibilidade dos modos aplicados – dos modos do ver “ao serviço de”. O ver autêntico *não* é um ver absolutamente diferente e, por assim dizer, “melhor”. Merleau-Ponty começa por apresentar o ver pragmático do seguinte modo:

«Lanço um olhar rápido aos objectos que me rodeiam para me encontrar e orientar no meio deles [...]; identifico aqui a porta, além a janela, noutro lugar a minha mesa, que não passam de apoios e de guias de uma intenção prática orientada para qualquer outra coisa.»³

Já nesta concisa análise do modo pragmático se torna claro em que medida uma importante função cabe ao ver “teorético”, no âmbito da visão prática e da acção. Também entre estes modos aplicados existe uma relação de fundamentação. O ver pragmático está “fundado” no teorético: para me orientar praticamente num mundo de objectos devo, antes de mais, conhecê-los e reconhecê-los, devo “saber” o que é, por exemplo, uma porta, afim de identificar esta porta singular como porta. Merleau-Ponty segue, neste ponto, a gnoseologia clássica e a fenomenologia de Husserl. A partir daqui, porém, começa a divergir do fenomenólogo alemão. Enquanto para Husserl esta função de identificação seria a operação mais básica do ver – pois até a “experiência ante-predicativa” nas suas camadas inferiores consiste já em identificações de «dados sensíveis, por exemplo ópticos», «que são já unidades de identidade»⁴, e constitui por isso uma espécie de protoconhecimento –, para Merleau-Ponty está aí subjacente algo mais. Neste algo mais estaria, justamente, a função primordial do olhar “fenomenal”, aquela operação fundamental do ver, que, segundo Merleau-Ponty, só emerge quando também são excluídos os fins teóricos, os esforços cognitivos da “identificação”, ou seja, quando «olho uma coisa com o único intento de a ver existir e de ver desdobrada diante

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 54.

⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1948, p.75ss.

de mim a sua riqueza». Quando faço isto, «esta coisa deixa de ser uma alusão a um tipo geral»⁵. A atitude presente por detrás deste simples contemplar do desabrochar da riqueza sensível é o pólo oposto do esforço de identificação, que visa, acima de tudo, a *posse* da identidade do visto, a saber, o “estabelecimento”, a “fixação” e, até se poderia dizer, o congelamento da sua ipseidade numa identidade invariante. Essa efervescência da “riqueza” do sensível, de que fala Merleau-Ponty, seria uma perturbação.

Em virtude da habituação profundamente enraizada do ver cognitivo é necessário uma *epoché*, uma suspensão da “tendência cognitiva” (*Erkenntnisstreben*), para delimitar o ver enquanto tal, separando-o da tarefa de identificação do individual através da remissão para o geral e do reconhecimento do geral no individual, que são as operações do conhecer. Do ponto de vista da gnoseologia clássica, este procedimento redutor é discutível: o que resta após redução das teleologias pragmáticas e cognitivas, a cujo serviço se encontra, normalmente, o ver? Não existe aqui o perigo de o olhar se enganar e se perder no mundo caótico dos fenómenos singulares, visto que não estaria em condições de os ordenar?

Aquilo que resta após a redução, e que constitui a operação fundamental do ver, é elucidado na passagem já comentada da *Phénoménologie de la perception* por meio de uma metafórica da criação, que carece de interpretação: «Cada olhar tem algo de uma invenção genial». Isto, porque, a fim de se poder reconhecer, por exemplo, uma árvore em geral, «se deve acomodar o espectáculo sensível» de modo que «a ideia individual desta árvore se delineie de novo, como no primeiro dia do mundo vegetal»⁶.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 54.

⁶ *Ibidem*.

O *delinear, dessiner*, é aqui o conceito fulcral que caracteriza a operação fundamental do olhar, a qual se destaca amiúde, quando libertamos os olhos dos afazeres da acção e do conhecimento. A ideia central desta teoria da percepção é, no fundo, de conceber o “puro” ver como acto “poiético”, isto é, como um acto que, já enquanto acto independente e autónomo, e não apenas como pilar dos processos do conhecimento e do agir, teria um sentido. O olho seria uma mão que participa “poieticamente” na configuração do visível. Mas a noção da *poiesis*, da *création*, que desempenha um papel central não só na teoria de percepção da *Phénoménologie*, mas também na obra tardia do autor, necessita, como se disse, de ser interpretada com o maior rigor. Ela será contrabalançada por um pensamento que lhe é praticamente antagónico, que certamente não a anula, mas em certo sentido a limita. Para elucidar isto, deve acrescentar-se que, na passagem citada, o sujeito gramatical do *dessiner* é a “constelação momentânea do espectáculo sensível”. O paradigma da pintura é aqui muito óbvio; mas o ver, tal como o acto de pintar, no pensamento de Merleau-Ponty, também não é uma “criação” arbitrária. Que a operação fundamental do ver seja uma *poiesis* de nenhum modo significa que o fenomenal, o que aparece, seria uma matéria, um pedaço de “cera” em que o olho poderia gravar uma forma arbitrária⁷, ou um amontoado de dados sensíveis, de *Sinnesdaten*, a partir dos quais o olho poderia edificar o que quisesse. A *poiesis* do ver não é um acto voluntarista de criação de uma forma a partir do nada ou de uma matéria amorfa. Visto que o ver é um encontro com as coisas, contrapõe-

⁷ A página em branco do desenhador também não é a pura síntese dos pontos digitais, que contém o número infinito de todas as combinações ou imagens possíveis. Também aqui impera uma certa “necessidade”. Cf. IDEM, *La prose du monde*, Paris, 1969, p. 61ss.

se aqui ao pensamento subjectivista de um trabalho do olhar o do “existir” da coisa e do “desabrochar da sua riqueza”. O olhar não “cria” as coisas. Olhar e coisa participam na criação do “espectáculo sensível”. Falta esclarecer como é que estes dois pensamentos aparentemente opostos, *poiesis* do ver e manifestação da singularidade e “riqueza” da coisa, se podem articular, sem recurso a dispositivos “dialécticos”.

O “espectáculo sensível” não é nem uma soma de “dados” nem o resultado de uma encenação arbitrária sob a direcção da subjectividade, mas a consequência de um encontro, no âmbito do qual algo vem ao mundo, é “inventado” no sentido original de inventar, que deriva de *invenire*: encontrar graças a circunstâncias felizes. “Agente”, neste caso, não é só o mundo sensível nem só o olho, mas uma interacção de ambos, que leva a que o “espectáculo sensível se ajuste”. No contexto deste encontro da subjectividade com o mundo, Merleau-Ponty fala, muitas vezes, de um «debate com o mundo»⁸ e, com maior frequência ainda, de uma «comunicação com o mundo»⁹. Se a primeira expressão indica um jogo de forças em que, naturalmente, não se pode excluir um momento agonístico¹⁰, a segunda aponta para o plano semântico do

⁸ Cf. IDEM, *La structure du comportement*, Paris, 1942, p. 3, onde se fala de um “débat” e de uma “explication avec le monde”.

⁹ Cf., por exemplo, IDEM, *Phénoménologie de la perception*, pp. 279, 370, 393.

¹⁰ O *être-au-monde* é igualmente uma espécie de combate permanente com o mundo. Este momento é muito nítido na expressão *avoir une explication avec (quelqu'un)* ou *demander une explication à (quelqu'un)*. É evidente que, numa fenomenologia do corpo, o mundo se apreende também como *resistência* ou como opositor omnipresente. O correlato “noético” por parte do corpo é o *cansaço*, um tema muitas vezes abordado na *Phénoménologie de la perception*, que não é, claro está, um tema para uma fenomenologia da “constituição” pelo “ego transcendental”. Como este é “imortal”, também deverá ser, de certo modo, infatigável.

*être-au-monde*¹¹. Aplicado ao ver, um modo fundamental do *être-au-monde*, significa isto que o espectáculo – analisado, antes de mais, ao nível da dinâmica das forças – surge como resultante do jogo de forças do “debate” com o mundo. Se o olhar fosse impotente, uma força nula, o espectáculo sensível seria uma simples projecção de “dados” – e o olho não passaria de um aparelho mecânico, de uma câmara. Mas nenhum ver é neutro neste sentido; pois o olhar distribui massas, acentua linhas e consegue ou “fixar” cores em objectos ou, ao contrário, deixá-las resplandecer à maneira de “atmosferas” e com elas encher todo o espaço¹². Para caracterizar estas realizações podemos usar um conceito que Merleau-Ponty vai buscar à linguagem da pintura: «La perception déjà *stylise*»¹³.

“Estilizar”, no sentido concreto deste conceito, não significa nem a simples reprodução de um dado, que *por si* sobressai do campo sensível, nem uma criação arbitrária de formas. Este conceito sugere um compromisso. Entre o modelo da *creatio ex nihilo* da forma e a solução positivista do problema, em que o campo se estrutura em virtude de nele sobressaírem *por si mesmos* “dados prévios”¹⁴, a estilização esboça uma via média, que representa

¹¹ Expressão criada por Merleau-Ponty para marcar o carácter dinâmico da relação ao mundo, por oposição a uma estática do estar-no-mundo. *Être-au-monde* não é estar-no-mundo (isto corresponderia a *être-dans-le-monde*). A proposição *au* exprime, para além de uma relação espacial de contacto, uma relação ontológica de pertença mútua entre a subjectividade e o mundo.

¹² Ver IDEM, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 174.

¹³ IDEM, *La prose du monde*, p. 86.

¹⁴ Escreve Husserl em *Erfahrung und Urteil*, p. 74, nota 4: «Consideremos o campo dos dados prévios passivos [...] Se o considerarmos tal como ele é, antes de a actividade do ego ter realizado qualquer operação doadora de sentido, ele ainda não é propriamente um campo de objectidades [...] Mas nem por isso este campo é um mero caos, um mero amontoado de dados, é antes um campo com

uma espécie de compromisso no “confronto” do olhar com o mundo. Para que qualquer coisa surja, deve haver algo que sobressaia a partir do fundo do mundo. Mas as figuras que sobressaem não são “dados”, pois não sobressaem por si mesmas; só se cristalizam mediante o trabalho “estilizador” do olhar. O conceito de estilização indica, no “confronto com o mundo”, a consecução de um equilíbrio de forças entre o desejo do olhar e aquilo que o mundo, no seu “espectáculo sensível”, lhe pode ou “quer” oferecer. Por fim, essa operação fundamental do olhar, que contribui para o nascimento da figura, não seria plenamente tematizada sem o já mencionado plano semântico.

A estilização, que constitui o trabalho do olhar, apresenta, por conseguinte, um aspecto importante de uma mais englobante “comunicação” ou “debate com o mundo”, em cuja economia geral o *désir* e a correspondente privação desempenham um papel central. Mas aqui não podemos desenvolver esta problemática, pois a sua exposição tornaria necessário expor a recepção que Merleau-Ponty fez da doutrina de Freud. Para a teoria da visão, a referência ao desejo chega para mostrar que a estilização não é determinada por simples leis naturais, antes sendo um processo subjectivo e semântico. Ela é um processo que opera com sentido. Com efeito, a estilização consiste em sublinhar determinados traços do “espectáculo sensível”, isto é, em torná-los mais significativos do que os outros – e para que isto aconteça deve haver *motivos*¹⁵.

uma estrutura determinada, com contrastes e individualidades articuladas. Um campo sensorial, um campo de dados sensíveis, por exemplo ópticos, é o modelo mais simples em que podemos estudar esta estrutura. [...] O singular é nele [*scil.* neste campo] salientado por ser contrastado com algo, por exemplo manchas vermelhas sobre um fundo branco».

¹⁵ Merleau-Ponty separa-se assim dos teóricos da *Gestalt* (forma), aos quais vai buscar uma série de importantes motivos da sua

Voltaremos ainda a esta questão da semântica inerente do ver. Mas, antes disso, um outro aspecto carece de elucidação, a saber, o facto elementar de que o olho se deve mover para delinear a figura, para realçar os elementos significativos do espectáculo. Por isso, uma tese central, que à primeira vista parece um truísmo, da teoria da visão de Merleau-Ponty reza assim: «*Só se pode ver aquilo para que se olha*».¹⁶

Merleau-Ponty introduz deste modo um momento cinético constitutivo no próprio seio da visão, o qual não se pode interpretar nem numa acepção fisiológico-empírica nem lógico-formal. Numa perspectiva positivista, a função do olho como sensorio dos chamados “dados sensíveis” está sempre garantida, mesmo sem movimentos oculares. Que pretende dizer Merleau-Ponty ao afirmar que, sem estes movimentos, não se “veria”? Que intenta ele com esta cinetização do ver? O aspecto crítico da tese estará, sem dúvida, na superação do dualismo da teoria cartesiana da visão, que atribui ao olho uma função simplesmente fisiológico-óptica, como “*câmara*”, e ao “*espírito por detrás da câmara*” uma função puramente intelectual¹⁷. Para Merleau-Ponty, trata-se, portanto, de pôr em causa a divisão cartesiana do trabalho entre o olho e o intelecto, ao mostrar que também o olho, no “debate” com o mundo sensível,

própria teoria da percepção: a teoria da *Gestal* permanece “afemenológica”, na medida em que busca os “fundamentos” últimos da forma em constantes psicofísicas. Cfr. a crítica correspondente do “naturalismo” e do “realismo ingénuo” da teoria da forma in *idem*, *Phénoménologie de la perception*, pp. 24, 62 e 268.

¹⁶ Esta tese constitui a resposta à questão que Merleau-Ponty coloca a si próprio: «Que seria o ver, sem o movimento dos olhos?», IDEM, *L'oeil et l'esprit*, Paris, 1964, p. 16.

¹⁷ Ver R. Descartes, *Dioptrique*, VI. Discours, in *Œuvres philosophiques*, Vol. I, ed. F. Alquié, Paris, 1963, pp. 699ss.

leva a cabo uma acção “espiritual”, ou seja, não é um simples sensorio. Daí que se demonstre que o olho se move, que é também uma mão. O paradoxo desta tese reside no facto de que Merleau-Ponty inverte de alguma maneira a tradição ocidental, que reconhece na *imobilidade* do ver como *contemplatio* das coisas e verdades “eternas” a essência do espiritual e do pensamento, ao apreender nos movimentos dos olhos o momento constitutivo – e até, se quisermos, “espiritual” – do ver. Mas, no fundo, expressa-se também aqui a ideia fulcral da filosofia do autor; a ideia que se exprime no conceito da “intencionalidade motora”, que entende os movimentos do “corpo fenomenal” já como uma primeira forma do jogo de perguntas e respostas da “comunicação com o mundo”. Os movimentos do corpo ou do olho corporificam uma “intencionalidade” que se distingue da intencionalidade puramente óptica e polarizada na “intuição”, característica das filosofias clássicas da consciência. Isto, em primeiro lugar, porque a intencionalidade motora se refere ao mundo como totalidade e como solo referencial – visto que os movimentos corporais implicam uma consciência *postural* do “meu” corpo – e, em segundo lugar, porque ela apresenta um “lado cego” ou “interior”, cujo “correlato noemático” não se pode remeter para “intuições” e, no caso dos movimentos oculares, constitui o *punctum caecum* da estilização, a mola invisível da motilidade do olhar.

Sem dúvida que, na sua teoria da percepção, Husserl já menciona o papel não negligenciável dos movimentos oculares, a que dá o nome de cinestesés. Todavia, a função destas cinestesés é de todo diferente da dos movimentos oculares em Merleau-Ponty. No âmbito da teoria “constitutiva” da percepção, de Husserl, as cinestesés servem para apresentar ao olho vistas ou “perspectivas” sempre novas do objecto. Geram um número considerável

de “perfis” (*Abschattungen*), que a “constituição” congrega na unidade e na identidade do objecto. No entanto, “do ponto de vista da teoria da constituição”, é “de todo indiferente” se, nesta geração de novas perspectivas, o objecto gira em torno de si próprio, e expõe assim todos os seus lados, ou se o «ego move o seu corpo ou os olhos e obtém deste modo novas perspectivas do objecto»¹⁸. E esta indiferença elucida justamente, por contraste, o sentido da tese de Merleau-Ponty, segundo a qual os movimentos oculares são necessários para o ver genuíno e, portanto, *não* pode ser “de todo indiferente” se é o olho ou o objecto que se move. De facto, estes movimentos não têm, em primeiro lugar, a função de reunir vistas ou perspectivas dos objectos, para as examinar relativamente à sua “cobertura” (*Deckung*) e “ausência de contradição”, mas servem sobretudo para *orientar* o olhar na grande diversidade do mundo sensível, antes de ver positivamente algo singular nesse mundo. O puro ver e os movimentos oculares formam assim, na teoria de Merleau-Ponty, uma unidade ou, melhor, um *círculo* que poderíamos denominar estesiocinético. Ele estabelece uma circularidade característica entre o olho na sua função puramente sensorial e os seus movimentos. Por um lado, o movimento ocular gera aparições, visto que tem, como todo o movimento corporal, «as suas antenas»¹⁹ e antecipa o visível como projecto ou esquema motor, como um ver-antes-do-ver não-óptico, como pré-visão. Por outro lado, este movimento não é nenhum acto voluntarista – como o “pôr” do pensamento cogitativo –, mas «a sequência natural e a maturação de uma visão»²⁰. Por isso, a motilidade do olhar revela

¹⁸ Husserl, *Ding und Raum*, Husserliana, Vol. XVI, p. 155.

¹⁹ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 17.

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

precisamente a sua vitalidade, a sua função espiritual ou fenomenológica – mostra que não se pode entender como simples “câmara” ou colector de “dados sensíveis”²¹.

II. A “comunicação com o mundo” na percepção e a crítica do cubismo

Na teoria da percepção de Husserl, o olho, ao contrário do que acontece na fenomenologia da visão em Merleau-Ponty, não é provido de mão – não estiliza. Esta privação tem vários aspectos. Em primeiro lugar, o vocabulário idealista de Husserl, que fala do “olhar espiritual” (*geistiger Blick*) da consciência, contrasta com a acentuação do corpo em Merleau-Ponty. O olho é, neste último, um órgão do corpo como a mão, e não um órgão do “espírito”, o “olho da alma” (Platão). A diferença relevante para a teoria do ver não reside no âmbito da relação entre corpo e espírito, mas sim no facto de a visão da “constituição” ser, *por princípio*, imóvel, ao contrário do olho do “corpo fenomenal” em Merleau-Ponty. O olho do espírito não se move; é transportado pelo corpo; em Husserl torna-se inválida a regra de Merleau-Ponty acima mencionada, segundo a qual “vemos apenas aquilo para que olhamos”, ou seja aquilo em que fixamos o movimento do olhar. Em terceiro lugar, Husserl nega expressamente ao acto intencional, que constitui o cerne da percepção, todo o carácter *poiético*²².

²¹ Na teoria husserliana da percepção, pelo contrário, as cinestesés nada mostram de semelhante, representam apenas uma espécie de condição empírica de possibilidade de uma multiplicidade de “perspectivas” ou vistas do objecto; não pertencem ao cerne da “operação constitutiva” da “subjectividade transcendental”.

²² Ver a interpretação do conceito de intencionalidade, muito fiel a Husserl, de Elisabeth Ströker, “Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls”, in IDEM, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt, 1985. O conceito

O olho vê as próprias coisas, apenas recebe dados sensíveis; não toma parte na “configuração” do mundo e das coisas. Cabe ao olho uma função puramente receptiva: nele são reunidos os “dados da sensação” que sobressaem *por si mesmos*, tal como do papel se destacam as letras de um texto. Estas “sobressaliências” do campo sensível, como já foi referido, não são o resultado de uma “estilização”. O texto sensível do mundo existe por si; não foi escrito nem pelo ego nem pelo olhar. Na linguagem de Husserl, ele é “previamente dado” (*vorgegeben*). Portanto, o acto de ver pode interpretar-se como *leitura*, num sentido muito simples e literal da palavra²³. A performance da percepção é, finalmente, obra da intencionalidade, que outorga um sentido aos “dados” recebidos pelo sentido da vista. Tanto no ver como no ler lidamos com “actos que conferem sentido”²⁴. Trata-se, em ambos os casos, de uma “animização” de algo que, em si, no plano imanente, não possui qualquer sentido: aqui traços no papel, além “dados da sensação”. O sentido é sempre transcendente à letra, ao “dado”, isto é, brota

ulterior de “intencionalidade conativa” (*Strebensintentionalität*) relativiza de algum modo a afirmação inicial de Husserl, segundo a qual pelo seu conceito de “acto” não se deveria pensar no sentido verbal originário de *actus* (*V. Logische Untersuchung*, Tubinga, 2ª ed., 1913, p. 379). Todavia, tudo leva a crer que a *Strebensintentionalität* não altera em nada o carácter não-poiético da intencionalidade. Com efeito, o tender diz apenas respeito à “vida” intencional da própria consciência, é um tender para o preenchimento, não a uma actividade mundana.

²³ Leitura não significa aqui, de modo algum, “versão” ou “interpretação subjectiva”.

²⁴ A teoria husserliana da “expressão”, na *I. Logischen Untersuchung*, Tubinga, 1913 (2ª ed.), pode ser interpretada como uma fenomenologia do ler, na medida em que a leitura implica necessariamente um “acto doador de sentido”.

exclusivamente da operação da subjectividade transcendental. Em termos concisos, pode dizer-se que, enquanto em Merleau-Ponty o ver se entende como escrever ou como um acto de falar²⁵, ele é, para Husserl, apenas um “ler” literal. O problema da percepção é tão-só o problema da leitura correcta do visível positivamente dado, do texto do mundo sensível dado aos sentidos. No centro da preocupação teórica de Husserl encontra-se, assim, a questão de uma *legibilidade* do texto existente, cuja condição nuclear é a existência de uma *linguagem universal dos fenómenos* – que é tematizada sob o título de “eidética”. A apreensão de algo como algo vermelho, por exemplo, pressupõe que o sujeito opera com o *eidos* “vermelho”, o qual subsume todos os matizes de vermelho, inclusive deste algo vermelho determinado. A essência “vermelho”, obtida num procedimento analítico do fenomenólogo, através da chamada “variação eidética”, é um universal que permite identificar *como tal* cada objecto vermelho individual. A essência institui, por assim dizer, um lexema elementar da linguagem do visível, cujo conhecimento prévio incondicional precede a compreensão do individual, mesmo quando a sua natureza particular representa para mim algo de novo – por exemplo, quando vejo pela primeira vez na vida um matiz muito particular de vermelho. Dito isto, a mais importante e mais geral de todas as essências não é a cor dos objectos mas a própria “forma objecto” (*Form Gegenstand*), o aparecer do mundo como uma multiplicidade de objectos. As regras da aparição do objecto pertencem às mais importantes da língua materna universal do visível, e são objecto de múltiplas análises

²⁵ Isto é um pressuposto fundamental, tanto na *Phénoménologie de la perception* (ver, por exemplo, p. 369) como na obra tardia, onde ver e falar se entendem como dois modos da mesma experiência fundamental. Ver *Le visible et l'invisible*, p. 172.

husserlianas no âmbito da teoria da percepção. A coisa individual susceptível de ser vista por mim pode ser qualquer uma das coisas existentes no mundo, pode ser tudo o que se quiser, da cor, tamanho, ou forma que se quiser, mas tem de ser necessariamente um “objecto”²⁶. Isto significa que o processo de percepção dos objectos tem de se desenrolar, doravante, em trilhos que garantam ao visível um mínimo de *coerência*. A consciência que “lê” o texto do visível “sabe” que o objecto tem um lado invisível, e que este, embora *possa* ter outra cor ou textura, *deve* igualmente ter *uma* cor e *uma* textura, que são também cores e textura *deste* objecto e pertencem ao sistema das suas aparições regulamentadas. Na linguagem do visível, a “forma objecto” representa o mais importante princípio de ordem e coerência. As “cinesteses”, os movimentos do corpo e do olhar, constituem apenas o sistema no âmbito do qual o objecto pode desdobrar todas as suas aparições regulamentadas e alcançar assim a sua unidade e identidade²⁷. O fito destes movimentos é que o objecto se esgote na sequência das manifestações, se “fixe” e chegue, finalmente, ao repouso, para ser integrado na “posse cognitiva”, e não que ele coloque constantemente o desafio de uma “aseitas”, de uma inesgotabilidade, ou se deixe reiteradamente “descobrir” de novo.

Mas a “ausência de contradição”, a que aspira o ver na teoria husserliana da percepção, não se restringe apenas ao objecto e às suas estruturas de aparição. Também *o mundo* dos objectos enquanto totalidade deve ser sem incoerências. Deve ser coerente o texto integral do visível,

²⁶ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Vol. I, 89: «Todo o conhecido remete para um reconhecer originário; o que chamamos desconhecido tem, no entanto, uma forma estrutural de cognoscibilidade, a *forma objecto*».

²⁷ Ver IDEM, *Ding und Raum*, p. 155.

e não apenas as “proposições” singulares. Coloca-se, assim, a Husserl, sob novos pressupostos teóricos um antigo problema “cosmológico”. Com efeito, ao contrário do que acontecia no “pensamento clássico” (no sentido de Foucault), Husserl já não pode partir da possibilidade de um olhar panóptico que, no seu campo visual, abarcaria a totalidade das perspectivas do mundo. A fenomenologia husserliana da percepção mostra que não pode haver semelhante olhar; não só, sem dúvida, por causa da finitude da criatura, mas também devido à estrutura da própria percepção, ou seja, da relação ao mundo da subjectividade. Já que, doravante, falta a figura de um olhar que abranja a totalidade, o problema da visibilidade do mundo, enquanto tal, ganha uma nova dimensão²⁸. Visto que a percepção constitui um processo temporal e, por princípio, infinito de perspectivas parciais incompletas e horizontalmente condicionadas, é necessário assegurar que a cisão resultante do olhar não ponha em perigo a coerência do visível e a unidade do mundo. A fenomenologia husserliana reclama, pois, não só a legibilidade não problemática do visível, a saber, que este se articule numa linguagem *clara*, compreensível e universal, mas ainda a *ausência de contradição* do “texto do mundo”, como condição da sua

²⁸ Como Michel Foucault mostra bem em *Les mots et les choses*, Paris, 1966, pp. 64ss e 318ss, esta problemática óptica é igualmente *ontológica*. O problema não é apenas o da possibilidade de um olhar que abarque a totalidade das coisas, totalidade que, na “época clássica”, congrega o mundo, mas, sobretudo, o de um fundamento ontológico. O “pensamento clássico” é realista. A época desse “pensamento” termina no momento em que a subjectividade humana já não se pensa como simples “coisa” (*res cogitans*), no “quadro da representação”, isto é, de todas as coisas possíveis, mas assume uma posição extra-mundana, a partir da qual a unidade do mundo se deve fundar de modo óptico, linguístico e semântico, ou seja, como diz a fenomenologia de Husserl, deve ser “constituída” por um sujeito.

unidade “constituída” na percepção. Já que agora se não pode recorrer ao olhar “clássico” omni-englobante que, *per se*, garante definitivamente a ausência de contradição (pois o que coexiste dentro de um campo visual ou de uma “intuição” não se pode contradizer), a fenomenologia husserliana procurará revelar esta ausência de contradição no próprio processo perceptivo, no fluir contínuo dos “perfis” das coisas.

A questão que se põe é de saber porque é que estas duas preocupações centrais da fenomenologia de Husserl – a linguagem universal dos fenómenos como condição da legibilidade do mundo e a ausência de contradição do visível como condição da sua unidade – perdem o seu significado na fenomenologia de Merleau-Ponty. Em vez da exigência de transparência e univocidade do visível surge, agora, o louvor da sua “ambiguidade”. A ausência de contradição lógico-formal e a coerência dos conteúdos de todos os fenómenos do mundo perdem a importância que tinham. A razão básica desta inversão dos valores semânticos reside numa mudança de concepção da relação da subjectividade com o mundo, logo, numa mudança de paradigma no seio da fenomenologia: em lugar da “*constituição* do mundo” surge agora, com Merleau-Ponty, uma “*comunicação* com o mundo”²⁹. E isto verifica-se, desde logo, com todas as formas da percepção, a começar pela visão:

«O desenrolar dos dados sensíveis sob o nosso olhar ou sob as nossas mãos é como uma linguagem que a si mesma se ensinaria, onde a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se pode dizer, à letra, que os nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem».³⁰

²⁹ Ver nota 9.

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 369.

Como já se disse, a “constituição” do objecto e do mundo na percepção comparar-se-á (no sentido husserliano) com um *ler*, e o ver na concepção de Merleau-Ponty com um *escrever* ou *falar*. O ler consiste apenas na concepção do sentido denotativo de um texto existente; aos signos impõem-se significações correspondentes, pré-estabelecidas. Na “constituição”, o texto existe e tem um *único* sentido; o conjunto das vias pelas quais um objecto pode ser constituído já está “pré-dado”. Se o olhar seguir a lógica do objecto e utilizar o vocabulário da eidética, não há espaço algum para “interpretações” (no sentido de que pode haver múltiplas interpretações de um texto). A figura lógica central da constituição é a “necessidade eidética”.

Já a *comunicação* é um processo mais complexo do que a simples doação de sentido ou a leitura de um texto existente – sobretudo quando do ler se elimina toda a problemática hermenêutica. Depreende-se, assim, ao contrário da simples leitura, a comunicação exige de todos os participantes um uso activo da linguagem, um falar em sentido enfático. Além disso, este falar não deve ser monológico; dois monólogos ainda não são comunicação; e também o simples fornecimento de uma informação “objectiva” não corresponde, segundo Merleau-Ponty, ao que é propriamente comunicação³¹. Esta tem lugar num jogo dialógico de perguntas e respostas, em que cada participante aspira a fazer a experiência da particularidade do outro, da sua absoluta diferença. É evidente que em nenhuma fase deste processo existe um texto fixo, pré-determinado, que apenas aguarda a sua leitura (como na fenomenologia de Husserl) ou a sua interpretação (como

³¹ Ver IDEM, *La prose du monde*, p. 13.

na fenomenologia hermenêutica). Em vez de um texto já escrito e imóvel, pelo menos a letras, o participante é confrontado com expressões pontuais, reactivas, móveis e fragmentárias. É óbvio que as ambiguidades são, neste caso, intrínsecas à comunicação, e que as contradições podem dizer mais sobre um falante do que as expressões correctas.

Quando um tal processo de “comunicação” é interrompido por qualquer motivo – por princípio, o processo é aberto – existe sem dúvida um texto, que consiste nas perguntas e respostas de cada um dos participantes, mas no qual é difícil, ou mesmo impossível, separar as perguntas das respostas, pois as questões já orientaram de certo modo as respostas – se aquelas fossem outras, também estas seriam diferentes – e as respostas conduzem às questões seguintes.

Se isto se aplicar ao ver e ao visível, significa então que a linguagem do mundo, que “se ensina a si própria”, não é universal como a eidética, mas o resultado do diálogo com o mundo, do jogo local de perguntas e respostas entre o olhar e o mundo sensível.

A elaboração teórica da “comunicação com o mundo” é introduzida, em Merleau-Ponty, por uma crítica do outro paradigma do ver, do ver como “*ler*”, no seu duplo aspecto de exigência de uma linguagem universal do visível e da “constituição” do mundo como sistema não contraditório ou “mundo de objectos”. Esta crítica é levada a cabo em duas frentes. Por um lado, impugna-se a *teoria* que actua na construção de uma linguagem universal do mundo sensível, numa eidética do visível. Tal é a crítica do conceito husserliano de “essência”, enquanto correlato de uma “intuição das essências”, que é levada a cabo sobretudo em *Le visible*

*et l'invisible*³². Por outro lado, sonda-se o movimento da pintura moderna que, na *práxis* da visão que é a pintura, extrai, e abstrai, do mundo sensível “formas puras”, com vista ao estabelecimento de uma tipologia elementar do visível, e transfere a responsabilidade pela coerência do mundo do fundamento ontológico no próprio objecto para o processo subjectivo do ver. O cubismo representa na pintura moderna o movimento que cumpre esta dupla exigência de redução geométrica do visível a “formas puras” e de centração temática da constituição do mundo no processo da visão. Não é, pois, por acaso que, em *L'oeil et l'esprit*, seja o cubismo o alvo principal da crítica de Merleau-Ponty. Esta congruência temática e motivacional entre a crítica da “intuição das essências” e a crítica da prática pictural cubista não é objecto de uma reflexão *ex professo* de

³² Na sua crítica de Husserl, Merleau-Ponty distingue sempre entre um “segundo” Husserl, o Husserl do “idealismo transcendental clássico”, no segundo período da sua filosofia (período das *Ideias*) (*PhP*, p. 281) e um Husserl do “último período”, o qual se tornou consciente do «que significa realmente o retorno aos fenómenos e rompeu com a filosofia da essência [portanto com a eidética]» (*Ibidem*, 61). Por isso, a crítica da “intuição das essências” diz exclusivamente respeito ao Husserl do “primeiro período” (das *Investigações lógicas*) e do “segundo”. No centro do “último período” de Husserl encontra-se o conceito do “mundo de vida” (*Lebenswelt*). Aplicada ao mundo da vida, que já não é um simples “mundo de objectos” e um sistema de apresentações isento de contradições, visto que também ostenta momentos intersubjectivos e culturais, a “constituição”, simples leitura eidética, «já não o consegue tornar transparente – o que significa, no próprio Husserl, a ruína da essência clássica enquanto correlato de uma intuição». Apesar de tudo, segundo Merleau-Ponty, «o pensamento de Husserl vai sempre nessa direcção». Uma interpretação do último Husserl próxima, em muitos aspectos, da de Merleau-Ponty encontra-se em Ludwig Landgrebe, no ensaio “Husserls Abschied vom Cartesianismus”, in L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1963.

Merleau-Ponty. Tentaremos tematizá-la aqui com vista a melhor realçar os motivos críticos da fenomenologia merleau-pontyana da visão. Veremos, igualmente, como as soluções propostas por Merleau-Ponty no plano da teoria fenomenológica correspondem a opções estéticas equivalentes no âmbito da pintura.

Como é sabido, o cubismo constitui, na pintura, a reacção a um défice da representação perspectivística tradicional. O cubismo é a tomada de consciência crítica do facto de a perspectiva, como técnica pictural, construir uma espécie de ilusão eleática, que não faz justiça nem à complexidade do visível nem à experiência de uma liberdade “original” do olhar. A esta tomada de consciência da liberdade do olhar, no cubismo, corresponde a descoberta central da fenomenologia de Husserl, segundo a qual «a percepção não cumpre o que promete»³³. Com esta fórmula, Husserl resume, de modo muito preciso e exacto, a sua famosa teoria dos “perfis” (*Abschattungen*). Tal como a intuição cubista, esta ideia de Husserl contém um elemento crítico. Pensou-se que, graças à perspectiva, as imagens reproduziriam adequadamente a realidade e que, deste modo, a percepção daria “o que promete”, ou seja, a própria coisa que aparece. Mas de uma coisa não há apenas *uma* percepção a partir de uma perspectiva, antes uma multiplicidade indefinida de percepções possíveis. Quantas serão necessárias para se cumprir a “promessa” de que fala Husserl? Nenhum número pensável seria suficiente. No cerne da resposta que a teoria husserliana da percepção dá a esta questão existe a ideia de que a manifestação do que aparece representa um processo aberto e, por princípio, infinito. Uma coisa “perfila-se”, isto é, surge, a cada momento, numa aparição que nunca é a

³³ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana, Vol. XI, p. 3.

última, mas tão-só uma de uma multiplicidade infinita de “perfis” ou “perspectivas”³⁴. Ora, esta descoberta tem consequências importantes para a pintura. Para fazer justiça à liberdade do olhar, o pintor não se pode limitar a representar uma coisa a partir de várias perspectivas. Um simples poliperspectivismo, em vez de um monoperspectivismo, não forneceria aqui qualquer solução. A solução não pode assentar na representação directa da coisa, mesmo a partir de uma multiplicidade de perspectivas, mas na reprodução do seu *processo de aparição*. E, na realidade, o que uma imagem cubista mostra não é a justaposição de várias perspectivas de um objecto, mas uma *sobreposição* de perspectivas que reflecte o processo do ver – e, em certas imagens, os seus possíveis paradoxos – na sua dinâmica. Segue-se, pois, que uma imagem cubista não representa simplesmente o mundo, mas o mundo *tal como é visto no processo humano de ver*. O processo subjectivo do ver constitui o verdadeiro tema da pintura cubista. O pintor cubista vê a partir de uma perspectiva em que pode ter uma espécie de vista picada (como se diz na linguagem do cinema), uma *metaperspectiva* sobre o processo do ver. A técnica cubista de representação corresponde, muito exactamente, à chamada “reflexão fenomenológica”, isto é, ao recurso a uma auto-intuição, cuja intencionalidade não visa simplesmente as coisas do mundo, mas o acto de apreender as coisas. Trata-se de uma percepção potenciada, de uma percepção do perceber.

Mas o que significa a elevação a uma metaperspectiva, na pintura cubista, ou o recurso ao apreender do perceber, na reflexão fenomenológica?

³⁴ Husserl utiliza, por vezes, o termo “perspectiva” como sinónimo de “perfil” (*Abschattung*). Cf., por exemplo, *Ideen I*, Husserliana, Vol. III, p. 88.

Aos processos do ver e do pensar é inerente uma ambiguidade fundamental, que pode contribuir para clarificar um significativo antagonismo de opiniões sobre a pintura moderna e a fenomenologia. Tanto a metaperspectiva como a reflexão fenomenológica põem a descoberto um fenómeno que se pode interpretar quer como criador de ordem quer também como fonte de liberdade subjectiva e, portanto, de “arbitrio subjectivista”. A fenomenologia de Husserl sempre se esforçou por atribuir aos “actos da subjectividade transcendental” uma função geradora de ordem. A “constituição” dos objectos decorre no âmbito das mais estritas “necessidades eidéticas”. Merleau-Ponty opõe-se a esta tendência para a interpretação ordenadora, e orientada para o “objecto”, dos actos da subjectividade. Assim, em *L'oeil et l'esprit*, por exemplo, mostra-se reconhecido para com o pintor cubista, porquanto as imagens deste teriam por consequência, como ele diz, uma «deflagração do ser»³⁵. Esta metáfora é bastante expressiva porque articula muito claramente o facto de o fenómeno representado pelo cubismo (o próprio ver, como já se disse) irromper com uma liberdade que revela uma

³⁵ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 65. Esta fórmula já é válida para Cézanne. Encontra-se no fim de uma análise sobre a experiência da profundidade em Cézanne: «A profundidade assim compreendida é sobretudo a experiência da reversibilidade das dimensões, experiência de uma ‘localidade’ global onde tudo é simultâneo, da qual se faz abstracção da altura, da largura e da distância, de uma voluminosidade que se exprime com uma palavra, ao dizer-se que uma coisa ali está. Quando Cézanne busca a profundidade, é esta *deflagração do Ser* que ele busca, e *ela está em todos os modos do espaço*, e também na forma». (Itálicos nossos) O cubismo redescobriu o que Cézanne já sabia: «Cézanne sabe já o que o cubismo dirá de novo: que a forma externa, o invólucro, é segunda, derivada, que ela não é aquilo que faz com que uma coisa tome forma, que é necessário quebrar esta concha de espaço, quebrar o frasco de compota». (*Ibidem*).

certa violência – e, portanto, uma ameaça. Por “deflagração” pretende Merleau-Ponty assinalar uma fragmentação do espaço cartesiano bem ordenado – em que assenta a perspectiva clássica –, associada ao aparecimento da “liberdade do olhar”, que irrompe com um estilhaçamento das formas exteriores dos objectos. A metaperspectiva cubista expõe a “deflagração”, porquanto traz para o primeiro plano da imagem a sua fonte subjectiva, o próprio ver. Também na fenomenologia, a reflexão fenomenológica dirige a intenção do fenomenólogo para o fenómeno estrutural do perfilar-se dos objectos. A deiscência deste perfilar-se é já um dos fenómenos que Merleau-Ponty caracteriza com a metáfora enfática da “deflagração do ser”.

Mas em Husserl a proliferação infinita dos “perfis” ainda não surge como ameaça. A sua teoria da percepção inclui uma série de procedimentos, por assim dizer prudenciais, que atenuam, ou seja, tornam controlável, para a finitude humana, a “infinidade potencial” do processo perceptivo. São eles, antes de mais, a “forma objecto” e a eidética. Tal como a infinitude matemática, que está sob controlo no pensamento matemático na medida em que o matemático domina as operações que geram qualquer membro de uma série infinita, assim, também a infinitude dos perfis está sob controlo, visto que em cada intuição singular do objecto está “pré-sinalizada” (*vorgezeichnet*) a multiplicidade infinita dos seus perfis (*Abschattungen*). Basta que o sujeito *saiba* como pode prosseguir na constituição, ou, por outras palavras, que ele domine a lógica do aparecer do objecto. Embora Husserl, em certas formulações, como a da “promessa” não cumprida da percepção, não possa deixar de mencionar o negativo ou a finitude desta infinitude, ele tem sempre a certeza de poder opor uma barreira segura à

finitude inerente ao processo infinito do “perfilar-se”; essa barreira é a “tarefa infinda” da constituição que, aconteça o que acontecer, a subjectividade “transcendental” se encarrega de levar a cabo.

Merleau-Ponty dedica à outra estratégia do idealismo para lidar com a “deflagração” do ser visível, ou seja, à “eidética”, mais atenção do que ao tratamento “matemático” da infinitude dos perfis. Trata-se da tentativa de, pelo recurso a morfemas elementares, a uma linguagem universal dos fenómenos, compreender o individual e trazer à “percepção clara e distinta” tudo o que há de confuso no mundo sensível. A tentativa de excluir os elementos incómodos da sensibilidade para “tornar transparente o mundo” é vista por Merleau-Ponty, teoricamente, na ideia husserliana da eidética e, na prática do ver, no cubismo. Na pintura cubista esta transparência alcança-se em virtude de a “deflagração do ser”, o desmembramento do espaço, das coisas e das formas não ir tão longe que, no fim, se fique perante o nada. Trata-se, por assim dizer, de uma deflagração calculada, de uma dispersão sob controlo.

Esta deflagração destrói a superfície das coisas. Corresponde isto à rejeição do conceito realista do espaço como recipiente do mundo e do da forma como invólucro das coisas. Todavia, desta “ruptura” não resultam apenas cacos informes, mas elementos formais do visível, isto é, formas geométricas “puras”, cubos e esferas que constituem o último resíduo da análise cubista. Além disso, o cubismo, tal como a teoria fenomenológica da “intuição das essências”, também conhece estádios intermédios da redução formal em que os esboços dos objectos, antes de remeterem para as formas mais puras e abstractas, se reduzem a esquemas objectais. Um violino de Juan Gris, por exemplo, não é a cópia de um violino individual, mas

a representação de um violino-tipo, imagem da “essência”, do “violino em geral”. A técnica do cubismo, e sobretudo do cubismo *analítico*, constitui, assim, a realização pictórica daquilo que a fenomenologia husserliana chama “redução eidética”³⁶.

Merleau-Ponty leva, assim, a cabo, um projecto crítico que, à primeira vista, poderá parecer unilateralmente destrutivo. Isso já ressoa de certo modo na fórmula da “deflagração do ser”. Com efeito, com o ataque contra as “formas puras”, o resseguro derradeiro do ver no inteligível, ele parece pôr seriamente em causa a legibilidade do mundo sensível. Com a crítica da eidética parece ser rejeitada a genial descoberta da primeira fenomenologia, segundo a qual o inteligível está ancorado no sensível. Que mundo fenomenal nos resta, após a dissolução desta ligação? Finalmente, com a relativização da “forma objecto” como princípio ordenador do visível acaba por se perder o correlato aparentemente mais sólido da intencionalidade clássica; sem ele o olhar é exposto ao perigo de se perder num campo fenomenal completamente “fluido”. No lugar do previsível “mundo dos objectos” surge um mundo do elemento líquido, do absolutamente indeterminado. Algumas análises críticas de Merleau-Ponty, a par com os momentos mais negativistas da sua teoria da percepção³⁷, parecem confirmar, pelo menos

³⁶ Husserl tem, neste sentido, inteira razão, quando, a 12 de Janeiro de 1907, numa carta a Hugo von Hofmannstahl, escreve que «o ver fenomenológico é estreitamente aparentado ao ver estético de uma arte ‘pura’». In E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. III, Dordrecht, Kluwer, 1994.

³⁷ Que resultam do facto de a interpretação “poiética” do espectáculo sensível se dever apoiar numa ordem da significação que exclui outras ordens possíveis (ver Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 38). Cada “estilização” representa uma “defor-

de modo tendencial, esta inversão dos valores fenomenológicos.

No entanto, o cerne autêntico de uma filosofia não se pode alcançar apenas graças ao agudizar de tendências que se expressam na crítica do adversário. O âmago da problematização do ver em Merleau-Ponty não está numa espécie de prazer do indeterminado, de fruição do caos, mas na questão de como se constitui uma linguagem do visível, quando já não se aceita o pressuposto da linguagem “eidética” dos fenómenos, das “formas puras” e da lógica da “forma objecto”. Mas será a percepção possível, sem uma linguagem universal do visível ou, como diz Merleau-Ponty, sem uma “natureza preestabelecida”?³⁸

Regressemos merleau-pontyana do cubismo e da eidética fenomenológica. A redução cubista às formas puras “*significaria*”, escreve ele em *L'oeil et l'esprit*, «*separar a solidez do ser da sua multiplicidade*»³⁹. Esta pintura,

mação coerente” do visível, que aspira à exclusividade. Pelo contrário, em Husserl a concepção positiva da percepção – perceber nunca se entende como configuração, estruturação, trabalho poético, etc. – e do mundo – que, por princípio, nada tem de invisível – não tolera espaço algum para uma negatividade genuína: não pode haver nenhuma contradição autêntica entre interpretações ou perspectivas, apenas uma momentânea contradição *aparente* entre a “consciência” sempre provisória “de possibilidades” – por exemplo, consciência daquilo que pode ser o reverso de um objecto – e a *definitiva* consciência da evidência da intuição. Ver Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 79.

³⁸ Esta questão é formulada de modo muito claro por Merleau-Ponty a propósito da sua interpretação da arte moderna em *La prose du monde*, ao conceber a relativização do objecto, que caracteriza esta arte, não como perda da objectividade e triunfo do subjectivismo, mas como problematização da linguagem do visível e da “comunicação com o mundo”: «A pintura moderna levanta-nos um problema muito diferente do do indivíduo: trata-se de saber como é possível comunicar sem a ajuda de uma natureza pré-estabelecida», Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 79.

³⁹ «Seria pôr, de um lado, a solidez do Ser e, do outro, a sua variedade», IDEM, *L'oeil et l'esprit*, p. 67.

tal é a objecção, faz uma filtragem que retém do visível o elemento inteligível (as “formas duras”) e põe de lado todos os fenómenos irritantes do mundo sensível, como os jogos de luz e sombra ou os vestígios acidentais da materialidade das coisas, que sustentam as marcas do individual e, em última análise, do real, mas desfazem a evidência das cores puras, a nitidez dos contornos e a simplicidade dos esquemas. Esses fenómenos geradores de ambiguidade e confusão são epifenómenos supérfluos do sensível, ruídos visuais e aparências. O olhar formalista do pintor cubista faz de crivo: separa o essencial do accidental. Em *Le visible et l'invisible* ressoa de modo muito semelhante o resultado da crítica de Merleau-Ponty à teoria husserliana da essência: censura Husserl porque este, com a “redução eidética” e com a “visão das essências”, busca «a solidez do ser num céu de ideias, ou num derradeiro fundo semântico (*fond du sens*)»⁴⁰. A separação que, na sua prática, o pintor cubista estabelece entre as formas puras e a aparência accidental é fundada pelo platonismo da teoria fenomenológica das essências.

A crítica de Merleau-Ponty ao conceito husserliano de essência assenta, portanto, em duas linhas de argumentação, ou em dois princípios de fundamentação. Primeiro, na impossibilidade *de facto* de “intuir” uma qualquer “essência universal” enquanto tal, ou seja, de realizar a “variação eidética” canónica: «O próprio Husserl nunca obteve uma única *Wesensschau* que, em seguida, não tenha retomado e reelaborado, não para a desmentir, mas *para a fazer dizer o que de nenhum modo ela tinha dito*»⁴¹. Em segundo lugar, uma concepção decididamente antiplatónica do *nascimento* da forma, ou seja, da

⁴⁰ IDEM, *Le visible et l'invisible*, p. 155.

⁴¹ *Ibidem*, p. 155. O termo alemão “*Wesensschau*” encontra-se no original.

individação, que Merleau-Ponty articula com a ajuda de metáforas biológicas: as formas não se podem “separar”, platonicamente, porque brotam do «meio instável da nossa vida», surgem num elemento que se caracteriza pela «promiscuidade, proliferação, parturição, generatividade»⁴².

III. Para lá do nominalismo e da eidética

Esta problemática do *eidos* e da forma pode igualmente ser compreendida e desenvolvida segundo uma linha de argumentação construtiva. Neste caso, a questão que se põe é a seguinte: como é que uma unidade de sentido pode surgir no âmbito do visível, de uma singularidade sensível. Uma outra questão, não menos importante, é de saber como é que esta unidade transcende o individual e o singular, para se constituir como “conceito”, unidade “invisível” de significação. Na tradição idealista, ambas as questões estão de tal modo entrelaçadas que o transcender do singular em direcção ao universal e ao geral já é visto como condição de possibilidade da constituição do sentido do individual. Ou seja, é requerida, logo à partida, uma actualização do universal e, portanto, o recurso a significações universais, ou seja, a uma linguagem universal dos fenómenos, para “compreender” os conteúdos das aparições individuais. Por isso, a eidética ou teoria da essência afirma que a apreensão de um vermelho individual diante dos meus olhos, de um matiz individual de vermelho só se pode compreender como “coisa vermelha” e matiz *de vermelho* mediante o recurso à essência universal vermelho, ao elemento comum de todas as coisas vermelhas e de todos os matizes do vermelho. Esta tradição idealista ou conceptualista opõe-se a outra,

⁴² *Ibidem*.

nominalista, que nega a existência das essências universais e a faz assentar no uso de *communia vocabula* ou “termos gerais”, considerados como sendo os únicos elos de ligação entre os indivíduos. Mas o nominalismo e o conceptualismo também têm algo em comum: o facto de ambos concordarem que, em geral, é necessário transcender o individual visível, se se quiser que haja aquilo a que se chama “sentido”. Só não estão de acordo quanto ao meio de realizar este transcender. A “querela dos universais” só tem por objecto este meio. Na eidética, variante moderna do conceptualismo, em vez da “existência” real das essências, afirmada pelo antigo realismo metafísico, encontramos o conceito da “intencionalidade” da consciência, cujo “correlato” é a essência. Tal é a resposta moderna, idealista, ao desafio nominalista – a qual, como era de esperar, não convence os nominalistas dos nossos dias⁴³.

Relativamente a esta antiga controvérsia filosófica, a fenomenologia de Merleau-Ponty aponta para uma terceira via, a qual rejeita o pressuposto comum ao conceptualismo e ao nominalismo. Para ele, não é necessário qualquer recurso a um transcender do individual (ou seja a “essências”) ou a um uso de signos para que se constituam unidades de sentido. Tudo o que aparece já tem sentido, sem que aquele que vê necessite de visar uma “essência universal” ou de utilizar um sistema de signos linguísticos.

O recurso de Merleau-Ponty ao vocabulário da obstétrica – a conceitos como “generatividade”, “parturição”, etc. – concerne a resposta à questão semântica: como é que uma simples aparição, um “fenómeno”,

⁴³ Ver a crítica de E. Tugendhat ao conceito husserliano de “intencionalidade”, nas suas *Vorlesungen zur Einführung in die spachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 94 ss.

tem sentido? Não se veja aqui, erradamente, a reabilitação de uma filosofia da natureza ou da vida. O nascimento da *Gestalt* ou da parturição ilustra apenas uma outra concepção daquilo que, na linguagem da tradição, se chama individuação da forma, e que, do ponto de vista fenomenológico, caracteriza o “como” do *phainesthai*, do aparecer do fenómeno. Dito de outro modo, trata-se de responder à questão: o que fazemos no acto de ver. Um recurso ao conceito clássico de individuação pode fornecer um primeiro fio condutor para compreender a diferença que aqui se anuncia. Enquanto uma teoria das “formas puras”, como a eidética, opera com um conceito platónico e, de certo modo de individuação, ou seja, parte de uma forma pura universal e *perene*, que se realiza, aqui e agora, mediante um abstracto *principium individuationis*, Merleau-Ponty recorre a uma ideia próxima da “individuação formal” (Duns Escoto), segundo a qual aquilo que a forma individualiza é algo individualmente imanente ao próprio singular, ou seja, algo que manifesta o “próprio” do indivíduo. Trata-se, neste caso, de um princípio de individuação a que devemos chamar, no sentido mais estrito do termo, *concreto*, visto que consiste numa “concreção”, na acepção original deste termo, ou seja num *con-crescere*, no “condensar-se” de uma forma a partir do seu elemento⁴⁴. Responsável pela aparição de algo como uma *Gestalt* não é um princípio abstracto, como a matéria (São Tomás), o espaço e o tempo formando um sistema de coordenadas (Leibniz) ou, no idealismo moderno, o acto de consciência que “actualiza” *hic et nunc* uma forma “perene” (Husserl), mas “a coisa e a sua riqueza”, que

⁴⁴ «Todas as coisas são concreções de um meio e toda a percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera». Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 370.

“se desenha” no elemento sensível do mundo, graças ao olhar⁴⁵.

Da aplicação destes dois conceitos de individuação à teoria da visão brotam duas concepções muito distintas daquilo fazemos no acto de ver. Segundo a teoria da forma, o que aparece *hic et nunc* representa a materialização de um *eidos* que, em si mesmo, transcende o individual. Ver, neste sentido, implica uma compreensão do carácter accidental desta materialização da forma, a compreensão de que o aparecer ou acontecer *hic et nunc* da forma é, à letra, inessencial, exterior à essência. O olhar deve “ver” para lá do aqui e agora, deve intuir a forma “pura” na forma materializada. No âmbito desta teoria, é absurda a exigência de Ruskin, citada no início deste trabalho, de buscar uma «perception of this flat stain of colour merely as such, without consciousness of what they signify»⁴⁶. O cego mencionado por Ruskin que, subitamente, recupera a visão e veria as coisas, continuaria a ser “cego” – por assim dizer semanticamente cego – teria ainda de apreender a linguagem “eidética” dos fenómenos. Se, porém, partirmos da outra concepção de individuação, a

⁴⁵ Tanto na teoria metafísica clássica como no idealismo moderno da “forma pura”, a sua actualização da forma é sempre, em última instância, um acto *voluntarista*. Na primeira, um acto da vontade divina, um *fiat*, na segunda, um acto voluntário de um sujeito que, pelo menos, toma a iniciativa do *cogitare*. Klaus Held, no seu ensaio “Husserls Rückgang auf das *phainómenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie”, in *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie, Phänomenologische Forschungen* Vol. 10, Freiburg, 1980, pp. 89-145, mostra muito bem este aspecto “voluntarista” do conceito husserliano de constituição, observando que este voluntarismo contradiz a intuição inicial e originária da fenomenologia no próprio Husserl – que seria a do “retorno ao *phainómenon*” (Held). A ideia merleau-pontyana de um “desenhar-se” da “*Gestalt* individual” no elemento sensível do mundo evita, obviamente, um tal voluntarismo.

⁴⁶ Ver nota 1.

exigência de Ruskin faz imediatamente sentido. Com efeito, o essencial do ver – a realização específica do “olhar fenomenal” – deixa de ser a actualização da forma “pura” intemporal, que desde sempre já transcendeu o individual, para passar a ser o próprio aparecer – o puro *phainesthai* – de uma cor, de uma forma, de uma *Gestalt* enquanto tal, *a partir de um elemento englobante*, de uma globalidade, isto é, daquilo a que chamamos mundo, do qual elas brotam e do qual são expressões ou *phainómena*. O visto, o que aparece ou o fenómeno, não é a cor ou a forma como *quale*, mas o seu próprio aparecer como “concreção”: o cristalizar-se da cor “fixa” ou da forma “nítida” a partir de um elemento ou *medium* que tudo penetra. Ver significa, fundamentalmente, participar neste acontecer, que dura tanto como o próprio ver, pelo que «o primeiro dia do mundo vegetal» tem lugar em cada momento do ver como *creatio continua* da «ideia individual»⁴⁷.

Este ver doador de forma, o participar no *con-crescere* da concreção, tem uma direcção inversa ao da intencionalidade constituinte da consciência pura. Enquanto a constituição tem lugar *de modo centrífugo*, é um *geistiger Blick* (“olhar do espírito”) que vai do acto do sujeito para o mundo, para o horizonte de uma série infinita de horizontes; o ver, na fenomenologia de Merleau-Ponty, apresenta uma direcção *centrípeta*: parte da globalidade ou do *mundo*, desse “corpo” ou “indivíduo imenso” com o qual desde sempre “tive de lidar”, “debater”, “negociar”, que constitui o “fundo” (*fond*) permanentemente presente e visto de que tudo procede, do qual todas as formas se destacam, para o acontecer local da forma⁴⁸. Deste modo,

⁴⁷ Ver Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 237.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 74, 279, 378, 394.

a consciência do mundo precede toda e qualquer consciência de um qualquer objecto, e é o momento constituinte fundamental de qualquer consciência de objecto – não há objectos “fora” do mundo. O mundo, nesta acepção, não é o simples resultado da potenciação infinita da constituição dos objectos, mas “corpo” de toda e qualquer configuração singular, carne de toda e qualquer concreção. Em termos de fenomenologia da visão, é o *basso continuo* de toda e qualquer aparição⁴⁹.

Ora, apesar dos esforços de Merleau-Ponty para conceber a individuação como *concreção* (como *con-crescere*) de algo elementar e para pensar o *ver* como participação no acontecer da cristalização de um cristal a partir da água-mãe, persiste a dúvida no que concerne à solução dos problemas semânticos que o platonismo e o nominalismo, cada qual à sua maneira, tentam resolver. Com efeito, como já Hegel advertiu, pode ser verdade que a forma surja por contraste com o fundo, que o cristal se torne visível e que o “nascimento” da figura tenha lugar, o certo é que o resultado de todo este processo não seria mais que a simples “certeza sensível” de um “isto-aqui” (*Dies-da*), o qual ainda não participa no elemento do universal e do geral⁵⁰. Em termos contemporâneos e dito de outro modo: a ideia nuclear da “cristalização” da forma individual bastaria para uma fenomenologia *stricto sensu*,

⁴⁹ O último Husserl descobrira já este mundo que constitui o “solo” permanente da experiência. Cf. o texto publicado postumamente: “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass.), 1940, pp. 307-325. Este texto, e não por acaso, é citado por Merleau-Ponty com elogios, por causa do conceito de “solo” (*Boden*) nele elaborado (*Phénoménologie de la Perception*, p. 491).

⁵⁰ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, A.I.: “Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen”.

para uma teoria da manifestação e do ver, mas seria insuficiente para uma semântica das significações complexas, das idealidades culturais e/ou universais, sem a qual a fenomenologia permanece incompleta e o ver apenas uma *arte pela arte*. Para a fenomenologia de Merleau-Ponty, uma fenomenologia da percepção, o desafio é de mostrar que a forma individual encarna já uma unidade de sentido, e que logo ao nível da percepção sensível do mundo é já possível algo como um transcender do singular e da “ideia individual”. A necessidade deste transcender vem do facto de não termos apenas uma vida puramente estético-sensível, mas também uma vida histórica, uma vida social comum, uma vida política, etc., ou seja, formas de vida que não seriam possíveis sem aquilo a que, em linguagem hegeliana, se pode chamar o “domínio do universal”.

Mas, independentemente destas formas de vida da cultura ou do universal, Merleau-Ponty deve, em primeiro lugar, garantir um *sentido* puramente *local* do visível individual, sem recurso a “essências universais”. E isto alcança-se graças à acentuação da dimensão “horizontal” da aparição, ou seja, mediante uma teoria da origem ou estruturação “centrípeta” do sentido, acompanhada por uma crítica da “doação de sentido” “centrífuga” (da consciência para o objecto) ou “vertical”.

Assim, este vermelho que, aqui e agora, aparece “diante dos meus olhos” não é um simples dado da sensação, um *quale* sem significado imanente, acerca do qual “nada haveria a dizer” sem recurso à “essência universal do vermelho”:

«É necessário, acima de tudo, compreender que este vermelho sob os meus olhos não é, como se diz sempre, um *quale*, uma película de ser sem espessura, mensagem ao mesmo tempo indecifrável e evidente, que se recebeu

ou não, mas acerca da qual se sabe, se foi recebida, tudo o que há a saber, e a cujo respeito não há, no fim de contas, nada a dizer»⁵¹.

Sem o recurso ao universal, por conseguinte à teoria das formas puras, sem a execução do “acto”⁵² de apreender o universal, a consciência do individual sensível permaneceria numa identidade tautológica do tipo $A=A$ – este vermelho é este vermelho. Acerca do puro singular nenhum comentário haveria a fazer. Com efeito, o *quale*, o dado sensível em si (*Sinnesdatum*) é literalmente *absurdo*, desprovido de sentido. Apesar de tudo, replica Merleau-Ponty, também este «vermelho diante dos meus olhos» tem a sua pequena “história” local, apela a um curto comentário, «exige uma clarificação, embora breve»⁵³. Esta história tem dois aspectos, que correspondem às duas vertentes da aparição como “comunicação com o mundo”: por um lado, o modo como o olho descobriu este vermelho e, por outro, o tipo de ligação que ele tem com o seu contexto mundano sensível, com o elemento de que provém. É esta segunda vertente que constitui a dimensão a que chamámos “horizontal”, e que podemos também denominar “paisagística”, do campo fenomenal.

A significação do individual sensível depende de vários factores. Em *primeiro lugar*, do comportamento dos meus olhos, do seu “trabalho de estilização”. Antes de o olhar se concentrar no vermelho da coisa, apenas “vagueando em seu redor”, a existência do vermelho começa por ser puramente *atmosférica* – coisa que, por

⁵¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 173.

⁵² No caso do nominalismo deveria aqui, sem dúvida, dizer-se: “Sem o recurso ao signo linguístico e sem o uso performativo deste signo...”.

⁵³ *Ibidem*.

um lado, significa menos e, por outro, mais do que o vermelho pregnante de uma superfície quando “fixado” por um olhar bem focado. Significa menos, porque o vermelho “atmosférico” é impreciso; mais, porque impregna toda a “atmosfera” de um espaço – e, em certas situações, do mundo. Em *segundo lugar*, os outros sentidos também contribuem para a significação local do visível individual, por exemplo, o tacto: «a sua [*scil.* deste vermelho] forma precisa é solidária de uma certa textura lanosa, metálica ou porosa»⁵⁴. Em *terceiro lugar*, e aqui emerge a dimensão “horizontal” ou a “paisagística”, a significação local deste vermelho depende das cores envolventes:

«A cor altera-se numa outra dimensão de variação [*scil.* “outra” diferente das “texturas” hápticas da porosidade, do metálico, etc.]: este vermelho só é o que é, associando-se, desde o seu lugar, a outros vermelhos em seu redor, com os quais faz constelação, ou a outras cores que ele domina ou que o dominam, que ele atrai ou que o atraem, que ele rejeita ou que o rejeitam»⁵⁵.

O visível individual já ostenta, localmente, por conseguinte, um sentido imediato e “paisagístico”, que ainda não transcende o âmbito do olhar, a não ser pelo entrosamento com outros sentidos (sinestesia), não na direcção de uma essência. Este sentido local, contextual, da aparição constitui o nível semântico mais baixo do sentido a que Merleau-Ponty chama “imanente”, na *Phénoménologie de la perception*, para marcar o contraste com a unidade “transcendente” de sentido, ou seja, com a significação “dada” por um acto de consciência. Rea-

⁵⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁵ *Ibidem*.

tando com uma importante distinção de Ernst Cassirer, ele designa, com o conceito de “sentido imanente”, um sentido que emana dos próprios fenómenos e não provém da efectuação de um acto *centrífugo*, intelectual, de “doação de sentido”⁵⁶. Também neste caso Merleau-Ponty introduz uma inversão dos valores filosóficos do idealismo: no lugar de uma doação centrífuga do sentido, que pressupõe a redução do mundo à positividade do simplesmente dado, cujo sentido é um produto dos actos da subjectividade transcendental, surge a tentativa de reabilitar fenomenologicamente a doutrina pré-moderna da coisa como “*signo natural*”, proveniente de uma época anterior ao “desencantamento” do mundo, ou seja, em que o mundo ainda não fora reduzido a um conjunto de “objectos empíricos” e ostentava um sentido que lhe era imediatamente inerente:

«Próprio do idealismo é admitir que toda a significação é centrífuga, um acto de significação ou de *Sinn-Gebung*, e que não há *signo natural*. Compreender é sempre, em última análise, construir, constituir, operar actualmente a síntese do objecto. Mas a análise do corpo próprio e da percepção revelou-nos uma relação ao objecto, uma

⁵⁶ A distinção que Merleau-Ponty estabelece entre sentido “imanente” e “transcendente” corresponde à que é introduzida por Ernst Cassirer entre “sentido expressivo” (*Ausdrucks-Sinn*) e “sentido *sígnico* ou *semântico*” (*Zeichen- und Bedeutungs-Sinn*). Cassirer começa por caracterizar o sentido expressivo de uma forma negativa: ele não «se baseia em actos representativos ou doadores de significação, mas em vivências expressivas». Ao contrário do “sentido semântico”, o sentido expressivo não é um sentido que «anima *a posteriori* um complexo de dados sensoriais e faz deles algo de significativo». Em termos positivos, o *sentido expressivo* caracteriza-se por «aderir à própria percepção; por nela se apreender e imediatamente ‘experimentar’». Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Darmsadt, 1954, Vol. III, p. 80.

significação mais profunda do que aquela. [...] Toda a operação activa de significação ou de *Sinn-Gebung* surge como derivada e secundária relativamente à *pregnância das significações nos signos que poderia definir o mundo*»⁵⁷.

O “sentido imanente” é aquele que todas as coisas exprimem imediatamente, e que faz delas “signos naturais”. Mas o recurso a este conceito de “signo natural” não significa, mais uma vez, a reabilitação de uma visão “arcaica”, neste caso da doutrina das correspondências ocultas, das analogias e das *signaturae rerum*, com todos os seus pressupostos metafísicos. Representa, ao contrário, a tentativa de levar às últimas consequências a intuição fenomenológica originária do “regresso aos fenómenos”, ou seja, de conduzir a fenomenologia ao seu *telos* filosófico, para além dos dualismos do idealismo moderno. Significa isto, em particular, uma superação do platonismo moderno das teorias da significação – ou seja, da teoria da “essência pura”, do “conceptualismo” semântico⁵⁸.

Todavia, esta microfenomenologia do sentido imanente do visível ainda não é suficiente para ultrapassar o idealismo e resolver os problemas relativamente aos quais ele se apresentava como solução. Suponhamos que o idealista, ou conceptualista, concederia a Merleau-Ponty a existência de algo como um sentido local e imediato do visível, tal como o filósofo francês o expõe a partir

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 490. “*Sinn-Gebung*” em alemão no original, com uma referência em nota a Husserl, *Ideen I*, 1ª ed., in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. 1, Tübinga, 1913, p. 107.

⁵⁸ Como lhe chama Ernst Tugendhat na exposição que faz do confronto do platonismo moderno com o nominalismo da filosofia analítica (interpretado por Tugendhat). Cf. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, op. cit., p. 97ss.

do exemplo, acima analisado, “deste vermelho diante dos meus olhos”, algo que ainda não necessitaria do recurso a uma essência universal para ter um “sentido imanente”. Todavia, apesar desta concessão, restaria uma objecção: as vivências ou experiências de um sujeito não são átomos isolados: vejo aqui este vermelho “diante dos meus olhos”, mas relaciono-o, normalmente, com outras experiências de vermelho. Por conseguinte, mais cedo ou mais tarde, devo transcender a pura experiência do singular, o que significa que os matizes de vermelho, apesar de vividos de modo singular, têm de ser agregados por meio de um “elemento comum”, a saber, a essência geral do vermelho. O que pode ligar as manifestações dos matizes de vermelho a não ser a “essência” do vermelho?

Acontece, porém, que Merleau-Ponty não nega de modo algum a possibilidade de transcender o individual. O que ele põe em dúvida não é que deva existir *algo* capaz de ligar as aparições sensíveis. Ele nega *apenas* que esse algo seja uma “intuição da essência”, no sentido de um “ver supra-sensível”: a essência «não pode residir nem *por cima* nem *debaixo* das aparições (*apparences*)». E acrescenta: «ela reside *no meio*, nas suas junturas (*jointures*); é o vínculo (*attache*) que liga secretamente uma experiência às suas variantes»⁵⁹. O conteúdo crítico desta tese é claro: por essência “debaixo das aparições” o fenomenólogo francês remete para um realismo pré-idealista. Por essência “acima das aparições” refere-se ao momento platónico da eidética. Nesta crítica, Merleau-Ponty aparece ao lado dos críticos nominalistas da eidética e do conceito clássico de intencionalidade⁶⁰. Não há nenhum “ver supra-sensível”, nenhuma visão do espírito, que tenha

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 155.

⁶⁰ Ver nota 43.

por objecto o universal ou a significação. O “vermelho em si”, o elemento comum de todos os matizes de vermelho, objecto da intencionalidade, não pode ser “visto” por nenhum ser humano, se atribuirmos ao termo “ver” o seu sentido habitual. Cada vermelho passível de ser visto com os olhos é sempre um matiz singular de vermelho. E mesmo que, pela operação da “variação eidética”, se pudesse passar em revista todos os matizes de vermelho – abstracção feita da impossibilidade efectiva de levar a cabo esta operação⁶¹ –, não se obteria, no fim do processo, nem a fórmula de um procedimento, como no caso da variação geométrica do número de lados de um polígono, nem um concentrado visível de vermelho, por assim dizer, o vermelho geral e em si; quanto muito, obter-se-ia uma vaga e incerta linha de demarcação entre o que se sente como vermelho e o que já não é visto como vermelho⁶².

⁶¹ A “variação eidética” é uma ideia que deriva da matemática, e a sua aplicação à *concreção* da experiência sensível esbarra muito rapidamente em limites. Nenhum ser humano pode, em virtude da percepção de um matiz de cor ou de um número limitado de matizes “passar em revista” na imaginação todos os matizes dessa cor. Ao contrário do que acontece no caso de números ou de figuras geométricas – as “objectidades” que inspiraram a Husserl esta ideia – não existe, no domínio das cores, nenhuma fórmula ou procedimento matemático, que permita à “imaginação”, a partir de um único membro de uma série, chegar a qualquer outro dos seus membros, que são em número infinito. Sem dúvida que a física possui procedimentos quantitativos (comprimentos de onda) e técnicos que permitem distinguir qualquer matiz de todos os outros (que são em número infinito, visto que o espectro da cor é um contínuo); acontece, porém, que tais quantificações são totalmente estranhas à percepção natural, que constitui o objecto das análises quer de Husserl quer de Merleau-Ponty.

⁶² Há, por exemplo, matizes de violeta que tanto se podem subsumir sob a “essência” do vermelho como sob a “essência” do azul. Pode igualmente acontecer que o violeta não se relacione nem com o vermelho nem com o azul, ou seja, se tenha tornado uma unidade

Todavia, ao contrário do nominalista, Merleau-Ponty não tira destas dificuldades a conclusão apressada de que, supostamente, «só por meio de signos linguísticos nos podemos referir às coisas»⁶³. Na sua perspectiva, a ideia da “intuição das essências” contém um elemento aproveitável que é necessário elucidar. Resta saber, o que pode ligar entre si as aparições, se não for nem uma essência intuída nem um signo. Ou, dito de outra maneira, que língua falam as “próprias coisas” se não for a da eidética?

Na resposta a estas questões Merleau-Ponty tem de recorrer a um elemento semântico que, apesar de transcender o puro sentido “horizontal” que se constitui no campo visual, deve permanecer, de algum modo, “imane” ao visível. Este estrato semântico representa um segundo nível do “sentido imanente”, apesar de os seus referentes, enquanto tais, já não aparecerem simplesmente diante dos olhos, enquanto objecto de uma intuição preenchida. Merleau-Ponty formula, assim, a tese aparentemente paradoxal, segundo a qual aquilo que sustém o visível e liga entre si as aparições é um “ser invisível”⁶⁴. Que “invisível” será este? Não é nenhum não-visto apenas momentâneo, nenhum potencialmente visível, como o famoso reverso do objecto tão amiúde evocado por Husserl, mas um absolutamente invisível, um invisível de princípio. O qual, apesar da sua invisibilidade, habita no mesmo mundo em que está o visível e liga entre si os fenómenos (as aparições e figuras locais) como “o forro e os fios

autónoma de cor, no plano intersubjectivo (isto é, cultural) ou na minha “paisagem interior”. Estes casos-limite mostram claramente que a aplicação da variação eidética às cores não descobre *per se* e automaticamente “limites naturais” – coisa que a ideia de “essência” no sentido da eidética implicaria.

⁶³ Ver nota 43.

⁶⁴ *Ibidem*, 174 (nota 11).

invisíveis de um vestido” ligam as suas partes. Como interpretar esta metáfora de Merleau-Ponty destinada a explicar o que é o “invisível” do visível?

Para compreender a significação do “invisível”, há que abandonar provisoriamente a horizontalidade, na qual pode variar, por exemplo, o grau de concentração de uma cor (que pode ir da cor de um objecto à cor atmosférica), e têm lugar as tensões e relações entre massas de cor vizinhas. Ir além do plano horizontal do sensível, do plano do “espectáculo do mundo” significa ter em conta as “paisagens interiores” do espectador⁶⁵, que constituem, por assim dizer, um plano vertical. Numa visão concreta os dois planos entrelaçam-se. Graças a este entrosamento, nem tudo o que aparece é igualmente *significante*. Tem lugar, na perspectiva do sujeito, uma distribuição de valor que sublinha certas coisas e deixa outras na sombra, mesmo se entre as respectivas aparições não existam diferenças objectivas. Esta operação de sublinhar é o lado semântico da “estilização” do olhar, a vertente significativa da sua “escrita”. Ocorre assim uma acentuação do visível, um delineamento de formas e uma condensação de massas e cores, cujos *critérios*, em última análise, não são evidentes, não aparecem diante dos olhos e não constituem nenhuma essência intuída. Um exemplo fornecido por Merleau-Ponty esclarecerá isto. Trata-se ainda do mesmo “vermelho diante dos meus olhos”, mas visto agora

⁶⁵ Este entrelaçamento, em *Le visible et l'invisible*, significa também: «uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre escancarados» (p. 175). A frase completa é a seguinte: «[...] uma cor nua, e em geral uma cor visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, insecável, inteiramente oferecido a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre escancarados, [...]».

na perspectiva do plano superior do sentido imanente, o qual pressupõe o invisível do visível. Professores, mulheres, bispos e autoridades estatais, observa Merleau-Ponty, vestem indumentárias vermelhas, “vestes compridas vermelhas” (*robes rouges*)⁶⁶. Por outro lado, também a bandeira dos guardas da Revolução é vermelha. A este respeito escreve:

«[O vermelho] não é o mesmo [...] consoante nele se concentra a pura essência da Revolução de 1917, a do eterno feminino, a do procurador do ministério público, ou a dos ciganos vestidos à hussardo que reinavam há vinte e cinco anos numa cervejaria dos Campos Elísios»⁶⁷.

O vermelho engloba assim não só uma, mas várias “essências”. Mas o que aqui o caracteriza e diferencia os seus matizes, o que faz de critério da diferença e o distingue de outras cores, não se baseia nem na positividade de algo visível dado à intuição, nem na positividade das “regras de uso” de signos linguísticos. É antes um complexo de vivências – Merleau-Ponty fala neste contexto em “participações” – que, na “paisagem interior”, marcaram elementos que, doravante, funcionam como critérios diferenciadores para a marcação das coisas do mundo. O exemplo dos ciganos vestidos de vermelho, que Merleau-Ponty encontrara “há vinte e cinco anos numa cervejaria dos Campos Elísios”, mostra até que ponto a “minha” *história* mundana é o negativo da diferenciação do visível, a origem do seu invisível. Essa história é um tecido de expectativas e vivências que ganham forma a partir de

⁶⁶ O vocábulo francês *robe* significa, segundo o contexto: vestido (de mulher), batina (de clérigos) ou beca (de juízes, autoridades estatais ou professores universitários).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

acontecimentos marcantes que funcionam como instituições simbólicas, como vocábulos da minha “comunicação com o mundo”. O significado dessa experiência significativa passada, neste caso um encontro que teve lugar há vinte e cinco anos, é o invisível que marca doravante um determinado visível.

Mas no caso do vermelho, o que marca a “essência” não é apenas uma vivência de um certo tipo mais um complexo de experiências. Há muitas coisas significativamente vermelhas. Terá este complexo um núcleo semântico, uma “unidade de significação”? Pode-se fazer uma conjectura: os vermelhos das coisas vermelhas discriminadas pelo autor cristalizam e condensam como sentido uma certa *violência* humana inerente a pessoas (mulheres, juízes, etc.) ou acontecimentos (Revolução de 1917), ou, se quisermos, em termos mais genéricos, uma *ameaça*. A violência em si, como tal, é invisível, não é perceptível como um objecto nem dada numa simples “intuição”; o seu sentido é constituído a partir daquilo a que Husserl chama “actos não objectivantes”, ou seja de emoções ou afectos. Os tons de vermelho referidos por Merleau-Ponty são concreções de violência: da violência sangrenta de uma revolução, de uma violência fascinante e satânica que dimana do feminino (de acordo com o imaginário do homem ocidental), da indomável violência estatal – *dura lex* – e, por fim, da violência que nasce da angústia sentida pelos europeus sedentários perante um povo, cuja liberdade nómada fez dele há muito o paradigma do estrangeiro e do estranho. O presumível perigo que emana do estrangeiro ou do “eterno feminino” é porventura imaginário; já a violência da revolução existiu realmente. Todavia, na formação do invisível do visível, daquilo que servirá de critério invisível da diferenciação do visível, a expectativa, o desejo, a emoção são

determinantes; o que faz com que a constituição da experiência presente e futura não se atenha apenas àquilo que até agora apareceu realmente, ou seja, ao processo simples da lógica das possibilidades do como poderá ser o reverso do objecto empírico. Para Marcel, o narrador de *A la recherche du temps perdu*, por exemplo, há um matiz de vermelho que condensa o objecto irrepresentável, inominável do desejo. Dirigindo-se à duquesa de Guermantes, pergunta:

«— Por exemplo, Senhora, no dia em que devíeis jantar em casa de Madame de Sainte-Euverte, trazíeis um vestido todo vermelho, com sapatos vermelhos, estáveis deslumbrante. Éreis semelhante a uma espécie de grande flor de sangue, como um rubi em chamas. Como se chamava isso?»⁶⁸

⁶⁸ Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, Paris, 1954, Vol. III, p. 37.

Religião, filosofia e experiência estética. De Hegel a Merleau-Ponty

O título deste estudo é certamente demasiado ambicioso e, talvez mesmo, francamente megalómano. Isto porque sugere o contínuo de uma evolução ou, pelo menos, uma multiplicidade de figuras, limitando-se a analisar duas. A justificar em parte o excesso de ambição do título está talvez o facto de as duas figuras a analisar marcarem as extremidades de um movimento pendular. As concepções do sagrado de Hegel e Merleau-Ponty, que estão na base deste estudo, formam, com efeito, uma simetria que me parece característica das transformações por que passou esta dimensão da experiência na modernidade: no primeiro encontramos uma experiência do sagrado, ou, na linguagem hegeliana, do “Absoluto”, que se caracteriza por um movimento de abandono do sensível, na passagem da “religião da arte” à religião revelada; de sublimação do espírito na interioridade, na passagem dos patamares mais baixos da religião revelada ao mais elevado, à religião da pura interioridade e liberdade (protestantismo); e, finalmente, de racionalização, na passagem da religião à filosofia, considerada “religião racional”, na medida em

que explicita o conteúdo do Absoluto. É um projecto emblemático da modernidade iluminista. No outro extremo, na fenomenologia de Merleau-Ponty, vamos assistir a um movimento em sentido contrário. A experiência do sagrado exige, neste caso, uma abertura total do espírito ao mundo sensível, um movimento de extroversão absoluta, a experiência da encarnação e, finalmente, da “confusão” entre a carne do corpo fenomenal e a “carne do mundo” no sentir. A concretização mais arrojada desta experiência é vista por Merleau-Ponty na modernidade *estética*, em especial no movimento da pintura moderna, que tem início com Cézanne e prossegue com os clássicos modernos do século XX. Estamos aqui perante uma modernidade que, manifestamente, se opõe à de Hegel a diversos títulos, entre os quais o de já não ver no sensível o absolutamente “outro” do espírito e de considerar com cepticismo a ambição racionalista de traduzir o conteúdo do absoluto numa conceptualidade “lógica”. Dir-se-ia que, na sua interpretação da pintura moderna, em que nos fala da aplicação de uma “teoria mágica da visão”, Merleau-Ponty vai tentar regressar aquém do célebre “desencantamento do mundo”, encontrado por Max Weber no centro da cultura da modernidade. Será essa pintura uma tentativa para regressar ao mundo “encantado” que precedeu a *Entzauberung*?

Vamos ver que as coisas não são tão simples e que uma interpretação de Merleau-Ponty e da modernidade estética em termos de reencantamento do mundo, o mesmo é dizer: regresso ao politeísmo e abandono do monoteísmo, não tem fundamento. Para resolver este problema de interpretação de Merleau-Ponty vamos ter de considerar as suas relações complexas com o cristianismo, cuja teologia ele conhecia a fundo. Verificaremos, então, que também neste aspecto existe uma relação simétrica com

Hegel. O elemento essencial do monoteísmo, que Hegel vai traduzir da maneira mais hábil nos conceitos da sua *Geschichtsphilosophie*, a concepção messiânica e escatológica da história, vai ser posto em causa por Merleau-Ponty, a dignidade do sensível e da carne, é ignorada na filosofia hegeliana da pura *Innerlichkeit* do espírito no elemento especular da consciência-de-si.

O ponto de partida do trabalho, na sua primeira parte, será uma breve análise do confronto de Merleau-Ponty com a teologia cristã a partir de uma perspectiva fenomenológica. Em seguida, na segunda parte, será feita uma breve exposição do movimento de interiorização do espírito, em Hegel, assim como das instituições simbólicas (produtoras de sentido) em que esse movimento se concretiza: arte, religião e filosofia. Na terceira parte analisaremos a inversão de sentido do movimento de interiorização do espírito que, com Merleau-Ponty, se transforma numa extravasão no sensível. Ao mesmo tempo, também a hierarquia hegeliana das instituições se inverte: a arte passa de baixo para o topo; a filosofia, esforço da reflexão para conceptualizar o irreflectido, perde a suprema dignidade que tinha em Hegel. Tentarei mostrar que o passo decisivo dado por Merleau-Ponty, no sentido de obliterar a barreira interioridade/exterioridade, representa a radicalização de um passo dado anteriormente pela fenomenologia de Husserl. Finalmente, na quarta parte, serão tecidas algumas considerações conclusivas sobre a interpretação merleau-pontyana da pintura moderna e o seu significado para a questão da modernidade.

1. Fenomenologia e teologia

Apesar de globalmente correcto, o famoso diagnóstico feito por Max Weber do “espírito” da modernidade

em termos de *Entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo) e triunfo do objectivismo¹ merece ser relativizado de um ponto de vista histórico. Com efeito, já Hegel notava que a proibição mosaica das imagens, à qual ele confere, significativamente, a mesma dignidade filosófica que ao racionalismo de Platão, constitui um passo importante na via do iluminismo e, portanto, para despovoar o mundo dos deuses que o habitavam². Mais recentemente, outros tentaram confirmar a tese hegeliana: não só o discurso do monoteísmo não contraria a *Entzauberung*, como pode mesmo dizer-se que esta começou com o início desse discurso³. A transcendência do Deus bíblico coloca um hiato entre Deus e o mundo; na tradição politeísta os deuses habitavam o mundo. Neste sentido, se virmos numa *Entzauberung* a principal característica da “modernidade”, ela apenas se caracterizaria por uma diferença de grau em relação a outras, não por uma especificidade essencial. Para uma visão global da história das ideias, a morte *dos* deuses seria mais decisiva do que a “*de Deus*”. Confirmar-se-ia, assim, a tese dos que vêem na modernidade ocidental uma simples sequência do espírito da teologia monoteísta, uma continuidade da atitude fundada por esta⁴, e não uma simples vitória

¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1988, p. 608 sq.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Vorlesungen über die Ästhetik I”, in Eva Moldenhauer; Karl Markus Michel (ed.), *Werke*, Vol. XIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 142.

³ Cf., por exemplo, Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérion, 1993, p. 183.

⁴ Charles Taylor, por exemplo, no seu estudo “Die Motive einer Verfahrensethik”, in W. Kuhlmann (org.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986, p. 106, chamou a atenção para a “motivação teológica” da visão científica do mundo que nasceu com o mecanicismo do século XVII, que reduz o mundo a um mero agregado de corpos,

da “razão” sobre a “crença”, da racionalidade científica sobre o espírito religioso, como o proclama o discurso convencional do iluminismo.

Mas, no fundo, o mais importante no diagnóstico weberiano talvez tenha sido o eco que ele suscitou. Partindo do anúncio weberiano do “desencantamento”, que data dos anos 10, pode-se considerar o século XX como o século das *reacções* à *Entzauberung*. Mesmo se o mal já lá estava há muito tempo, só depois do diagnóstico do Professor Weber é que o homem ocidental se começou a preocupar seriamente com ele⁵. É neste contexto que a fenomenologia post-husserliana possui um grande interesse, na medida em que promete uma desmontagem da atitude reducionista do objectivismo em relação ao mundo e, para além disso, no caso de Merleau-Ponty, a possibilidade de uma reactualização *hic et nunc* do “sagrado” no âmbito do regresso *zu den Sachen selbst*, que caracteriza o programa geral da fenomenologia. Um interesse suplementar está no facto de esta reactualização do sagrado como dimensão do fenomenal não consistir num simples programa de *Remythologisierung*, reactivação do mito, de “regresso dos

extensões espaciais e forças. Ao contrário do que se passava no cosmos grego – por exemplo no cosmos hiperdeterminado dos estóicos, que tinha em si uma ordem imanente, eterna e imutável – na moderna visão mecanicista do mundo, este é instrumentalizado, abrindo-se, assim, um espaço e um tempo extra-mundanos de opções a uma vontade divina que poderá colocar esse mundo de puros objectos-corpos, e sem finalidade própria, ao serviço de um telos livremente escolhido por Deus. A “motivação do mecanicismo” seria, pois, em última análise, para Taylor, a “defesa do livre arbítrio divino”.

⁵ É nesta perspectiva, da reacção ao diagnóstico weberiano, que Norbert Bolz, no seu livro *Auszug aus der entzauberten Welt*, Munique, 1989, cujo título exprime bem o programa da obra, faz uma leitura dos principais representantes do pensamento alemão da primeira metade do século.

deuses”, como aconteceu nalguns românticos, e, para além do mais, passar por uma recepção *sui generis* de elementos fundamentais da teologia cristã.

O texto em que Merleau-Ponty tenta uma primeira confrontação, directa e sistemática, do seu pensamento com a problemática do sagrado e a teologia, doutrina do monoteísmo, é a *Leçon inaugurale* proferida no Collège de France em Janeiro de 1953, que viria a ser publicada sob o título *Éloge de la philosophie*⁶. Poderia pensar-se que um filósofo que parte do fenomenal e dá uma tal importância ao sensível, como Merleau-Ponty, não veria com bons olhos a “velha” teologia que prova a existência de Deus com base em argumentos que fazem apelo mais a uma “razão raciocinante” do que à *Anschaung*. Todavia, curiosamente, o principal alvo da crítica do autor do *Éloge* não é a velha teologia da prova ontológica, mas a “nova”, de teólogos contemporâneos de Merleau-Ponty⁷, que recorre a um estilo de discurso não metafísico e mais próximo da experiência humana, e que, portanto, se suporia mais apropriado a cativar um fenomenólogo. Ora, ao contrário do que seria de esperar, Merleau-Ponty manifesta uma certa admiração pela velha teologia e parece desapontado pelo facto de a “nova” ter abandonado o duro caminho das “provas”.

«Il est frappant qu’aujourd’hui on ne prouve plus guère Dieu, comme le faisaient saint Thomas, saint Anselme ou Descartes. Les preuves restent d’ordinaire sous-entendues et l’on se borne à réfuter la négation de Dieu»⁸

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.

⁷ Como, por exemplo, Jacques Maritain. Não é meu intuito tomar aqui posição sobre a justeza destas críticas. Trata-se apenas de reconstruir a argumentação de Merleau-Ponty.

⁸ *Ibidem*, p. 50.

Estas linhas são mais uma das múltiplas expressões, espalhadas pela obra de Merleau-Ponty, de uma admiração por aquilo a que chama o “grand rationalisme” do século XVII (Descartes e Leibniz)⁹, e que nesta passagem abarcaria igualmente o racionalismo do pensamento escolástico. Mesmo se a metafísica da “pensée classique”, como Foucault virá a chamar ao “grand rationalisme”, está no pólo oposto a uma atitude fenomenológica, que não parte de “ideias” e da substância infinita, mas de “fenómenos” e da finitude, ela é, pelo menos, um pensamento ontológico, ou seja, um esforço para pensar o ser em toda a sua amplitude. Neste caso, as provas da existência têm pelo menos a vantagem de se ocupar da “própria coisa”, de constituir um esforço para chegar à sua vidência, mesmo se esta é puramente intelectual. À “nova” teologia são, assim, feitas, fundamentalmente, duas críticas. A primeira prende-se com o facto de, ao dar tanta importância à negação, aos pontos fracos do ateísmo, ser mais formalista e processual que a “velha”; além disso, a negação da antítese só “prova” a tese *in abstracto*, não mostra, por si, o conteúdo do sagrado. A prova ontológica, pelo menos, é uma experiência intelectual da necessidade desse conteúdo, tem a ambição de levar àquilo a que Husserl chamaria uma “*kategoriale Anschauung*”. A segunda crítica incide sobre o recurso da “nova” teologia ao argumento pascaliano da finitude humana e a uma utilização psicologista deste argumento. O ateísmo moderno está geralmente ligado a uma “religião do homem”. Ora, é fácil mostrar, como fez Pascal, a finitude da *condition humaine* e, portanto, a vanidade de uma tal religião. A partir da fraqueza humana pretende-se mostrar, por antítese, o carácter absoluto do “Ser necessário”. Só que, contrapõe

⁹ Cf. IDEM, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 185.

Merleau-Ponty: «La même volubilité [ou seja: a volubidade da condição humana] qui élude toute religion de l'humanité ôte ses états à la théologie»¹⁰.

Para estabelecer a inferência probante entre a finitude humana e a infinitude divina, Pascal ainda teve de recorrer a um suplemento de argumentação que foi o famoso argumento da aposta: uma aplicação do cálculo das probabilidades à teologia, que fazia sentido no âmbito da “pensée classique”, mas que hoje ninguém levaria a sério. Por conseguinte, como a nova teologia não pode utilizar o argumento da aposta, a ponte que ela vai tentar estabelecer entre a contingência humana e a necessidade divina é puramente psicológica, para não dizer psicologista. Ao contrário da “aposta” pascaliana, que apesar de já ter um lado psicológico, visto que o objectivo confessado é uma “apologia do cristianismo” com o fim de convencer os ateus, ainda assenta numa base ontológica, visto que a probabilidade é probabilidade da existência do ser em causa, a estratégia da “nova” teologia consiste apenas em inquietar as consequências para fazer nascer uma adesão, ou seja, em fazer nascer uma interrogação absoluta que será dolorosa e exigirá uma “certeza absoluta”.

«La théologie ne constate la contingence de l'être humain que pour la dériver d'un Être nécessaire, c'est-à-dire pour s'en défaire, elle n'use de l'étonnement philosophique que pour motiver une affirmation qui le termine»¹¹

Merleau-Ponty distingue aqui dois momentos normalmente não separados no seio de uma mesma técnica do ânimo ou se quisermos de retórica: o suscitar o “espanto”

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹¹ *Ibidem*.

e o terminá-lo com uma certeza. O primeiro, com a sua equiparação ao *thaumazein* da filosofia, ao espanto que provocam as coisas e o mundo, é legitimado. O segundo, ao contrário, aparece com uma decisão arbitrária, apenas motivada pelo incômodo causado pelo espanto, que é uma tensão do ânimo e que, como tal, deseja o seu próprio fim.

Por conseguinte, enquanto que a teologia clássica, cujo discurso se processava no âmbito de uma argumentação lógica-ontológica pura e, por conseguinte, não fazia um uso tão sistemático desse *thaumazein* que caracteriza a “filosofia” segundo Merleau-Ponty (o que quer dizer: uma filosofia moderna que descobriu a subjectividade e a finitude) tinha boas razões para por fim ao inquérito uma vez terminada a “prova”, a “nova” teologia não tem, e é criticada por decisionismo argumentativo.

É este decisionismo, que corresponde à procura de uma “certeza absoluta” que tranquilize o espanto, que parece ser denominador comum das três “religiões” da modernidade que Merleau-Ponty coloca num mesmo plano: para além do teísmo, o humanismo prometeico (“religião da humanidade”) e o naturalismo (ou materialismo). A estas “religiões”, entre aspas, ou seja, falsas aos olhos de Merleau-Ponty, ele opõe uma filosofia (fenomenológica) que, “longe de ignorar o problema de Deus, o radicaliza”:

«L'idée de l'Être nécessaire, aussi bien que celle d'une 'matière éternelle' ou celle de l' 'homme total', lui [isto é: ao filósofo] paraît prosaïque en regard de ce surgissement des phénomènes à tous étages du monde et de cette naissance continuée qu'il est occupé de décrire»¹²

¹² *Ibidem*, p. 54. Sublinhado por mim.

Esta busca de um “princípio explicativo” positivo e único no mundo, que caracteriza as três “religiões” modernas, é mais um aspecto ou sintoma da *Entzauberung* do mundo e está, ao mesmo tempo, na lógica da ideia monoteísta. O humanismo prometeico é ateu, mas transfere para a história da humanidade a estrutura messiânica e escatológica da História sagrada. Ao propor que se considere o surgimento dos fenómenos, manifestado na mais vulgar percepção das coisas, como uma espécie de milagre contínuo, Merleau-Ponty não só vai além do naturalismo, mas põe em causa essa ideia comum às três religiões. Resta saber se a sua intenção é a de querer reactivar uma visão politeísta do mundo, caracterizada, como é sabido, pela ubiquidade de um sagrado omnipresente, ou se as suas relações com o monoteísmo são mais complexas. Uma leitura atenta de certas passagens da sua crítica da “nova” teologia mostrará que é esta última hipótese que se vem a confirmar. Todavia, o primeiro passo de uma teologia fenomenológica não deixa de ser ambíguo, na medida em que começa por restaurar o sagrado ao nível do *phaînestai*, da certeza sensível:

«La philosophie, que ne met jamais le *sacré* ici ou là, comme une chose, mais à la *jointure des choses et des mots*, sera toujours exposée à [un] reproche d’athéisme sans qu’il puisse jamais la toucher»¹³

Mas, se não pode haver acusação de ateísmo, a posição de Merleau-Ponty também não é a de um simples teísmo, que afirma um dogma. Ele está de acordo com Lichtenberg, que cita, em como «on ne doit pas affirmer Dieu et pas non plus le nier»¹⁴. Isto não é de modo algum a expressão de um agnosticismo cómodo, mas a consequência incómo-

¹³ *Ibidem*, p. 55. Sublinhado por mim.

¹⁴ *Ibidem*, p. 54.

da de uma fenomenologia da percepção, que não aceita reduzir uma experiência, neste caso a do sagrado, ao conteúdo abstracto de uma “afirmação”. Um importante elemento teórico implícito nesta frase são as ressalvas da fenomenologia em relação à capacidade da linguagem puramente afirmativa, predicativa, para exprimir “a experiência muda” do mundo. Ao contrário de Husserl, Merleau-Ponty já não considera a linguagem como um simples instrumento neutro de descrição de um mundo de objectos e, portanto, algo de secundário em relação à “experiência nua” das coisas; ele já tem uma verdadeira fenomenologia da linguagem. Ora, é esta fenomenologia que o leva a distinguir entre uma “linguagem directa” ou instrumental, utilizada para detonar o positivo, e uma “linguagem indirecta”, de que vai buscar exemplos à literatura, utilizada para exprimir o “negativo”, ou seja, o indizível de uma experiência muda, sem o afirmar na forma da predicação¹⁵. As metáforas do discurso místico seriam mais eficazes para exprimir a experiência sensível do sagrado do que a afirmação teológica. Por outro lado, ao colocar o sagrado no sensível, a fenomenologia merleau-pontyana não se afasta da ideia essencial do monoteísmo cristão que é a do “Logos interior”, o discurso divino directamente dirigido à consciência do homem. Só que Merleau-Ponty inverte a interpretação corrente do “Logos interior”, tradicionalmente associado à famosa “interioridade” cristã, identificando-o com o “mundo sensível”¹⁶. Há, pois, aqui dois movimentos que, de certa forma, contribuem para fazer da fenomenologia de Merleau-Ponty uma espécie de antídoto à *Entzauberung*: O sensível

¹⁵ Sobre o conceito de “linguagem indirecta”, Cf. IDEM, “Le langage indirect et les voix du silence”, in *Signes*, p. 49-104.

¹⁶ CF. IDEM, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 224.

é o Logos e a experiência da linguagem mais autêntica, a “indirecta”, aproxima-se da experiência desse Logos.

Por conseguinte, esta introdução do sagrado nos interstícios das coisas, esta ressacralização do sensível, mesmo se vai no sentido oposto à *Entzauberung*, não pode ser interpretada como um simples regresso ao politeísmo. Duas razões suplementares vêm comprovar esta tese. Uma *primeira*, puramente negativa, tem a ver com a característica essencial do pensamento mítico, que lhe confere um carácter, por assim dizer, “positivista”, ou seja, como sublinha Cassirer, a sua tendência para reificar qualidades, acidentes, estados, relações e “simpatias” entre as coisas¹⁷. Neste sentido também o sagrado se apresenta sempre como uma coisa¹⁸. O “entre-as-coisas” onde Merleau-Ponty reintroduz o sagrado seria, portanto, reduzido a uma “coisa” pelo *horror vacui* ontológico que caracteriza o pensamento mítico. Por outras palavras, este pensamento faz justamente aquilo que Merleau-Ponty recusa: coloca o sagrado «ici ou là comme une chose». Uma *segunda* razão, esta positiva, é um elogio do cristianismo que confirma,

¹⁷ Ernest Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. II, *Das mythische Denken*, Darmstadt, 1964, pp. 71 sq.

¹⁸ Nas “primeiras fases” deste tipo de pensamento como uma coisa propriamente dita. Em fases mais avançadas há um progresso no sentido de entes mais abstractos: O sagrado “materializa-se”, então, em determinados lugares, momentos ou bem, modalidade ainda mais abstracta, em números-entidades. «Auf primitiven Stufen des mythischen erscheint die ‘Macht’ und ‘Heiligkeit’ noch selbst als eine Art Ding: als ein sinnlich- physisches Etwas, das an einer bestimmten Person oder Sache als ihrem Träger haftet. Aber im weiteren Fortgang geht dieser Charakter der Heiligkeit mehr und mehr von den einzelnen Personen oder Sachen auf andere, in *unserem* Sinne rein ideelle Bestimmungen über. Jetzt sind es die heiligen Orte und Stätte, die heiligen Termini und Zeiten und schließlich die heiligen Zahlen, an denen dieser Charakter vor allem erscheint». *Ibidem*, p. 103.

finalmente, uma relação complexa da fenomenologia merleau-pontyana ao monoteísmo¹⁹ e impede de ver nela uma simples reactivação de materialismo da consciência mítica. Note-se que os ataques contra a teologia do “Ser necessário”, em particular na sua versão “existencialista” em voga nos anos 50, não são dirigidos contra o cristianismo *tout court*, o qual, longe de ser atacado, é objecto do maior elogio. O que Merleau-Ponty retém de essencial no cristianismo é o seu aspecto crítico em relação ao carácter reificado do sagrado politeísta: a “contestação contínua dos ídolos”. Mas esta contestação, que confirma a tese merleau-pontyana de que o sagrado não é uma “coisa”, aplica-se ao próprio Deus da teologia do “Ser necessário” concebido como “imperador do mundo” e “garantia da ordem natural” para além do mundo²⁰. Contra este positivismo teológico, Merleau-Ponty vai tentar formular o problema do sagrado a partir de uma filosofia da negatividade fenomenal do “entre-as-coisas”.

2. Arte, religião e filosofia em Hegel

Pode parecer paradoxal que a mesma religião justifique a “teologia positiva” do “Ser necessário” e a denúncia desta ideia a partir do potencial da “crítica dos ídolos”, a par da procura de um sagrado ao nível do sensível. O texto de um dos últimos seminários de Merleau-Ponty no Collège de France, no ano lectivo de 1957/58 (três anos antes da sua morte), recentemente publicado²¹,

¹⁹ Enquanto que na fenomenologia husserliana o elemento grego, e em particular o elemento platónico, é preponderante, particularmente na teoria da essência e da intuição eidética, a filosofia de Merleau-Ponty pode ser lida como uma crítica radical do platonismo, que culmina na fenomenologia da “carne” do último período.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Éloge*, p. 55.

²¹ IDEM, *La nature. Notes du cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

lança, retrospectivamente, uma luz muito intensa sobre o texto de *Éloge* de 1953. Numas quinze páginas do *Cours* de 58, em que Merleau-Ponty surpreende o leitor com profundos conhecimentos de teologia, pode-se encontrar um fio condutor para clarificar o paradoxo de *Éloge*. Merleau-Ponty tenta nesse texto opor dois momentos essenciais e opostos da teologia do monoteísmo: um positivo e um negativo. Esses momentos foram um dilema e têm origem na maneira como são concebidas as relações do Deus transcendente com o mundo. A primeira tese do dilema é uma teologia positiva que considera que «Deus é o ser no sentido positivo da palavra», «Ser infinito que exclui todos os predicados»²² e está portanto para além do mundo. Ora, nós não podemos pensar esta “amplitude imensa”. Daí que surja, como segunda tese do dilema, uma teologia negativa que vai tentar pensar Deus de maneira indirecta e lateral, através do filtro de um “mundo opaco”, o mesmo é dizer através de todas as confusões do sensível. A fenomenologia de Merleau-Ponty inscreve-se na linha deste segundo momento. Ora, na modernidade, a problemática das relações de Deus com o mundo assume a forma das relações do espírito com o sensível. E é aqui que nós encontramos, na tentativa de conceber o espírito como visível, duas formas opostas de “filosofia negativa”, representadas por dois filosofemas que, curiosamente, se autodenominam “fenomenologias”: a fenomenologia do espírito, de Hegel, e a da carne, de Merleau-Ponty.

Aqui, os conhecimentos das origens da fenomenologia mais recente ficarão talvez escandalizados, porque a fenomenologia do primeiro Husserl e dos fenomenólogos da escola de Munique foi uma violenta reacção positivista contra o espírito e os métodos do idealismo alemão, e,

²² *Ibidem*, p. 178. Posição de São Boaventura.

dentro deste, em particular, o hegelianismo. A palavra de ordem “*zu den Sachen selbst!*” era polémica, dirigida contra a verborreia empiricamente incontrolável dos “sistemas” do idealismo alemão. Ora, com os fenomenólogos da geração a seguir a Husserl esta motivação positivista desaparece, na medida em que se tornara necessário alargar o conceito de experiência a toda a amplitude do que Heidegger chama *Dasein*. Cai, pois, o tabu que antes pesara sobre filósofos como Hegel, o que permite a Merleau-Ponty estabelecer um nexa entre a “fenomenologia” deste e a de Husserl: trata-se, em ambos os casos, de problematizar a visibilidade do espírito, a relação do espírito ao sensível. Hegel, diz Merleau-Ponty, num curso de 1950, na Sorbonne, ultrapassa a pura interioridade do *cogito* cartesiano para analisar o espírito como «*esprit visible devant nous, dans les apparences et dans les choses, comme esprit répandu dans les rapports historiques et géographiques des hommes*»²³. Todavia, apesar deste esforço para apreender o espírito no concreto, o movimento essencial do espírito no hegelianismo, como vamos ver, é a interiorização, e exprime um esforço do espírito para se libertar do sensível. O mundo sensível é, na fenomenologia do espírito, uma espécie de palco, um teatro onde o espírito se manifesta simbolicamente, na arte ou nos feitos do “*objektiver Geist*”. Na fenomenologia da carne de Merleau-Ponty, ao contrário, o espírito só alcança os seus fins num movimento de exteriorização, na “obscuridade” luminosa do mundo sensível.

Dois aspectos marcantes saltam à vista quando se compara fenomenologia do espírito e fenomenologia da carne. O primeiro é intrínseco, diz respeito à maneira de pensar o sensível, ao modo como o espírito se relaciona

²³ IDEM, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 402.

com o seu aparente contrário, o sensível. O segundo é uma consequência do primeiro ao nível da hierarquia e das relações entre as grandes instituições do espírito na sociedade: a *religião*, a *filosofia* e a *arte*. No que diz respeito ao primeiro aspecto, assistimos na fenomenologia do espírito, no hegelianismo, a um movimento de “interiorização” do espírito, que se afasta progressivamente do sensível e só encontra a sua verdade e a sua liberdade na mais pura interioridade, numa comunidade consigo próprio, na figura do *Selbstbewußtsein*. Do lado oposto, numa fenomenologia do sensível, do corpo ou da carne, temos um movimento em sentido contrário: a verdade só é encontrada numa “abertura” ao mundo sensível, num movimento de exteriorização no qual «o espírito sai pelos olhos para se passear nas coisas»²⁴ e, para além do simples contacto, aspira à “com-fusão” e à “comunhão” com o sensível. Destas concepções opostas do movimento conducente a uma verdade no modo do *phaînestai*, ou seja, que não é simples *adaequatio* e só pode surgir no seio da experiência²⁵, decorrem concepções simétricas da hierarquia das principais disciplinas do “espírito”, ou, em termos mais modernos, das instituições de produção de sentido ou instituições simbólicas: religião, filosofia e arte. O que está na base da hierarquia em Hegel, a arte, encontra-se no topo em Merleau-Ponty; o que está no topo em Hegel, a filosofia, ponto mais elevado da actividade do

²⁴ IDEM, *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 28. «L'esprit sort par les yeux pour aller se promener dans les choses». Merleau-Ponty toma à letra aquilo a que chama um “dilema sarcástico” de Malebranche.

²⁵ Sobre estas duas concepções da verdade, como *manifestação* e como *adequação* (entre intelecto e coisa ou entre signo e objecto) Cf. a obra clássica de Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970.

espírito, tanto do ponto de vista da liberdade como do da concretude, é em Merleau-Ponty actividade secundária, trabalho a *posteriori*, de *descrição* de uma experiência anterior, mais autêntica e espontânea, feita na esfera da arte, que implica um contacto efectivo e carnal com o mundo sensível. Quanto à religião, forma ela em Hegel o patamar intermédio, por assim dizer o *pivot*, entre arte e filosofia. Mas o que está no meio tende a deslocar-se para um dos lados, de modo que a filosofia acaba por ser considerada, por Hegel, como a verdadeira religião. No caso de Merleau-Ponty o deslocamento do pivot far-se-á no outro sentido, no da arte.

Em Hegel, o espírito efectua um movimento de interiorização, que corresponde a um afastamento progressivo do sensível e começa por ser francamente ascensional até chegar ao patamar da religião revelada. Esse movimento é explicado por um factor voluntarista e manifesta-se sob a forma de um progresso epocal. Estes dois aspectos, voluntarismo e progresso, dão à *Geschtsphilosophie* hegeliana uma estrutura *narrativa*, aparecendo o espírito como um herói que vai vencendo os obstáculos. Hegel fala-nos de “privação” (*Mangel*), “desejo” (*Begierde*) e “dor” (*Schmerz*) de um espírito “insatisfeito e infeliz” (*unbefriedigt und unselig*) para descrever o patamar inferior, em que o espírito está dependente da natureza, e justificar o movimento de progresso e interiorização²⁶. Todavia, o mesmo vocabulário vai ser repetidamente utilizado em cada uma das etapas. A primeira etapa do progresso corresponde ao movimento em que o espírito acede à arte ou mais propriamente àquilo a que Hegel chama *Kunstreligion*, “religião artística”, e que é representada por épocas em que arte e religião ainda não são

²⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 129.

instituições simbólicas separadas. Na *Kunstreligion*, o espírito abandona os aspectos prosaicos da vida, a esfera do trabalho, em que o homem está ligado às necessidades naturais e pragmáticas, para se ocupar finalmente de si mesmo²⁷. Houve emancipação em relação à natureza, superação da dor inerente às necessidades vitais e da privação da liberdade de usufruir de si. Mas, apesar disso, a liberdade do espírito ainda não é inteira, pois na esfera da arte está sujeito à *mediação* do sensível. Com efeito, o que caracteriza a arte é a impossibilidade de separar a ideia da sua expressão sensível, as duas faces do signo, o significado do significante. Aparece assim uma sujeição de uma nova qualidade, diferente da do trabalho, que assenta numa nova privação, desperta uma nova “dor” e anuncia um novo “desejo”. São estes factores que explicam a passagem, na esfera das instituições, da arte à religião e, na esfera epocal, da *Kunstreligion* politeísta, que atinge o seu ponto máximo, segundo Hegel, nos Gregos, à religião monoteísta revelada. Põe-se a questão: Em que consiste a “privação” da *Kunstreligion*? Porque é que a medição do sensível na arte é encarada como um defeito? Hegel dá a esta pergunta uma resposta de carácter gnoseológico e semiológico:

«O modo sensível da consciência é o mais precoce no homem, e, por conseguinte, os primeiros estádios da religião foram uma religião da arte e da sua representação sensível. Só na religião do espírito é que Deus, como espírito, acaba por ser também conhecido num modo mais elevado e que corresponde mais ao [respectivo]

²⁷ *Ibidem*, p. 136. Esta concepção do trabalho como esfera da necessidade natural e da não liberdade absoluta vai ser retomada por Hannah Arendt; Cf. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munique, Piper, (1959) 1981², Cap. III.

pensamento; e por aí se torna ao mesmo tempo evidente que a manifestação da verdade sob forma sensível não é verdadeiramente apropriada ao espírito»²⁸

Se acatarmos a principal premissa da estética de Hegel, a verdadeira arte é Kunstreligion, é “representação” (*Darstellung*) sensível do invisível ou do Absoluto. A arte, para Hegel, está sempre ao serviço da religião, e é esta, aliás, diga-se de passagem, a razão pela qual a estética contemporânea se afasta de Hegel e opera um retorno a Kant, cuja estética se adequa mais à afirmação de uma autonomia fenomenológica do estético, na medida em que permite libertá-lo do conceito de “representação” para o pensar na sua fenomenalidade imediata, compreendida, em Kant, como harmonia entre as faculdades (caso do belo) ou ruptura dessa harmonia (no caso do sublime). Como quer que seja, não pretendo aprofundar aqui a questão da estética. O que importa sublinhar é que, a partir do momento em que a arte é concebida sob um modo puramente semiológico, como “re-presentação exterior” e sensível, *Darstellung* simbólica ou alegórica do Absoluto, do espírito, de deus (conceitos praticamente sinónimos na linguagem de Hegel), os défices saltam à vista. Défice gnoseológico: o modo de saber sensível é inferior ao conceptual. A “representação” artística poderá exprimir, por exemplo, a majestade, a força ou a amplitude do

²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 144. «Die sinnliche Weise des Bewußtseins ist die frühere für den Menschen, und so waren denn auch die früheren Stufen der Religion eine Religion der Kunst und ihrer sinnlichen Darstellung. Erst in der Religion des Geistes ist Gott als Geist nun auch auf höhere, dem Gedanken entsprechendere Weise gewußt, womit sich zugleich hervortut, daß die Manifestation der Wahrheit in sinnlicher Form dem Geiste nicht wahrhaft angemessen ist».

Absoluto, mas a expressão sensível é imprópria para uma explicitação rigorosa do conteúdo dos predicados²⁹. Défice fenomenológico ou semiológico: a imagem visível será sempre “inadequada” à expressão exacta do supra-sensível, inadequada, por conseguinte, ao *Gedanke*, ao conceito, do espírito. E, finalmente, há um défice ontológico em dois sentidos: primeiro, no sentido em que o Absoluto está sempre para além da imagem e, segundo, no sentido em que o Absoluto é “totalidade” e a representação sensível será sempre fragmento e perspectiva parcial, terá sempre a forma do *pars pro toto*.

Todas estas privações da “representação” artística serão superadas no estádio seguinte do progresso do espírito: na “religião do espírito” (que se segue à “religião da arte”), ou seja, no monoteísmo. Ao nível das instituições simbólicas a violência iconoclasta do monoteísmo aparece como libertadora. Em conceitos hegelianos, este progresso da arte corresponde, para a religião, a uma passagem da *Darstellung* para o “elemento da *Vorstellung*” (“elemento” que é a consciência), ou seja, da representação exterior, sensível e signitativa passa-se para uma “representação interior” (como se poderia traduzir *Vorstellung* neste contexto), ao nível do “pensamento”

²⁹ *Ibidem*, p. 140. «...die Kunst ist es, welche die Wahrheit in Weise sinnlicher Gestaltung für das Bewußtsein hinstellt, und zwar einer sinnlichen Gestaltung, welche in dieser ihrer Erscheinung selbst einen höheren, tieferen Sinn und Bedeutung hat, *ohne jedoch durch das sinnliche Medium hindurch den Begriff als solchen in seiner Allgemeinheit erfaßbar machen zu wollen*» [sublinhado por mim]. Isto significa que, na representação da “verdade”, a arte, mesmo a da imagem, nunca é puramente mimética; neste caso mesmo a imagem é signitativa é signo convencional, na medida em que o que importa é sempre um “sentido mais alto e mais profundo” ao qual nunca poderá corresponder um analogon sensível.

(*Andacht*³⁰), em que a coisa é pensada e intuída pela consciência, e lhe está imediatamente presente, sem o “medium” sensível do signo ou da imagem. A “*Vorstellung*” ou o “*Andacht*” de Hegel estão próximos daquilo a que Husserl chamará intencionalidade.

O progresso que se verifica na passagem da arte, como *Kunstreligion*, à religião propriamente dita é, pois, *interiorização*. Na arte, o absoluto está para além da imagem, visto que esta é sempre vivida como imagem de uma coisa que não é a imagem; na religião, está sempre presente “no coração e na alma” sob a forma de “sentimento” religioso³¹. Há aqui progresso no sentido em que Deus ou o absoluto não carece, agora, de um médium sensível para estar presente no interior do homem. Todavia, o conteúdo do absoluto ainda não é pensado, não é conhecido nas suas articulações internas. A religião, no sentido restrito, chega ao conceito, mas este ainda é um “conceito vazio” e abstracto. Cabe à filosofia (hegeliana!) pensar o conteúdo, narrar a história do seu “desenvolvimento” como espírito humano, o que Hegel faz na *Fenomenologia do Espírito*, e explicitar as suas determinações onto-lógicas necessárias, o que ele executa na *Ciência da Lógica*. Quer isto dizer que não há cortes ontológicos entre os três estádios, mas apenas epistemológicos e fenomenológicos: o objecto é sempre o mesmo, mas vivido e conhecido de maneiras diferentes. A arte já era uma religião, religião mediática, no sentido em que “representava” o absoluto através do médium

³⁰ *Ibidem*, p. 143. Hegel utiliza neste contexto o termo “*Andacht*”, difícil de traduzir, que designa o aspecto mais puramente intencional do pensamento e não a actividade de reflexão. Em contextos mais concretos “*Andacht*” significa meditação religiosa ou mesmo serviço religioso.

³¹ *Ibidem*, p. 142.

sensível, e a filosofia continua a ser religião. É religião na sua forma mais alta: não é apenas a presença indefinida do absoluto no “coração do homem”, mas pensamento racional do seu conteúdo. É aqui que está a modernidade (iluminista) de Hegel, uma modernidade que longe de operar um corte na tradição monoteísta a prolonga: a filosofia é “teologia racional”. E o pensamento filosófico em acto é, como diz Hegel, não só “teologia racional”, mas *fortwährender Gottesdienst*: serviço religioso contínuo. O alemão diz, mais concretamente, “serviço de deus”³².

Convém, finalmente, realçar na teologia ou fenomenologia hegeliana do espírito, já dentro do patamar da religião revelada, uma significativa sub-teoria dos graus de interiorização do espírito. No primeiro grau, que corresponde ao judaísmo, a consciência ainda encara o absoluto como absoluta transcendência, como alteridade incomunicável para além do mundo. Como diria Lévinas, o Absoluto é “l’absolument autre” e não tem com a consciência uma relação de “interioridade”. A consciência ainda não chegou à conclusão que, ela consciência, é o espírito ou o Absoluto, em termos hegelianos, ainda não atingiu o *Selbstbewußtsein*. Este passo é dado pelo cristianismo. O “Deus que se torna homem” é interpretado por Hegel como passagem do Absoluto à verdadeira interioridade do *Selbstbewußtsein* no espírito do homem, ou seja, dá-se a abolição da alteridade do “absolument autre”. O espírito toma posse de si próprio no homem. O terceiro, e último, grau da interiorização do espírito na religião revelada é alcançado pela Reforma. É aqui que se atinge a verdadeira “identificação” do Absoluto com o ânimo (*Gemüt*), a sua mais autêntica “presença interior” e *Innigkeit*³³. Esta identificação, que vai além da

³² *Ibidem*, p. 139.

³³ *Ibidem*, p. 143.

estrutura puramente especular do *Selbstbewußtsein*, revela-se nos actos dos homens: a Reforma caracteriza-se, assim, pelo “princípio do ser-em-si do espírito (*Insichsein des Geistes*)”, ou seja, da sua liberdade (*Freisein*)³⁴.

3. O problema do sensível e o paradigma da pintura na fenomenologia de Merleau-Ponty

Na fenomenologia hegeliana do espírito, o protestantismo é o nível mais alto da religião monoteísta, na medida em que representa um máximo de interiorização. Ora, uma tal interioridade não é puro abandono do mundo, mas, ao contrário, identificação da transcendência do espírito e da imanência mundana. E daí a importância, na religião deste “nível”, da liberdade *intramundana* do homem. Encontramos pois aqui *uma* solução para o problema central do monoteísmo, tal como ele é identificado por Merleau-Ponty no seu seminário de 1958: as relações de Deus com o mundo, o mesmo é dizer, do espírito com o sensível. A solução hegeliana é a da *parusia* do espírito nos actos e na história do homem, no palco do mundo. É isso, no fundo, que significa a expressão “fenomenologia do espírito”. Trata-se da sucessão das figuras concretas do seu *phainestai* no mundo. Todavia, a concepção hegeliana do “aparecer” do espírito ainda está mal dominada pelo conceito de “representação”, e é isso que a separa da concepção husserliana e merleau-pontyana de fenómeno. Na fenomenologia hegeliana, a distância entre o espírito e o sensível, entre a “interioridade” do espírito

³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, ed. cit., Vol XX, p. 57. Cf. p. 120 sobre a “interioridade” (*Innerlichkeit*) como “princípio do protestantismo”. Liberdade e interioridade são dois princípios complementares da autonomia do Espírito atingida no protestantismo.

e a “exterioridade” do mundo e das coisas, é mantida. O espírito nunca se confunde com o sensível, a sua manifestação é sempre “simbólica”, no sentido em que o símbolo visível nunca é a própria coisa. Isto é evidente, como vimos, na arte. Quanto à “interiorização” nos actos do homem e, por conseguinte, à manifestação do espírito na história há uma espécie de paradigma teatral: O espírito põe-se em cena na história, o mundo sensível (a natureza) é reduzido ao “outro” do espírito, a um palco e a um cenário de papelão. Nesta perspectiva, a *Entzauberung* não é um problema, mas a feliz libertação do espírito do elemento sensível, a confirmação definitiva da expulsão da natureza do território do espírito. Ora, acontece que esta interpretação do monoteísmo como racionalismo da “interioridade” intramundana, como progressão do espírito em direcção a um espaço “interior” onde encontra a consciência de si próprio e da norma da sua razão, só é possível se se marginalizar sistematicamente uma problemática essencial do monoteísmo cristão, a do sensível e da carne, ou exige entre o espírito e o mundo sensível uma relação que, manifestamente, vai além da “representação”. Pelo menos tão importante como o acesso do espírito à interioridade do *Selbstbewußtsein*, o aspecto mais sublinhado no hegelianismo, está a dignificação da exterioridade sensível: se é o verdadeiro Deus que se faz homem, isso só faz sentido se se conferir ao sensível a correspondente dignidade³⁵. A fenomenologia de Merleau-

³⁵ Rémi Brague tem razão em sublinhar, num livro recente já citado, *Europe, la voie romaine*, p. 166, a grande importância dada ao sensível no cristianismo: «L'idée de création par un Dieu bon a pour conséquence une thèse sur la nature et la dignité du sensible: les réalités sensibles sont, en soi, bonnes. Elles sont dignes d'admiration et de respect». Esta valorização do sensível opôs-se à tese dos gnósticos, que viam no mundo sensível uma pura decadência, uma obra imperfeita de um mau demiurgo.

Ponty, fenomenologia do sensível e da carne, vai tentar solucionar o “dilema do monoteísmo” tendo em conta este aspecto fundamental da problemática.

Se, nas relações do espírito com o mundo, o momento crucial é aquele em que o primeiro assinala a sua presença no segundo, esse sinal não será apenas um símbolo, nem será só consequência da sua actividade transcendente ou “transcendental” (no sentido da “*transzendente Leistung*” husserliana), mas operação real e realidade sensível. Ora, se tal é o caso, o fenómeno mais elementar dessa realidade é o sentir: fenómeno anterior a toda e qualquer *Darstellung* simbólica ou significativa e, a *fortiori*, anterior à *Vorstellung* do absoluto interiorizado, ao “sentimento”, que caracteriza a religião revelada em Hegel. O sentir é a mais elementar manifestação da carne. Carne é aquilo que sente, a *étouffe* mundana onde se dá o fenómeno do sentir. Nesta qualidade, ela não é de modo algum simples substrato ou “matéria”, de modo que o problema do sentir não pode ser equacionado em termos de individuação da forma e muito menos em termos de representação simbólica. Vamos, pois, verificar que, ao recorrer à pintura para explicitar a “estrutura metafísica da carne”³⁶, Merleau-Ponty vai formular uma teoria da arte em tudo oposta à da *Kunstreligion* hegeliana. A ideia que nos pode orientar para compreender esta diferença é a de uma mudança de modelo artístico: substituição da pintura “simbólica” e da representação dramática por uma pintura que vai exprimir o mistério ontológico da carne.

O sentir é, pois, o proto-enigma ontológico a decifrar, aquele que deve ser elucidado sem esperar pelos “progressos” do “desenvolvimento do espírito”. Ora, se essência do sentir é intra-carnal, visto que é na carne que

³⁶ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, p. 33.

se manifesta a estrutura reflexiva que faz com que: «le corps se sent»³⁷, põe-se aqui uma primeira questão: não será um fenómeno como a dor que melhor ilustra essa essência? E não será que é o tacto o sentido cuja estrutura fenomenológica mais próximo estaria da “estrutura metafísica da carne”, e não a visão, que é o sentido que está em causa na pintura? É certo que, em particular na última obra, de que só ficaram “notas de trabalho”, Merleau-Ponty vai acabar por reconhecer ao tacto esse carácter matricial em relação aos outros sentidos³⁸. Poder-se-ia mesmo tentar mostrar que, fundamentalmente, a fenomenologia de Merleau-Ponty é uma fenomenologia *háptica*, em oposição à de Husserl que é uma fenomenologia *óptica*, da visão, da evidência, da *Anschauung*³⁹. Todavia, o essencial do esforço teórico desenvolvido por Merleau-Ponty para desvendar o enigma do sentir é aplicado ao “enigma da visão”. Isto não se fica a dever apenas ao seu interesse pela pintura, mas a dois factores da sua estratégia teórica: ao facto de a teoria fenomenológica (husserliana) da percepção ser sobretudo uma teoria da visão e ao facto de o adversário teórico, o idealismo e o intelectualismo, dominar, aqui, o terreno.

À primeira vista, a visão, com a sua distância em relação às coisas, parece estar destinada a provar o idealismo, a ser o sentido que está mais longe da intracarnalidade do sentir. O esforço teórico de Merleau-Ponty vai, pois, começar por incidir na redução dos dualismos que caracterizam as teorias clássicas da visão.

³⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁸ IDEM, *Le visible et l'invisible*, p. 173.

³⁹ Por seu turno estas duas fenomenologias podem ser opostas à da corrente puramente hermenêutica, de Heidegger e Gadamer, que dá prioridade ao ouvir, e à qual se pode chamar, como o faz Manfred Riedel, fenomenologia *acroamática*, do grego *akroáomai*, “escutar”.

O primeiro desses dualismos já está patente no título da obra *L'oeil et l'esprit*, que exprime duas coisas. A primeira é a distância cartesiana entre os dois conceitos do título, distância entre a alma pensante e o corpo instrumental que ela utiliza e dirige. A segunda é o programa merleau-pontyano de abolir essa distância, de fazer coincidir as duas coisas. O olho já é espírito, no sentido em que encarna um modo de sentir, em que se pode falar de «olhos de carne», visto que o olho não é um simples «receptor»⁴⁰ e que é nele que se actualiza a «voyance» do espírito⁴¹. Ora, a este primeiro dualismo cartesiano, cabe acrescentar um segundo, mais geral, no âmbito da oposição entre *res extensa* e *res cogitans*, que é o que se estabelece entre o espírito, a interioridade do *cogito*, e o mundo das coisas sensíveis. Na terminologia da teoria do conhecimento esta oposição exprime-se no face a face entre sujeito e objecto. A supor que o primeiro dualismo é ultrapassado e que aquilo que sente, o “*sentant*”, já é indistintamente “olho” e “espírito”, ou numa só palavra: é carne, o objectivo final da teoria merleau-pontyana da visão é mostrar o carácter insustentável do segundo dualismo, ou seja, mostrar a profunda «*indivision* du sentant et du senti»⁴². A refutação deste segundo dualismo⁴³ vai implicar o alargamento ao próprio mundo do conceito de “carne” e, de certo modo, portanto, pôr em causa a fatalidade da *Entzauberung* diagnosticada por Weber, entendida como redução do mundo à pura positividade. Todavia, a negação do segundo dualismo com base no conceito de carne é, sem dúvida, mais polémica e paradoxal que a do primeiro. Que Merleau-

⁴⁰ IDEM, *L'oeil et l'esprit*, p. 25.

⁴¹ *Ibidem*, p. 28.

⁴² *Ibidem*, p. 19.

⁴³ Não posso aqui entrar na discussão dos argumentos avançados por Merleau-Ponty para refutar o primeiro dualismo (alma/corpo).

Ponty fale da «carne» dos olhos⁴⁴, vá que não vá; já falar de «carne do mundo»⁴⁵ levanta sérios problemas. Mesmo se do ponto de vista da superação do “dilema do monoteísmo” se compreende a conveniência em afirmar a «indivision du sentant et du senti», a sempre possível reversibilidade genética de um no outro, a sua unidade ontológica numa mesma «étouffe», resta saber qual o significado *fenomenológico* deste «entrecroisement», «chiasma» ou «confusão» do vidente e do visível⁴⁶, que manifestamente repugna às teorias clássicas da visão.

A tese defendida neste trabalho é a de que a negação do segundo dualismo, consciência/mundo, feita por Merleau-Ponty, longe de representar o retorno a uma metafísica pré-fenomenológica ou mesmo pré-criticista da substância, que poderia ser sugerido por algumas metáforas ambíguas como a da «étouffe», constitui a radicalização de uma intuição fenomenológica original, que na fenomenologia de Husserl é, em grande parte, ocultada pela presença na sua teoria da percepção de dois elementos da concepção tradicional da visão – um positivista e um idealista – que em Merleau-Ponty serão definitivamente afastados. O primeiro é o elemento teórico realista ou positivista que vê a visão como a simples projecção físico-óptica das coisas e das suas propriedades visíveis no órgão da sensação, concebido como “receptor” de estímulos. O segundo é um elemento idealista e semântico que afirma que é o “espírito atrás da câmara” (Descartes) ou, na linguagem de Husserl, o “acto da consciência intencional” que “dá um sentido” aos puros elementos ou “dados” do visível, às *Sinnesdaten*, que são em si despro-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 16 e 19.

vidas de sentido. O idealismo culmina na tese cartesiana, segundo a qual o cerne de ver é, finalmente, o juízo ou o pensamento. Aqui, Merleau-Ponty vai afirmar com plausibilidade que a visão tem de ser mais do que simplesmente pensar, mais do que, interpretar os dados do visível como se fossem sinais.

Ora, um dado essencial da teoria husserliana da percepção é justamente o de combater as teorias significativas clássicas da visão, que viam no ver uma interpretação de signos do real. É aqui que ganha sentido a reintrodução na teoria da percepção do velho conceito grego do *phainómenon*, já utilizado por Kant, mas ao qual a fenomenologia vai dar um sentido mais profundo: o fenómeno não é, por assim dizer, a superfície atrás da qual se esconde a “coisa em si”, mas o próprio acto do *pháínestai*. Na concepção pré-fenomenológica do ver consideram-se três elementos: a coisa aparente, *das Erscheinende*, a sua imagem ou aparência, *die Erscheinung*, e o sujeito aos olhos do qual ela aparece. Nas teorias pré-fenomenológicas há a tendência para ver na *Erscheinung* uma re-presentação da coisa, uma imagem ou um signo, e para pôr a questão da fidelidade das “aparências” ao real. Fidelidade garantida nas filosofias clássicas por meios metafísicos, como, por exemplo, com a asserção da “*véracité divine*” em Descartes. A intuição fenomenológica consiste em afirmar que não há aqui “signo” nenhum, que é a própria coisa que aparece, que a *Erscheinung* é *Erscheinung des Erscheinenden*, é aparição (e não “aparência”, *Schein*) do que aparece, da própria coisa em carne e osso, no processo concreto do seu aparecer (*Erscheinen*, *pháínestai*). Acontece, porém, que o aparecer de cada coisa é um processo complexo e aberto, teoricamente sem fim, no qual cada coisa se desmultiplica numa infinidade de *Erscheinungen*. Estas, contudo, como se disse, não são

simples “aparências”, mas sempre, se se estiver na modalidade da percepção, apresentações da própria coisa. É aqui que Husserl introduz a famosa teoria das *Abschattungen* (“esboços”, “silhuetas”) ou *perspectivas* das coisas⁴⁷: uma mesma coisa surge na percepção sob diversas “perspectivas”, em diferentes “esboços” ou “silhuetas”, que variam constantemente consoante a posição ocupada em relação a ela pelo sujeito da percepção. Para a teoria do conhecimento, uma vez afastada a questão metafísica da veracidade das “aparências” – e este afastamento constitui o contributo essencial da fenomenologia – põe-se a questão da unidade deste processo infinito em que as coisas se mostram, se perspectivam, se esboçam (*sich abschatten*). Como é que se pode “conhecer” uma coisa, vir a obter a certeza da sua identidade, se o processo do seu surgimento é proteiforme? Ora, é na resposta a esta questão que Husserl vai recorrer a temas teóricos que em certa medida o fazem regressar aquém da intuição fenomenológica central. Com efeito, na resposta que dá à questão da teoria do conhecimento, o tema que salta mais à vista é aquele que vai fazer da sua fenomenologia um idealismo transcendental. É, em última análise, uma “consciência constituinte” que garante a unidade do processo, ou seja, que interpreta cada uma das *Abschattungen* como perspectiva ou “esboço” da *mesma* coisa. É a “consciência transcendental” que garante a unidade semântica mínima de qualquer *Etwas* objectal, que lhe confere a sua identidade mundana. É essa consciência que, de *proche en proche*, vai constituir o mundo da pura objecti-

⁴⁷ Os dois termos, *Abschattung* e *Perspektive*, são utilizados por Husserl como sinónimos. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, in *Husserliana*, Vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1950, p. 88.

vidade de que fala Weber. Não é só o empirismo lógico, em certa medida também o idealismo husserliano fornece, como teoria do conhecimento, uma base teórica adequada ao mundo desencantado da objectividade weberiana.

Não pretendo aqui discutir as virtudes e desvirtudes da filosofia da consciência. O que acabo de expor resumidamente destina-se apenas a mostrar aonde Merleau-Ponty pretende chegar ao proclamar a «indivision du sentant e du senti», ou seja, mostrar que isso corresponde a uma radicalização da intuição fenomenológica fundamental e que essa radicalização vai necessariamente implicar uma rejeição do idealismo ou filosofia da consciência a favor de uma fenomenologia da carne⁴⁸. Com efeito, se interpretarmos o conceito de *Erscheinen*, de *phaínestai*, de um modo radical, vemos que o processo do aparecer da própria coisa não se limita a tornar caduca a separação entre o que aparece, *das Erscheinende*, a coisa, e as suas aparições, *Erscheinungen*, mas igualmente a interrogar a separação do que aparece (*das Erscheinende*, *le senti*) e do “sujeito” perante o qual comparece (o *sentant*). Isto

⁴⁸ Esta radicalização da intuição fenomenológica fundamental, que leva a uma nova concepção da subjectividade, em tudo oposta à da “consciência”, também se observa na fenomenologia de Heidegger. A diferença entre Heidegger e Merleau-Ponty, contudo, é que o primeiro tomou a iniciativa de deslocar o campo da análise para uma problemática que em Husserl não encontrou uma solução plausível no âmbito da sua fenomenologia da intencionalidade: o fenómeno da *Stimmung*, entendida como tonalidade emocional que dá acesso a um “saber” original e global do “estar-no-mundo”. A fenomenologia de Heidegger foge assim à questão da percepção e torna-se uma “hermenêutica do *Dasein*”, uma fenomenologia das *Stimmungen* que mostra, por assim dizer, indirectamente a insuficiência dos conceitos de objecto e de consciência para dar conta da integralidade da experiência humana. O que caracteriza Merleau-Ponty é, neste contexto, o facto de ele mostrar esta insuficiência no próprio terreno de Husserl, ou seja, na teoria da percepção e do sensível.

quer dizer que a unidade fenomenal do *Sich-Abschatten* terá de ser procurada no próprio processo do *Erscheinen* dos fenómenos, ao nível do sentir, e não na operação intelectual de um “sujeito transcendental” doador de sentido (*sinngebendes*)⁴⁹. Aplicado à teoria da visão, significa isto que o esforço teórico de Merleau-Ponty vai consistir em explicitar a unidade essencial do ver, geralmente interpretado, nas teorias clássicas da visão, como fenómeno de *dupla* face (face do sujeito e face do objecto), como distância característica que se cava entre o sujeito e objecto e confere à visão a típica “idealidade” que a opõe aos sentidos “materiais” como o tacto ou o gosto.

Se já na fenomenologia de Husserl se assiste a uma decidida travagem do movimento hegeliano da retirada do espírito do sensível para o elemento da interioridade ou pura imanência da consciência de si⁵⁰, pode dizer-se que na de Merleau-Ponty se assiste a uma verdadeira inversão desse movimento. Com efeito, as últimas consequências que este retira da intuição fundamental da fenomenologia podem ser entendidas como obliteração da barreira entre exterioridade e interioridade, como necessária extroversão, e extravasão, do espírito do elemento do sensível, e é nisso que consiste o “prodígio” da visão: «l'esprit sort par les yeux pour aller se promener dans les choses, puisqu'il ne cesse d'ajuster sur elles sa voyance»⁵¹. O espírito não

⁴⁹ Uma terceira opção, que já foi rejeitada por Husserl, e que não abordo aqui, seria a opção “realista”: a procura dessa unidade no objecto empírico.

⁵⁰ E, neste sentido, Emmanuel Lévinas tem razão em sublinhar que no Husserl da “síntese passiva”, da “fenomenologia genética”, que em grande parte já está a ir além do “idealismo transcendental” das *Ideen I*, «l'impressionnel et le sensible, venus d'une tradition empiriste, se placent au coeur de l'Absolu». E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, p. 9.

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, p. 28.

carece do sensível só para se representar simbolicamente, na *Kunstreligion*, ou para se pôr em cena na história, mas por necessidade fenomenológica ou ontológica, para se encarnar. É aqui que reside a sua negatividade e a sua “fraqueza”. Ora, é perante a tarefa teórica de explicitar esta extroversão do espírito no sensível que Merleau-Ponty vai recorrer à pintura, a qual acaba por assumir na sua fenomenologia uma função estruturalmente equivalente à da filosofia no sistema hegeliano. Em Hegel, como vimos, a actividade filosófica leva o Absoluto à sua *Vollendung*, ao pensar o seu conteúdo concreto do elemento do *Selbstbewußtsein*⁵², e é, no fundo, a verdadeira religião enquanto prática religiosa, “*fortwährender Gottesdienst*”⁵³. Em Merleau-Ponty a actividade do pintor vai ser mais do que simples ilustração da teoria da visão, vai ser prova fenomenológica e ontológica de uma “teoria mágica da visão”, cuja afirmação central é que esta consiste na «metamorfose do Ser na sua [i.e., do Ser] visão»⁵⁴. A utilizar-se a linguagem teológica de Hegel, é a pintura que mereceria o nome de *Gottesdienst*, no espírito do monoteísmo e na letra da expressão alemã: serviço prestado a um Espírito dessa actividade, e, por conseguinte, do corpo do homem, para se cumprir. Nos antípodas da concepção “simbólica” da arte, que vê nela a simples

⁵² Também encontramos em Hegel uma concepção da filosofia como simples descrição, evidentemente menos ambiciosa e menos “religiosa” do que a da filosofia como *actividade* do absoluto e, em certa medida, oposta a esta. Como *descrição*, a filosofia formula em conceitos o que o *objektive Geist* já fez história, e vem sempre tarde. O pensamento do filósofo é como o voo da coruja de Minerva, que só levanta ao anoitecer: «Erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt die Eule der Minerve den Flug». *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Vol. VII, p. 28.

⁵³ Cf. supra nota 29.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, pp. 28 e 41.

representação do absoluto num elemento que lhe é radicalmente impróprio, o sensível, encontramos em Merleau-Ponty uma concepção ontológica.

É a pintura, finalmente, que faz compreender a unidade fenomenológica profunda do *Erscheinen*, a «indivisão do vidente e do visível» que constitui a essência da visão. Assim, da mesma maneira que o acontecimento essencial da pintura é a génese de uma imagem, o cerne da visão é o acontecimento intramundano do surgimento de uma figura, do “*nascimento*” das coisas a partir dos «elementos do visível»⁵⁵, e não, como no idealismo, o acto de uma consciência transcendental e, portanto, extra-mundana. Neste configurar do visível que constitui o “nascimento das coisas” já está implicado um “sentido imanente” ao *Erscheinen*, que dispensa a actividade semântica de uma consciência pura. É nesta compreensão profunda da visão como “nascimento” que a pintura moderna se assinala. Ao contrário da pintura clássica, que estava prisioneira do “ilusionismo”, a moderna pode-se dedicar inteiramente a uma investigação pura sobre o sentido geral dos elementos do ser visível e à maneira como eles fazem «que as coisas sejam coisas»⁵⁶. Função, portanto, estruturalmente similar à da filosofia em Hegel, que consistia em explicitar as articulações lógicas do conteúdo do Absoluto. Em Merleau-Ponty são as articulações semânticas, as “nervuras” do sensível, que são explicitadas na actividade do pintor.

Em Merleau-Ponty é o sensível, e dentro dele o visível, que é absolutamente “Ser”. É ele o “Logos interior” que é necessário compreender. Há um «Logos das linhas, das luzes, das cores, dos relevos e das massas», regulado por «sistemas de equivalências» aos quais toda a pintura se

⁵⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 61.

refere, que é condição de possibilidade da arte como prática. A pintura não é, pois, representação, mas «presentação sem conceito do Ser universal»⁵⁷. Por aqui se vê o passo dado pela fenomenologia com Merleau-Ponty, a partir de Husserl. Houve uma deslocação da interrogação e da preocupação filosófica. Tratava-se em Husserl de assegurar a identidade de um mundo de objectos, de assegurar a possibilidade de um conhecimento objectivo, tendo em conta o inquietante factor da *infinidade das Abschattungen* inerentes ao processo do *Erscheinen* de todo e qualquer objecto empírico. O fim de Husserl era partir das leis deste processo, encontrar nele uma coerência e garantir o domínio da infinidade a partir da finitude. Para identificar uma coisa na percepção não é necessário, na prática, recorrer à série infinita das *Abschattungen*.

A motivação de Merleau-Ponty ao orientar a fenomenologia para uma hermenêutica do sensível é inspirada por uma preocupação oposta e, em certo sentido, weberiana: o que o preocupa não é a dúvida sobre a possibilidade da objectividade no contexto do sensível, mas, ao contrário, o receio de uma excessiva “solidez” e positividade de um mundo “objectivo”, que se reduziria a uma soma de objectos e que, na terminologia weberiana, apareceria, então, como “desencantado”. O mundo “desencantado”, mas transparente e dominável, da objectividade seria um retorno à estaca zero, ou seja, a um dos termos iniciais do dilema do monoteísmo: a redução do ser à positividade e do mundo à transparência. Daí que Merleau-Ponty vá interpretar o processo do *Erscheinen* e as *Abschattungen*, descoberta central de Husserl, de uma maneira diferente e, em certo sentido, antagónica à do mestre de Freiburg. Antes de serem projecções de um

⁵⁷ *Ibidem*, p. 71.

objecto no ecrã de uma consciência excessivamente *gegenstandsgerichtet*, demasiado preocupada com a fixação de identidades “de uma vez por todas”, as *Abschattungen* são «deiscências do ser»⁵⁸, isto é, elementos de uma paisagem local e luminescências momentâneas de um “mundo opaco”. Numa hermenêutica do mundo sensível, a *Erscheinung* de uma coisa não é projecção ou simplesmente doação do positivo, mas ocorrência, não dominada por um sujeito, de uma *diferenciação do mundo*. O surgir das coisas é um vir à luz *a partir de qualquer coisa*: a partir de um fundo, de um elemento indefinido mas preñhe, a partir do mundo ou do Ser. No início está o mundo (que não é um somatório de objectos) e a luz passageira da visão, nunca o “sujeito” e o “objecto”. Cada visão corresponde a um episódio, um acontecimento, da “deiscência do ser” em que um “mundo obscuro” se ilumina temporária e localmente com o surgimento de uma coisa, de uma configuração de coisas ou de uma paisagem.

4. A interpretação merleau-pontyana da pintura moderna e o problema da modernidade

Esta interpretação fenomenológica e ontológica da pintura, e em particular da pintura moderna, afasta-se de maneira notável de leituras feitas no âmbito de ciências humanas que tendem a considerar a modernidade estética na perspectiva de uma positividade social. Partindo do que seria a função ou as funções da arte nas sociedades pré-modernas, ciências humanas, como a sociologia ou a antropologia, tendem a ver na pintura das “vanguardas” estéticas, que se sucederam ao romantismo, uma desregulação de funções do social e o triunfo de um

⁵⁸ *Ibidem*, p. 85.

subjectivismo individualista que caracterizaria a modernidade⁵⁹. A partir dessas análises são tecidas considerações

⁵⁹ Dois exemplos famosos de críticas do “subjectivismo” da pintura moderna são dados por Arnold Gehlen, em *Zeit-Bilder: Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Frankfurt, 1966, e Claude Lévi-Strauss, nos *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, de Georges Charbonnier, Paris, 1961. Apenas algumas palavras sobre o primeiro. Gehlen parte das duas funções “sociais” da pintura antes da modernidade, a saber: a primeira é de tornar visível o invisível (caso, por exemplo, da pintura religiosa medieval); a segunda é uma função de “reconhecimento”. Esta última é sobretudo ilustrada pela pintura realista e profana da sociedade moderna, secularizada, da burguesia em ascensão. As naturezas mortas e a pintura de interiores da escola holandesa, por exemplo, fornecem exemplos brilhantes desta função. O objectivo propriamente “social” desta pintura seria de representar objectos de um mundo profano particularmente amados. Se a pintura religiosa tem por fim apoiar o acesso ao supra-sensível, a concentração exigida na oração, por exemplo, é “facilitada” pela contemplação de um ícone, a profana (e realista) apoia a fruição de objectos amados, que ainda para mais estão ligados a valores da esfera privada da burguesia que, compreensivelmente, esta pintura deseja enaltecer. A estas pertinentes análises das pinturas religiosa e profana em termos “sociais” não há nada a objectar. O problema põe-se quando Gehlen aplica as mesmas categorias ao caso bem mais complexo da pintura moderna, para concluir que ambas as funções se tornaram supérfluas: a religiosa porque já ninguém acredita na aura dos ícones e a burguesa porque surgiu um meio mais fiel que a pintura para representar os objectos: a fotografia. A partir daí a pintura entrou em crise, os pintores entregaram-se à mera especulação experimentalista sobre fenómenos ópticos (da luz, da perspectiva, etc.), e a pintura entrou ao serviço da mais pura expressão da subjectividade. Ora, se a tese de Merleau-Ponty é correcta e a pintura moderna encontra uma verdade ontológica da pintura para além do “ilusionismo”, que, esse sim, corresponde a uma “função social”, então seria necessário um outro tipo de análise, que aprofundasse a experiência estética e fosse além das categorias “sociais”. Preenchendo este requisito a análise merleau-pontyana vai igualmente encontrar na pintura moderna uma tentativa de “tornar visível o invisível”, que não estaria muito distante da experiência que Gehlen descreveu no caso da pintura religiosa, e, em todo o caso, seria muito mais do que a simples expressão de um funcionalismo “social”.

extremamente críticas em relação aos movimentos da modernidade estética. Merleau-Ponty, ao contrário, não considera muito grave o facto de o “afastamento do ilusionismo” na pintura moderna tornar problemáticas ou impossíveis funções sociais, tais como o “reconhecimento” de objectos amados de um mundo secularizado, que é para Arnold Gehlen a função essencial da pintura clássica na sociedade ocidental⁶⁰. A posse e o amor desses objectos identificam os membros da nova classe em ascensão, a burguesia, e a pintura tinha neste contexto uma evidente função social. Ora, na interpretação ontológica de Merleau-Ponty não é numa função de “reconhecimento” de objectos de um mundo de objectos que reside a verdade da pintura, mas na interpretação do “Logos do mundo sensível”, antes de ser assumida a atitude, *Einstellung*, objectivista em relação ao mundo. Neste sentido “o problema que põe a pintura moderna”, escreve Merleau-Ponty, “não é o do retorno ao indivíduo”, mas um problema de compreensão do “Logos” do visível e de “comunicação”: o problema de saber se se pode comunicar sem um mundo pré-estabelecido de objectos⁶¹. A crítica que aponta para o “subjectivismo” assenta, portanto, numa má interpretação da pintura moderna. Se a interpretação da ontologia merleau-pontyana da verdade da pintura é correcta, a pintura da modernidade estética não exprime “interioridades” subjectivas, mas explicita exteriorizações verdadeiras de um mesmo mundo. A pintura assume assim uma função hermenêutica, explicitadora e, no sentido mais concreto do termo, iluminista do real, estruturalmente paralela, como vimos, à da “lógica” hegeliana, que con-

⁶⁰ Cf. A. Gehlen, *Zeit-Bilder*, p.27.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 79.

sistia em explicitar o conteúdo concreto do Absoluto. Além disso, como se viu, à pintura cabe mais que uma função puramente hermenêutica, no sentido em que a iluminação que ela concretiza é um acontecimento intracarnal.

Outras objecções que se pode fazer à análise fenomenológica que Merleau-Ponty faz da pintura dizem respeito ao facto de ele não ter em conta dois aspectos geralmente tidos como importantes nesta arte: 1) O facto de a pintura ser considerada uma linguagem, e mesmo uma linguagem que se pode prestar à narração, caso, por exemplo, dos ciclos que ilustram episódios da História Sagrada na pintura medieval. 2) O facto de haver uma evolução histórica dessa linguagem⁶².

Não há dúvida que estas objecções assentam em teses de facto assumidas por Merleau-Ponty na sua interpretação fenomenológica da pintura. Resta saber até que ponto são de facto importantes, ou seja, se têm em conta a intenção de fundo de Merleau-Ponty na sua interpretação da modernidade estética da arte das “vanguardas”. A primeira crítica não me parece muito importante. Se entendermos linguagem no sentido lato em que Merleau-Ponty fala do “Logos” do mundo sensível, não é verdade que ele negue à pintura o carácter de uma linguagem. Já se entendermos linguagem no sentido restrito de linguagem conceptual e susceptível de ser utilizada para contar histórias⁶³, não vejo porque é que a verdade da pintura seria a narrativa e o conceito. Outras artes da imagem, como o cinema ou a banda desenhada, para não falar da

⁶² Estas objecções foram recentemente formuladas por Michel Haar, num estudo muito subtil sobre o tema “Peinture, perception et affectivité”, in Marc Richir e Etienne Tassin (org.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992.

⁶³ E parece-me ser neste sentido que Michel Haar formula a sua crítica. Cf. o ensaio citado na nota anterior.

epopeia, do romance, etc., prestam-se melhor à narrativa. E se é verdade que no passado a pintura foi de facto utilizada para fins narrativos, isso tem mais que ver com a história dos *media* – não havia melhor! – do que com a questão fenomenológica e ontológica que a pintura levanta.

Já a segunda observação crítica me parece muito mais interessante, sobretudo no âmbito da questão da modernidade. É verdade que Merleau-Ponty considera, de uma maneira bastante chocante para espíritos hegelianos ou historicistas, que a pintura “não tem história”. «A primeira pintura já ia até ao extremo do futuro», escreve ele na última página de *L'oeil et esprit*. Tal como a percepção, a pintura é acesso directo “ao próprio Ser”. E, tal como entre duas visões, entre dois quadros do mesmo pintor ou duas épocas da pintura, o mais que se pode dar é uma mudança de perspectiva ou um aprofundamento da interpretação pictural do “mesmo Ser”, não um “progresso”⁶⁴. E o mais interessante é que esta concepção anti-historicista, anti-progressista e puramente perspectiva de sucessão – sem “história” – dos estilos na pintura é alargada a todas as outras actividades humanas: à história da ciência, da filosofia, à História *tout court*: «*Ni en peinture, ni même ailleurs, nous ne pouvons établir une hiérarchie de*

⁶⁴ Merleau-Ponty admite um “aprofundamento” em pintura, não admite um “progresso”. A diferença entre “progresso” e “aprofundamento” é que o primeiro, como a etimologia já indica, é cumulativo, irreversível e tende para um fim último – o “progresso” é a versão secularizada da escatologia messiânica – o segundo não só não tem fim como pode comportar percas. Uma estrutura da percepção que ilustra bem esta possibilidade da perca no aprofundamento é a focalização do olhar num objecto de uma paisagem. Ganham-se pormenores do objecto, mas perde-se a paisagem. Com o regresso à paisagem perde-se o objecto, que se transforma de novo numa simples mancha de cor a sobressair do fundo verde.

civilization ni parler de progrès»⁶⁵. Merleau-Ponty acaba por fazer da percepção a matriz da história⁶⁶, e isto significa o abandono do modelo messiânico, narrativo, progressista, hegeliano da história, e faz dele, por assim dizer, um “pós-moderno” *avant la lettre*, embora apenas no sentido crítico em que a pós-modernidade é definida como a perda da crença nas “grandes narrativas” dos progressos do Espírito⁶⁷. Se a percepção servir de modelo à história, o espírito deixa de carecer de uma epopeia para se libertar da natureza e atingir o grau mais elevado da consciência de si, o em-si-e-para-si, na interioridade. É aqui que reside a diferença estrutural entre o lugar da filosofia como religião, no sistema hegeliano, e o da arte como efetuação do mistério da carne em Merleau-Ponty: no primeiro a filosofia é o último estágio de um progresso, no segundo a arte moderna é aprofundamento fenomenal, sem progresso, de uma experiência ontológica fundamental, experiência trans-epocal e, neste sentido, religiosa do mundo.

Mas se esta experiência “religiosa” é trans-epocal, resta a delicada questão das relações de Merleau-Ponty com a versão cristã do monoteísmo, onde ele lê um “dilema” a resolver⁶⁸, e, junto com esta, a questão complementar do significado da *Entzauberung* do mundo da modernidade.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, p. 92. Sublinhado por mim.

⁶⁶ Coisa que se torna particularmente evidente em várias passagens de *Le visible et l'invisible*. Cf. Por exemplo p. 242.

⁶⁷ É claro que, como bom fenomenólogo, Merleau-Ponty não partilharia o relativismo radical dos pós-modernos. É verdade que o “acesso ao Ser” é perspectivo, mas as múltiplas perspectivas dão sempre sobre “o mesmo Ser”, de modo que não são entre si incomensuráveis ou incomunicáveis.

⁶⁸ IDEM, *La nature*, pp. 170 sq.

Uma leitura apressada poderia detectar na fenomenologia da visão e da pintura de Merleau-Ponty uma tentativa para saltar por cima do monoteísmo e retornar ao politeísmo. Esta leitura pode invocar alguns argumentos pertinentes, como, por exemplo, o que está contido na seguinte questão: Se “a primeira pintura” já implica uma experiência do sensível e da carne que “vai até ao extremo do futuro”, o que é que traz de novo o “momento” cristão? Na perspectiva desta leitura o monoteísmo judeo-cristão, que, aliás, como já Hegel notou, deu início à desmitificação do mundo e, por conseguinte, deu o primeiro passo da *Entzauberung*, seria, com o seu conceito escatológico de história, uma ilusão, e o objectivo da pintura e da modernidade estética seria um retorno ao estado antes da *Entzauberung*, uma espécie de reencantamento do mundo, de remitificação. A fascinação de alguns pintores modernos, como Matisse ou Picasso, pela arte das culturas “animistas” (máscaras da Oceânia, escultura africana, etc.) confirmaria esta interpretação. Se a carne é uma experiência trans-epocal, e a pintura uma experiência transcultural, a concepção da história no monoteísmo, que, como é sabido, não é mera redução das potências naturais a uma só, mas o equacionamento das relações de Deus com o homem numa História global, seria um mito.

Não há dúvida que há alguns argumentos a favor desta leitura. Só que é impossível encaixar nela o que Merleau-Ponty diz do monoteísmo. A tese defendida neste trabalho é que aquilo que ele escreve sobre o assunto tem certamente um carácter herético na perspectiva de uma teologia que se oriente pela dogmática cristã, mas não representa, todavia, um simples retorno ao politeísmo.

A concepção anti-progressista da história, defendida por Merleau-Ponty, é talvez o elemento que mais proble-

mas coloca a uma interpretação mais ortodoxa do cristianismo. Com efeito, não há dúvida que a concepção percepcionista e não narrativa da história e a generalização da experiência da carne, que encontramos em Merleau-Ponty, entram em conflito com a concepção monoteísta da história, que é uma história escondida por momentos notáveis e acontecimentos irreduzíveis: um princípio, um fim e o momento importantíssimo em que “Deus se faz homem”. O processo do *Sich-Abschatten*, da percepção, ao contrário, constitui uma temporalidade homogênea, sem momentos notáveis. Por conseguinte, do ponto de vista da ortodoxia cristã, Merleau-Ponty é ainda mais “*docetista*” e, neste sentido, mais herético que Hegel, para utilizar aqui um conceito recentemente reintroduzido na discussão por Peter Koslowski, que representa essa ortodoxia de uma maneira brilhante⁶⁹. Docetismo, do grego *dokein*, “parecer”, é a interpretação dos factos essenciais relatados nos Evangelhos em termos puramente alegóricos, negando, por conseguinte, a sua *realidade* histórica. Koslowski explica que foi isto que fizeram os gnósticos, com a invenção de uma teoria dos *simulacros*, e foi isto que fez Hegel, para o qual o valor do cristianismo é meramente pedagógico ou propedêutico: a narrativa do Deus que se faz homem em Cristo preparou ao conhecimento de que o Absoluto se faz homem no *homem*. Com Hegel, uma nova narrativa, característica da modernidade iluminista, substitui-se à velha. E aqui Koslowski critica, com razão, a *Vergöttlichung des Menschen*⁷⁰, que constitui a interpretação hegeliana do cristianismo e que caracteriza

⁶⁹ Peter Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit*, Viena, Passagen, 1989, p. 129.

⁷⁰ Divinização do homem. *Ibidem*, p. 127.

não apenas o hegelianismo mas os humanismos prometeicos post-hegelianos. Ora, dizia eu, Merleau-Ponty é mais docetista que Hegel, no sentido em que não faz apenas uma interpretação alegórica dos “factos” históricos, mas põe em causa a própria estrutura messiânica e escatológica da história que está no centro do monoteísmo. Como, para Merleau-Ponty, o interesse do cristianismo está no sensível e na temática da carne, ele generaliza o momento importantíssimo e excepcional da narrativa cristã, que é a encarnação, a todos os contactos do corpo com o mundo sensível. No entanto, se, por um lado, do ponto de vista do dogma isto é, pelo menos, tão suspeito como o que faz Hegel, por outro, isto evita a consciência mais criticável da interpretação da história humana como se fosse divina, a tal “divinização do homem” de que fala Koslowski.

Encontramos, pois, na fenomenologia de Merleau-Ponty, uma combinação de dois momentos teóricos que torna complexa a sua relação com o cristianismo. O primeiro, a dignificação do sensível como carne, confirma um momento muito importante do cristianismo, já o segundo, a rejeição da grande narrativa histórica, do “progresso” e da escatologia, postulados necessários para a ideia central da “salvação”, entra em conflito com ele. É a partir desta interpretação selectiva do cristianismo, que vê nele antes de mais uma religião da “fraqueza” ou finitude da carne, que ele vai desenvolver um conceito por assim dizer *moderado* de humanismo, que se opõe radicalmente aos humanismos “chauvinistas” que, na senda de Hegel, interpretam a história humana em termos messiânicos e aplicam à política a conceptualidade de uma teologia secularizada⁷¹. Humanismo moderado que é muito

⁷¹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 305, onde Merleau-Ponty critica o «humanisme du progrès nécessaire» como «théologie sécularisée».

incómodo na medida em que faz do homem uma «fraqueza no coração do ser»⁷², e não um ser eleito ou com um estatuto privilegiado na grande narrativa histórica, em que faz do humano uma zona de contingência e não de progresso necessário e programável.

Esta interpretação do humano como região da contingência do Ser, e, portanto, “para além da essência” do homem, como era defendida pelo humanismo pré-iluminista, e para além de um pretendido destino histórico que consistiria em concretizar na história a *parusia* da razão, como pretende a metafísica do humanismo iluminista, da modernidade racionalista, é, sem dúvida, muito dolorosa e incômoda, mas confere a Merleau-Ponty uma posição original no âmbito da questão da modernidade concebida como *Entzauberung* do mundo. Se é verdade que Weber tem razão quando afirma que não se pode anular a *Entzauberung* e regressar ao mundo “encantado” do politeísmo, também é verdade que a alternativa por ele formulada com um certo *pathos* – ou bem magia, ou bem desencantamento, *tertium non datur* – perdeu, desde então, muito da sua rigidez. Para tal contribui, de um modo geral, a fenomenologia post-husserliana e, neste caso particular, a de Merleau-Ponty. Ao pensar a história a partir da matriz da percepção – em que as épocas passam a ser uma série de *Abschattungen* e deixam de ser as etapas de um progresso – ele põe em causa o paradigma do grande drama da história, próprio à teologia propriamente teísta e às “teologias secularizadas” da modernidade. Ao mesmo tempo, a concepção percepcionista da história anula a neutralização “objetivista” do mundo, a sua redução a um puro positivo, que é a principal característica positiva da *Entzauberung*. Isto na medida

⁷² IDEM, *Éloge*, p. 52.

em que os movimentos do sentir deixam de ser progressos do conhecimento em direcção a uma suposta totalidade (a uma “constituição do mundo”) para se tornarem reavaliações. À primeira vista, isto pode parecer um regresso ao mundo “encantado”, mas não é. Este último era um universo de potências positivas com que o homem tinha de negociar. O “mundo obscuro” de Merleau-Ponty, ao contrário, é uma negatividade indefinida a que o homem tem de arrancar, num interminável diálogo, numa interminável deiscência da experiência, as suas múltiplas identidades.

Sobre estéticas e atmosferas. Questões em torno das teorias estéticas de Karl Heinz Bohrer e Gernot Böhme

Se o século XIX pode ser visto como a grande época dos sistemas filosóficos (Fichte, Hegel, Marx), que termina com as violentas reacções anti-sistema (Kierkegaard, Nietzsche, o Husserl do grito ‘*Zu den Sachen selbst!*’¹), o XX é, sem dúvida, a época das *autonomias* de dimensões semânticas que correspondem àquilo a que Luhmann dá o nome de “sub-sistemas”. São declaradas, assim, por exemplo, a autonomia do político (Schmitt), do filosófico (Heidegger)² ou do ético (Lévinas), para só citar alguns casos de maior notoriedade. Ao colocar no centro da sua teoria estética, que abordaremos na primeira parte deste

¹ “Regressemos às próprias coisas!”.

² Gesto particularmente claro e enfático num texto a que faremos algumas referências neste trabalho, as *Lições do semestre de Inverno de 1929/30*, cuja primeira tem o título significativo: “A incomparabilidade (*Unvergleichbarkeit*) da filosofia”. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Vorlesung, Wintersemester 1929/30)*, *Gasamtausgabe*, II. Abteilung, Vol. 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1983, em particular pp. 1-36.

trabalho, a autonomia do estético, a “Grenze (fronteira) des Ästhetischen”, Karl Heinz Bohrer parece inserir-se neste movimento. Bohrer defende a autonomia do estético com uma tal ênfase que quase poderíamos dizer que Schmitt está para o político como Bohrer está para o estético.

Ora, perante estes movimentos de auto-determinação semântica, a questão que se põe é muito simples: autonomia para quê? Ela pode ser a face visível de diferentes estratégias. O caso mais vulgar é, sem dúvida, a esperança de conferir ao “sub-sistema” privilegiado, juntamente com a autonomia, uma força que permita recuperar, a partir daí, a unidade perdida do todo. Exemplos não faltam nos tempos que correm. O caso de Bohrer, contudo, não me parece ser este, mas apenas o da simples afirmação da autonomia de uma dimensão da experiência, que apresenta a particularidade de causar “desorientação”. Tentarei explicar, na terceira parte deste trabalho, em que consiste a bondade dessa diferença específica do estético. Em todo o caso, opõe-se ele, assim, nesse propósito, e na questão específica da estética, àqueles que, como Rorty ou Vattimo, pretendem “esteticizar”, alegremente, toda a experiência, a integralidade da *Lebenswelt*. Isto, até porque, tal é o nervo da posição de Bohrer, a expansão de um elemento faz-lhe correr o risco de perder a alma, de se diluir num meio amorfo. Existem, pois, duas posições relativamente à tematização da preeminência do estético na modernidade: diferenciação ou desdiferenciação (*Entgrenzung*, como diz Bohrer, o que significa à letra abolição do limite ou fronteira, *Grenze*, ou seja, da diferença). A desdiferenciação é, para ele, um primeiro passo para a indiferenciação.

Mas a estética de Bohrer apresenta dois problemas. Um é o que é posto pela “auto-referencialidade” do estético moderno, que constitui, para Bohrer, a sua principal característica. O outro é a questão da função, em última

instância, do estético autónomo. O primeiro destes problemas justifica a *segunda parte* deste trabalho, dedicada à estética das atmosferas de Gernot Böhme. O conceito de atmosfera, muito importante em teoria estética e não só, parente próximo da famosa “aura” benjaminiana e da *Stimmung* de Heidegger, vai permitir ultrapassar algo como uma espécie de solipsismo estético, em que corre o risco de se encerrar a auto-referência do estético, vista por Bohrer. O segundo problema referido justifica a *terceira parte* deste trabalho, dedicada à função que o estético poderá ter, mesmo garantida a sua autonomia, e sobretudo se ela for garantida, no âmbito da cultura da modernidade, por um lado, e da ética, por outro.

I. A delimitação do estético na estética de Karl Heinz Bohrer

A história do pensamento estético na modernidade poderia ser escrita, na perspectiva de Bohrer, como uma “auto-libertação” de duas “opressões”: a metafísica, filosófica ou teológica, por um lado, a “filosofia da história”, *Geschichtsphilosophie*, por outro³. Entre os dois adversários da verdadeira estética, aliás – e digo “verdadeira” porque o essencial da teoria estética moderna está na alçada da *Geschichtsphilosophie* – existe uma relação de continuidade e filiação. Em tempos metafísicos, categorias como a “necessidade” estoica ou a providência divina cristã eram suficientes para explicar o curso das coisas, felizes ou funestas, públicas ou privadas. A “emancipação” relativamente à autoridade do religioso, a implosão das categorias metafísicas, criaram um “vácuo” ao qual afluíu a “história” como categoria absoluta, «determinante de todas as coisas»⁴. O que caracteriza o pensamento histó-

³ Karl Heinz Bohrer, *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, p. 121.

⁴ *Ibidem*, 146.

rico, no sentido da *Geschichtsphilosophie*, é, antes de mais, uma maneira de pensar o *tempo*, segundo a qual todo e qualquer presente é avaliado em função de um *futuro* e do telos ideal, seja ele utópico ou apocalíptico, que dá sentido ao presente. A forma do tempo em causa na fenomenalidade estética será, assim, designada por Bohrer como “presente *absoluto*”, marcando o epíteto não uma qualquer presença de um “absoluto” metafísico, mas a forma específica de um presente que recusa a dinâmica e o activismo do tempo da *Geschichtsphilosophie*. Nesta última, «de Hegel a Habermas, o tempo, pensado como um ‘presente’ perspectivado a partir do futuro, é a categoria que assume a função da *prima causa*»⁵. Estruturalmente, a “filosofia da história” metafísica do tempo. Na sua perspectiva o presente é sempre visto como um “projecto inacabado” (Habermas) e a história vista a partir do miradouro do seu fim ideal. Ou, então, inverte-se o esquema, considera-se que o “fim da história” já aconteceu, sem que se saia, por isso, do quadro epistemológico da *Geschichtsphilosophie*.

Verdadeiro pai fundador da *Geschichtsphilosophie*, Hegel foi, ao mesmo tempo, o grande mestre da tematização do estético do ponto de vista desta filosofia e, portanto, do ponto de vista do fim do estético. Duas coisas caracterizam esta concepção do estético: por um lado, a arte é expressão ou representação sensível de um absoluto⁶, hetero-referência absoluta, premissa que a filosofia da história partilha com a estética teológica ou a metafísica da arte; por outro, premissa que lhe é própria, o destino do estético está intimamente ligado ao destino da *consci-*

⁵ *Ibidem*, p. 145.

⁶ «Kunst [ist] Sinnliche Darstellung des Absoluten», Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Vorlesungen über die Ästhetik I”, in *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 13, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 100.

ência histórica. Isto significa que o estético é imediatamente afectado pelas crises (antropológicas) do absoluto, ou, mais concretamente, do religioso, e, de um modo mais geral, pelo processo de desenvolvimento do “espírito”, ou da história, acabando por chegar o momento em que a arte “perde” o papel eminente, que teve, de «trazer à consciência os verdadeiros interesses do *Geist*»⁷. Embora o famoso veredito do “fim da arte” não se encontre *ipsis verbis* no texto hegeliano, não há dúvida que, na prática, tal é a conclusão a tirar.

Acontece que o modo histórico-filosófico de tematizar o estético perdurou, muito para além de Hegel, e perdura. Perdura, por exemplo, em “teorias dos media”, em mediologias, nas quais os “media”, ou a “técnica”, e a sua evolução material intrínseca, assumem o papel do *Geist* hegeliano, trazendo o “fim da arte” pelo simples facto de tornar obsoleto o médium estético antigo, a linguagem natural, a que estava substancialmente ligado o imaginário artístico⁸. Bohrer critica a *Medientheorie* não só por ela ser uma representante da *Geschichtsphilosophie*, mas por, ainda para mais, assumir com frequência a forma de «um novo discurso apocalíptico» (*neue Apokaliptik*) que nada justifica⁹. Mas a filosofia da história perdura igualmente, de uma maneira mais geral, no modo como o estético é pensado na sua ligação ao religioso, fazendo não só com que aquele seja arrastado nas crises deste, mas que

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ Bohrer critica a *Medientheorie* como uma das figuras actuais da *Geschichtsphilosophie* com tendência para assumir a forma de uma «*neue Apokalypik*».

⁹ Karl Heinz Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, Munique, Carl Hanser Verlag, 1998, p. 187. As filosofias das novas tecnologias, dos media electrónicos, por seu turno, são criticadas como novas figuras da metafísica. Cf. *Ibidem*, p. 175.

dele se torne totalmente dependente, podendo em seguida ser declarado caduco, devido à famosa “secularização”. A questão subjacente à reflexão de Bohrer é de saber se o estético não constitui uma fenomenalidade, por assim dizer, mais larga e basilar, ou, pelo menos, outra, sem dúvida presente no religioso, mas não necessariamente como algo de inseparável, podendo, por conseguinte, desligar-se das suas crises e do seu destino.

Para a teoria estética, a perspectiva metodológica que se desenha a partir da crítica da *Geschichtsphilosophie*, e das metafísicas da arte que a precederam, é, pois, a de uma pura investigação da «fenomenalidade do estético»¹⁰ ou «experiência estética»¹¹, em si, sem tentativas de fundamentação numa «referência metafísica»¹² ou na história, seja esta do *Geist*, dos media ou da técnica, nem tentativas de justificação, por serviços prestados a ideais sociais ou utopias, outra forma comum do pensamento *geschichtsphilosophisch*¹³.

Mas, para acabar de situar Bohrer na discussão estética actual, convém acrescentar que aquilo que ele pretende também não é, para além da tarefa da “fenomenologia” do estético, a pura substituição das categorias do histórico

¹⁰ IDEM, *Das absolute Präsens*, p. 137.

¹¹ *Ibidem*, p. 94.

¹² *Ibidem*, p. 135.

¹³ IDEM, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 175. Esta versão da “filosofia da história” é ilustrada, entre outros, por Adorno, em relação ao qual Bohrer toma uma dupla posição significativa: paralelamente à crítica da ideia do «potencial utópico» da arte (*Das absolute Präsens*, p. 136), e de que esta corresponderia ao «conhecimento da negatividade do mundo» (*Ibidem*, p. 114), ideia genuinamente *geschichtsphilosophisch*, Bohrer tece um elogio às análises adornianas do fenómeno estético em si, em particular ao seu conceito do “excesso” (*das Mehr*) do estético e à teoria da obra de arte como «epifania neutralizada», ou seja, uma epifania que *não é* do ‘absoluto’ (*Ibidem*, pp. 114 e 118).

pelas do estético. Daí, significativamente, uma nítida demarcação de Bohrer relativamente aos mais notórios adversários do pensamento metafísico e histórico-filosófico no contexto teórico actual, a pensadores “pós-modernos”, como Richard Rorty, cujo objectivo é a “desdiferenciação” do estético, ou seja, mais precisamente, a sua injeção na vida quotidiana para fins terapêuticos, a sua utilização “irónica” como terapia do social, contra fundamentalismos metafísicos que ainda subsistiriam. Neste contexto, o evidente fenómeno social de esteticização do quotidiano, inegável na cultura de massa, é encarado, por um lado, com preocupação, por pensadores da tradição do pensamento histórico como Habermas ou Gérard Raulet, devido à ausência, não menos evidente, nele, da dimensão do *futuro* e de categorias como a “utopia” ou a “emancipação” e, por outro lado, com a «alegria que provoca o mal sofrido pelo inimigo (Schadenfreude)», como diz Bohrer, por pensadores como Rorty, por verem na esteticização da *Lebenswelt* uma «vingança do estético sobre a metafísica e o histórico»¹⁴. Na perspectiva de Bohrer, no entanto, esta última posição é, por vários motivos, tão criticável como a primeira. Em primeiro lugar porque o que ele pretende não é uma «vingança» do estético, mas «apenas a sua autonomia»¹⁵, o que significa que o histórico (da história, a distinguir do da *filosofia* da história) tem toda a razão de ser na esfera “séria” da política, não devendo ser “pós-modernamente” desprezado ou esteticizado. Ou, dito de outra maneira: como Bohrer não é *Geschichtsphilosoph*, também desconhece o “fim” da história e não acredita na lenda da “pós-história”. Por outro lado, a tese central da estética de Bohrer é a da

¹⁴ IDEM, *Das absolute Präsens*, p. 142.

¹⁵ *Ibidem*.

necessária “delimitação” do estético – o que significa concretamente que a sua estética é apenas teoria da arte e não teoria geral da *aisthesis*, como acontece na estética de Gernot Böhme. Como uma reacção química que só pode ter lugar em condições estritamente determinadas, o estético é uma forma bem *determinada* da “percepção” ou do “sentir”, uma “semântica”, que só pode existir por assim dizer no estado puro, sendo, em particular, incompatível com o hedonismo vulgar, evidente e onnipresente no fenómeno social “pós-moderno” da “esteticização” do quotidiano¹⁶.

Resta saber o que é, segundo Bohrer, o estético.

A resposta a esta questão articula-se à volta de três temáticas: os *conteúdos* do fenómeno estético, a forma *sui generis* do *tempo* da experiência estética e, finalmente, a questão da *referencialidade* do estético. Não vou insistir muito na primeira destas temáticas; apenas referir uma certa insistência de Bohrer na “imaginação do mal”, que se torna central na estética moderna a partir de Edmund Burke e que Bohrer analisa nas obras de escritores do romantismo alemão (Tieck, E.T.A. Hoffmann), movimento do qual é um eminente especialista¹⁷, de Edgar Poe,

¹⁶ *Ibidem*, p. 142. Colocando-se, por um momento, na perspectiva do analista social, Bohrer atribui o sucesso da esteticização do quotidiano na sociedade “alemã ocidental” precisamente ao facto de se tratar de uma «sociedade culturalmente dominada por um espírito pequeno burguesa e de classe média, onde, por conseguinte, se perdeu a sensibilidade para o momento enigmático e elitista inerente ao verdadeiro estético», IDEM, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 172.

¹⁷ Director da revista *Merkur*, a mais prestigiada revista de ideias alemã, e professor de teoria da literatura na Universidade de Bielefeld, Karl Heinz Bohrer é autor de muitos estudos sobre o romantismo alemão, entre os quais convém citar: *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Munique, 1987 e *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt, 1989.

Baudelaire e Flaubert (*Salammbô*). Como “categoria estética”¹⁸, o mal, nomeadamente na literatura, não deve ser interpretado, na óptica de Bohrer, nem como referência a uma entidade metafísica, nem no contexto de uma “crítica social” (como faz Sartre, por exemplo, em relação a Flaubert), mas como neutralização da normatividade do moralismo vulgar (indo assim no sentido da delimitação do estético), por um lado, e, por outro lado, como ligado à problemática do “mistério” (*Rätsel*) e da “inquietante estranheza” (*Unheimlichkeit*), central na estética moderna, que é, fundamentalmente, uma estética do sublime, ou seja, da epifania de uma alteridade e do efeito de choque por ela provocado. Todavia, apesar do interesse da questão do mal como “categoria estética”, aquilo que parece melhor caracterizar o fenómeno estético, tal como ele é analisado por Bohrer, é, mais do que o conteúdo, uma dada forma fenomenal, o facto de ele constituir uma *forma* muito particular de *tempo*, de consistir na vivência de uma temporalidade *sui generis*. Deste ponto de vista o estético é, concretamente, “a experiência de um *presente absoluto*”¹⁹. Apercebemo-nos da importância da forma temporal do estético se tivermos em conta que, por um lado, as análises de conteúdo em torno da *Unheimlichkeit* acabam por remeter para ela, através da “subitaneidade” e do efeito de “choque” (estruturas temporais) do *Unheimlichen*, e que, por outro lado, o “presente absoluto” não exige necessariamente conteúdos “malditos”, como acontece em autores como Proust (presente da “*mémoire involontaire*”) ou Virginia Woolf, analisados por Bohrer, ou Pessoa, de que ele não fala, nos quais se atinge o climax do estético

¹⁸ Ver o ensaio “Das Böse - eine ästhetische Kategorie?”, in Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, pp. 110-132.

¹⁹ IDEM, *Das absolute Präsens*, p. 160.

com uma redução a puras sensações. O fundamento do estético é a *aisthesis*, o sentir, e o tempo é, na estética de Bohrer, o substrato formal fundamental do sentir. Teremos de nos interrogar, mais à frente, sobre a legitimidade desta ênfase posta no tempo, sobretudo tendo em conta o acentuar do espaço que vamos encontrar na estética de Gernot Böhme.

O “presente absoluto” é uma forma temporal definida por oposição ao tempo estruturado da história, tempo teleológico escandado por “projectos”, que está virado para o futuro, sem deixar necessariamente de estar consciente do passado (resultando desta bipolarização uma oposição típica entre passeistas e futuristas, tradicionalistas e progressistas) e, talvez até, por oposição à temporalidade da “consciência íntima do tempo” (Husserl), temporalidade “originária” já estruturada pela tensão entre a “retenção” do instante que acaba de passar e a “pro-tenção” já dirigida para o instante iminente. Pôr em causa esta tensão significa, de certo modo, abolir o tempo, razão pela qual Bohrer fala de *Zeitlosigkeit*, intemporalidade, a propósito do “presente absoluto”. A temporalidade deste “presente” caracteriza-se por uma «duração absoluta, presentista, sem passado nem futuro»²⁰, evidenciando-se, assim, a oposição radical à obsessão do futuro e à ideia de “progresso”, típicas de todas as variantes de *Geschichtsphilosophien*. Que o presente seja “absoluto” significa que não pode ser relativizado como mero instante de um processo, visto no espelho retrovisor de um “pro-jecto”. Viver um tal presente pressupõe uma preparação subjectiva que não está longe da operação a que Husserl chamou *epoché*; no caso do presente absoluto trata-se de uma suspensão dos actos

²⁰ *Ibidem*.

de vontade e da “consciência intencional”²¹. O resultado é a disponibilidade da consciência para uma hipersensibilidade e um alargamento, para uma intensificação das puras sensações que preenchem o campo durante um “momento extático” privilegiado²². Esta fenomenalidade temporal é descrita por Virginia Woolf, de uma maneira ao mesmo tempo exacta e simples, na sua última obra, *Moments of Being*, de 1940, um texto chave na explicação fornecida por Bohrer do “presente absoluto”²³. O que está em causa numa tal experiência são, como nota a escritora inglesa, «momentos únicos de ser, enquadrados por muitos momentos de não ser», «nos quais mal me sinto a mim própria, mas apenas percepções dos sentidos. Eu sou apenas o receptáculo de um sentimento extático de felicidade»²⁴. E, tal como em Proust, também em Virginia Woolf é uma memória involuntária que serve de motor ao preenchimento sensual de tais momentos²⁵.

²¹ *Ibidem*, pp. 160 e 177. Esta proximidade entre a contemplação estética e a atitude fenomenológica foi notada pelo próprio Husserl numa carta ao escritor Hugo von Hofmannsthal, de 12 de Janeiro de 1907 (Cf. Edmund Husserl, “Brief an Hugo von Hofmannsthal v. 12.1.1907”, in *Briefwechsel*, vol. III, Dordrecht, Kluwer, 1994). A diferença entre a *epoché* e a suspensão da vontade e da consciência intencional, exigida pelo presente absoluto, de Bohrer está em que no primeiro caso a operação ainda está ao serviço de uma intencionalidade superior, de uma vontade superior de conhecimento, coisa que não acontece no segundo.

²² *Ibidem*, p. 160.

²³ As análises que Bohrer dedica às temporalidades mais complexas presentes nas obras de Beckett (*Das absolute Präsens*, 163-167), e, sobretudo, de Kafka (170-175), na qual existe «uma negação do tempo particularmente complexa» (171), não impedem de considerar a forma geral do «presente absoluto» como uma «constante comum na literatura da modernidade clássica» (176).

²⁴ Virginia Woolf, *Augenblicke. Skizzierte Erinnerung*, (orig. *Moments of Being*), Frankfurt, 1981, p. 92, cit. in Bohrer, *Das absolute Präsens*, p. 160.

²⁵ «A minha memória reproduz o que esqueci; tudo se passando como se acontecesse independentemente de mim», V. Woolf, *Augenblicke*, p. 91, cit. in Bohrer, *Das absolute Präsens*, p. 161.

Põe-se, agora, a questão essencial de saber como interpretar tais momentos excepcionais, os “*moments of being*”, e é nesta questão que encontramos a terceira problemática do estético, que foi acima apontada como sendo a da *referencialidade*, que se vai revelar o aspecto do estético que mais problemas coloca a Bohrer. Numa primeira abordagem, podemos começar por distinguir esquematicamente dois tipos de solucionamento da questão: hetero-referência e auto-referência. Veremos, em seguida, contudo, que este dualismo não vai chegar. A posição adoptada por Bohrer é, obviamente, a da auto-referência. Resta saber o que é e como descrever essa *Selbstreferenz*. A tarefa negativa da teoria estética de Bohrer, a crítica das estéticas da hetero-referência, é relativamente simples. Os “*moments of being*”, para retomar o exemplo já referido, não devem ser interpretados, por exemplo, a partir de um modelo platónico, ou seja, como contemplação, para além do tempo, que neles é suspenso ou “negado”, da “essência eterna das coisas”. Bohrer rejeita, pois, diversas soluções hetero-referenciais, sejam elas de carácter teológico, como a de George Steiner²⁶, ou de carácter filosófico ou metafísico, como a de Schelling, que identifica o conteúdo do estético com o “absoluto”, ou de Schopenhauer, que vê no objecto de contemplação do “génio” artístico o “ser verdadeiro” (*das wahrhaft Seiende*)²⁷. Uma passagem de *Moments of Being* fornece-lhe uma confirmação valiosa desta crítica; nela, Virginia Woolf comenta o “choque” sentido nos tais “momentos” excepcionais com a rejeição de uma “fundamentação transcendente”, como diz Bohrer, apoiando-se exclusivamente em “meios estéticos”. Escreve ela: «...e decidi-

²⁶ Bohrer, *Das absolute Präsens*, p. 181.

²⁷ *Ibidem*, p. 177.

damente não há nenhum Deus; nós somos a linguagem, nós somos a música, nós somos a coisa em si. E vejo isso perfeitamente quando tenho um choque»²⁸.

Resta saber como “fundamentar”, positivamente, a *Selbstreferenz*. Num texto posterior ao do *Presente absoluto*, Bohrer revela que foi buscar o conceito de *Selbstreferenz* à teoria dos sistemas²⁹. Isso explica uma das teses avançadas no primeiro texto, que consiste em atribuir a *Selbstreferenz*, simplesmente, à “linguagem”³⁰, tese que uma dada interpretação poderia tentar ver confirmada na passagem citada de Virginia Woolf, “nós somos a linguagem”. No entanto, a auto-referencialidade da linguagem (ou do “discurso”, ou da “retórica”, conceitos igualmente utilizados por Bohrer) não me parece poder resolver o problema por várias razões, a começar pela razão sistémica que reside no facto de um sistema não funcionar apenas num regime de pura auto-referência, mas ter de trabalhar, igualmente, com a *diferença* basilar entre si próprio e o exterior, o “meio”, no sentido de Luhmann, o *unmarked space* (Spencer Brawn), ou o “mundo”, como dizem os fenomenólogos, sob pena, caso não o faça, de entrar numa crise por assim dizer autista. Por outro lado, segundo argumento, desta vez fenomenológico, é o próprio Bohrer que nos diz, num comentário à oposição feita por Musil entre os “tons inteiros” das “ideias”, no “discurso convencional”, e os “meios tons e quartos de tom” em causa no discurso literário, que neste último encontramos uma “consciência *pré-linguística*” (*vorsprachlich*)³¹;

²⁸ Cit. in *Ibidem*, p. 161.

²⁹ IDEM, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 173.

³⁰ IDEM, *Das absolute Präsens*, p. 178.

³¹ IDEM, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 185. Sublinhado por mim.

só uma tal consciência pode acabar por fazer dizer às palavras mais do que elas dizem normalmente. Poderia apresentar outras razões, mas estas duas bastam para mostrar porque é que Bohrer não se contenta com a auto-referencialidade da linguagem e vai à procura de elementos manifestamente auto-referenciais nos conteúdos do “presente absoluto”, como, por exemplo, a “dor”³², para além de fazer, por outro lado, a teoria estética avançar numa direcção decididamente fenomenológica, ou seja, para a análise do “acto de contemplação”³³ que acontece nos “momentos” em causa. No entanto, estes ensaios, não parecem satisfazer totalmente o próprio Bohrer, na medida em que o esforço teórico acaba por desembocar na tentativa de encontrar na própria *forma* temporal do “presente absoluto” o equivalente da hiperreferência das estéticas metafísicas ou teológicas. «O que caracteriza o instante da percepção estética não deve ser determinado a partir de uma referência metafísica, mas da ruptura provocada pela subitaneidade»³⁴, ou seja, pela forma temporal do “choque”. É, no entanto, duvidoso que uma simples forma temporal possa substituir uma referência. É talvez por isso que Bohrer reconhece, depois de rejeitar, como seria de esperar, a exigência de George Steiner de uma “hiperreferência” como condição do sentido, que, «para além da exigência posta por [este] de uma transcendência [divina], não se pode negar que a fundacionalidade (Begründbarkeit) do presente absoluto encerre uma última problemática»³⁵. Esta confissão do teórico alemão significa duas coisas: a) Que ele considera que a “exigência”

³² IDEM, *Das absolute Präsens*, 179.

³³ *Ibidem*, p. 176.

³⁴ *Ibidem*, p. 180.

³⁵ *Ibidem*, p. 182.

de Steiner tem uma legitimidade, por assim dizer, formal, e b) que não conseguiu despoletar a “problemática”.

É aqui, o mais tardar, que nos começamos a aperceber de alguns limites da estética de Bohrer. Adensasse a suspeita de que ele está preso à dicotomia sujeito/objecto, que o leva a colocar o problema como pura alternativa entre “transcendência” e imanência (ou auto-referência). O último passo que dá no texto, logo a seguir à confissão acima citada, a evocação da problemática da “aura” em Walter Benjamin, aponta justamente para um tipo de fenomenalidade que, como ele próprio reconhece, está situada “entre” uma referencialidade imanente e uma transcendente³⁶. Isto anuncia a necessidade de distinguir entre *vários tipos* de transcendência, coisa que Bohrer não fez ao meter as transcendências metafísicas e teológicas, Deus e o absoluto, de um lado, e o *mundo*, do outro, no mesmo saco³⁷.

Vamos voltar à questão da “aura” benjaminiana na estética de Böhme. Mas desde já se torna clara a necessidade de categorias susceptíveis de dar conta de fenomenalidades como as “auras”, as “atmosferas”, ou as *Stimmungen* (disposições afectivas), que, manifestamente, não se decidem nem pelo transcendente nem pelo imanente, nem pela hetero-referência nem pela auto-referência, e que mostram a insuficiência destas dicotomias. Existe a forte suspeita de que tais fenomenalidades desempenham um papel decisivo na economia do estético.

Mas antes de abordar a estética de Böhme, em cujo centro se encontra, justamente, o fenómeno e o conceito

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Quando rejeita categoricamente a tese de Virginia Woolf segundo a qual o artista teria acesso à “totalidade do mundo” nos *moments of being*. *Ibidem*, p. 161.

de atmosfera, convém acompanhar uma segunda tentativa de Bohrer para resolver o problema da *Selbstreferenz*. Num ensaio posterior ao dedicado ao *Presente absoluto*, *Die Grenzen des Ästhetischen* (As fronteiras do estético), 1998, Bohrer faz uma nova tentativa para responder à questão: “como é que a auto-referência do estético deve ser entendida?”.

Bohrer começa por marcar os dois extremos teóricos que, do seu ponto de vista, delimitam o espaço da reflexão estética actual: a “teologia estética” de George Steiner e a estética do sublime de Lyotard. Nos antípodas da teologia positiva de Steiner, a estética de Lyotard aparece como uma espécie de ontologia negativa; à “hiper-referencialidade” da semântica steineriana, que reivindica “a mais alta significação”, Deus, nem mais nem menos, opõe-se a «renúncia a toda e qualquer significação»³⁸ na estética lyotardiana do sublime³⁹. Venha o diabo e escolha entre Cila e Caríbdis. Sem dúvida que a segunda posição apresenta, pelo menos à primeira vista, a dupla vantagem de recusar referências metafísicas positivas, e de trabalhar uma forma temporal, o “*now*” de Barnett Newman, que apresenta alguns pontos de contacto com o “presente absoluto” de Bohrer, está para além de um tempo estruturado, quer seja o tempo da história, com a sua perspectiva teleológica e futurista, quer mesmo o tempo da “consciência íntima”, analisado por Agostinho e Husserl⁴⁰. Mas apesar destas vantagens, a estética

³⁸ IDEM, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 181.

³⁹ Isto porque, na estética de Lyotard, o objecto estético enquanto “acontecimento”, puro *quod*, precede toda e qualquer significação, toda e qualquer questão sobre o *quid do seu conteúdo*: «La couleur, le tableau en tant qu'occurrence, événement, n'est pas exprimable, et c'est cela dont il a à témoigner», Jean-François Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 105.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 102.

lyotardiana do sublime constitui aos olhos de Bohrer um «imponente fracasso»⁴¹. “Imponente”, sobretudo, devido ao esforço que Bohrer reconhece ter sido desenvolvido por Lyotard para defender a “fronteira do estético” – coisa que não se pode dizer dos ‘pós-modernos’ que se entregam às delícias da esteticização generalizada do quotidiano. “Fracasso”, apesar de tudo, por duas razões: devido ao facto de o sublime lyotardiano não ser integrável na tese da *Selbstreferenz* de Bohrer, e ao facto de reactivar, apesar das aparências, uma forma de metafísica, mesmo se esta assume a figura *sui generis* a que eu chamaria ontologia negativa. No que diz respeito à primeira objecção, ela compreende-se no sentido em que a experiência estética, entendida como auto-referência, tem de dar lugar a um conteúdo sensível, trabalhado como diferenciação (tal é a definição sistémica da auto-referência). Por isso, perante o *a priori* lyotardiano de o “now” não ser sequer consciente, Bohrer considera que «tem de aparecer uma determinação de conteúdo, seja ela qual for»⁴². Sem dúvida que o “agora” que é o “sublime” (*Maintenant, tel est le sublime* – tradução interpretativa que Lyotard dá da fórmula de Newman *the Sublime is Now*)⁴³ não remete para uma alteridade, uma presença transcendente ou uma totalidade, mas, ao mesmo tempo, nega-se a servir de meio à diferenciação da forma, na terminologia da sistémica luhmanniana, ou, em termos fenomenológicos, a servir de tecido sensível à experiência estética de um sujeito. Mas se um tal sublime não exprime nada, mas “é”, enquanto “sublime agora”, “acontecimento” – o que leva Bohrer

⁴¹ K. H. Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 181.

⁴² «...irgendeine inhaltliche Bestimmung muß ja eintreten», *Ibidem*, p. 182.

⁴³ J.-F. Lyotard, *L'inhumain*, p. 104.

a falar de “formalismo”, visto que qualquer coisa é “acontecimento” – ele assume, por outro lado, o paradoxo de exprimir um inexprimível – mesmo se Lyotard recorre ao malabarismo terminológico de fazer da obra de arte um simples «*témoin* de l’inexprimable»⁴⁴. Com efeito, a compreensão da sublimidade do “agora” só é possível a partir do conhecimento da lógica do *Ereignis*, do acontecimento, tal como ela foi entendida por Heidegger, ao qual Lyotard recorre. A aplicação dessa lógica em estética do sublime dá o seguinte: «Que maintenant et ici, il y ait ce tableau plutôt que rien, c’est cela le sublime»⁴⁵. Ou seja, para compreender a possibilidade do *Ereignis* enquanto tal, é preciso partir do pensamento do *nada*. O qual, obviamente, no caso do sublime, transcende o “agora”. Daí que Bohrer tenha razão em notar que uma tal estética «não pode evitar uma intencionalidade transcendente»⁴⁶. A metafísica, que havia sido expulsa pela porta da frente, entra pela das traseiras. Sob a forma, é verdade, de uma ontologia negativa: já não se parte da “totalidade” positiva, do princípio criador que a produziu, ou do “centro” da esfera totalitária, mas do mistério do “nada” que poderia “ser” no lugar do “quelque chose”. Estamos dentro da mesma figura, apenas invertida.

Face ao “formalismo” (Bohrer) da estética do sublime, Steiner tem, pois, razão, na óptica do teórico alemão, ao exigir uma “presença”. Um simples “testemunho” da possibilidade do nada não chega, é necessário um conteúdo significativo de algo. Ao mesmo tempo, esta exigência steineriana que Bohrer faz sua também se aplica à própria posição deste no ensaio anterior (sobre o *Presente*

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁶ K. H. Bohrer, *Das absolute Präsens*, p. 183.

absoluto), quando pretende caracterizar o estético com uma pura “forma temporal”.

Resta saber, agora, como questiona Bohrer, «*de quem* é essa presença»⁴⁷. A exigência, da parte de Steiner, de uma hiper-referência, de uma presença absoluta, deve-se à sua suspeita de que o pecado mortal da modernidade estética é justamente a figura da auto-referência, que Bohrer defende numa dada versão. É essa figura que explicaria a arbitrariedade semântica de um determinado discurso da modernidade (a “desconstrução”), que não é o de Bohrer. O que nos interessa aqui não é a polémica anti-“desconstrução” de Steiner, mas a atitude de Bohrer em relação à “teologia estética” deste, a qual me parece particularmente interessante para situar a posição do teórico alemão. Bohrer não alinha com o *leitmotiv* do coro das críticas a Steiner, desencadeadas, em particular, pela publicação de *Presenças Reais*⁴⁸. A maioria, em nome da “modernidade” – e da *Geschichtsphilosophie* – acusaram Steiner de falta de sentido histórico⁴⁹. Outros, em nome da “pós-modernidade” – e do habitual optimismo hermenêutico sem limites – de falta de “ironia”. Bohrer, no contexto da sua crítica da filosofia da história, não podia deixar de criticar estes críticos. O inimigo dos meus inimigos é, *em certo sentido*, meu amigo! Mas Bohrer também não podia, obviamente, colocar-se do lado de um tradicionalismo vulgar e maniqueísta, dispensador de

⁴⁷ IDEM, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 184.

⁴⁸ Em 1989, no original, *Real Presences. Is there anything in what we say?*, Londres, Faber and Faber e, em 1990, na Alemanha, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, Munique, Hanser, com um Posfácio de Botho Strauß.

⁴⁹ Caso paradigmático desta posição: Hans Robert Jauß, “Über religiöse und ästhetische Erfahrung”, in *Merkur*, 510/511, Setembro/Outubro de 1991, Estugarda, Klett-Cotta.

aplausos ideológicos, cujo caso mais paradigmático foi talvez o de Botho Strauß, no posfácio que escreveu para a edição alemã de *Presenças Reais*. Assim, ao mesmo tempo que presta homenagem a Steiner, pela “ênfase” colocada no seu “discurso estético”, pela arte da sua “impressionante interpelação”, Bohrer considera que o estético se pode precaver da “arbitrariedade”, sem pôr em causa a *Selbstreferenz* e, sobretudo, sem ter de recorrer ao “fundamentalismo” semântico de Steiner, com a sua exigência de uma “hiper-referencialidade” que garantiria que “there is something in what we say”, como é indicado no subtítulo de *Real Presences*.

Para sair do dilema entre a transcendência do “nada”, da estética do sublime, e a transcendência positiva de Steiner, Bohrer introduz uma categoria recorrente na teoria estética moderna desde Kierkegaard e Baudelaire, a do “vago”, tratada no primeiro destes autores como “qualidade atmosférica” (*Stimmungsqualität*). Categoria romântica, e como tal suspeita, popularizada pela estética de Delacroix, o “vago”, como o próprio Bohrer se apressa a reconhecer, «é um conceito que se presta à confusão e que, por isso, tem de ser esclarecido»⁵⁰. Há que evitar essa “noite”, de que Hegel fala a propósito do “absoluto” romântico, “em que todas as vacas são pretas”, ou como se diria em português: em que todos os gatos são pardos. Ora, aquilo que Bohrer pretende com a categoria do “vago”, na perspectiva da sua crítica a Steiner, é apenas precisar o problema semântico posto pelo estético, o qual é isomorfo, acrescento eu, do problema fenomenológico que colocam as atmosferas. «O vago», define Bohrer, «é esse enigmático excesso»⁵¹ da impressão estética, que não se

⁵⁰ K. H. Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 184.

⁵¹ Bohrer utiliza aqui o termo francês *surplus*.

deixa identificar com um significado»⁵². E, por conseguinte, também não apresenta um referente identificável em termos de qualidades objectivas, apesar de esse “excesso” não poder existir sem o suporte de um objecto e das suas qualidades objectivas. Desenha-se aqui, portanto, na estética de Bohrer, um conflito com a semiótica que encontraremos de novo em Gernot Böhme. O problema da *Stimmung* ou atmosfera é idêntico ao do “excesso” do estético, no sentido em que uma atmosfera é, como dizem os fenomenólogos, uma fenomenalidade “não intencional”⁵³, ou seja, tem-se consciência de uma “atmosfera” como algo difuso que enche um dado espaço num dado tempo e que não é redutível à objectalidade de um objecto, mesmo quando a atmosfera em causa provém da “aura” (fenómeno do género atmosférico) emanada por algo ou alguém que se encontra nesse espaço. Por conseguinte, para regressar ao problema semântico do “excesso” estético, aquilo que Bohrer põe em causa na estética de Steiner não é o desprezo deste pela história, mas a sua exigência de uma “hiper-referência”, ou seja, de uma segurança semântica absoluta, uma ausência de ambiguidade, ontologicamente garantida, que acabaria por abafar aquilo que, para Bohrer, constitui o essencial do estético moderno: «uma tensão entre referência e não referência»⁵⁴. Tensão que no fenómeno das atmosferas existe entre a presença indubitável do fenómeno e a ausência de ser objectal, e que atinge o climax no caso das *Stimmungen* absolutamente “não intencionais”, como, por exemplo, a *Stimmung* a que Heidegger dá o nome

⁵² *Ibidem*, p. 185.

⁵³ Cf. Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1956, pp. 34 sq. ou Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pp. 89 sq.

⁵⁴ K. H. Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 184.

de «tédio profundo»⁵⁵. Mas voltando à questão da semântica do “vago”, aquilo que Bohrer pretende é evitar dois extremos: a delimitação rígida da “significação”, o que explica a sua crítica recorrente da “literatura de ideias”, e a ausência “sublime” de significação. Ou seja, o estético reside na linha de separação flutuante e nunca fixa entre não sentido, ou, se se quiser, “acontecimento”, e sentido provisório; é o trabalho feito nessa linha⁵⁶. Sem dúvida que uma tal posição exige alguma tolerância em relação ao não sentido, mas esta tolerância nada tem a ver com a hermenêutica inflacionista e anárquica de um certo pós-modernismo vulgar. É mesmo o seu contrário, é rigor e ascese semântica.

II. A não limitação do estético na estética das atmosferas de Gernot Böhme

A estética das atmosferas de Gernot Böhme parece entrar de maneira mais decidida nas zonas que a “estética do limite do estético” de Karl Heinz Bohrer deixou numa certa indeterminação, limitando-se a circunscrevê-las. Böhme poderá, pois, ser lido na perspectiva de um solucionamento de alguns problemas centrais postos por Bohrer. A zona de indeterminação, ou problema, mais importante é a que, nas análises anteriores, se tornou visível com o recurso de Bohrer ao famoso tema benjaminiano da ‘aura’. Tratava-se, para ele, de encontrar um conceito capaz

⁵⁵ «Tiefe Langeweile», Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pp. 199 sq.

⁵⁶ A crítica da semântica cartesiana, que reduz o sentido a um conjunto de “pensées”, ou seja, unidades atomísticas de significação, feita por Merleau-Ponty em meados dos anos 50 (Cf. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 7-14), está muito próxima desta semântica do “vago” com que Bohrer caracteriza o estético.

de mediatizar, no fenómeno estético, “transcendência” e “imanência”, de exconjurar a polarização sujeito/objecto que ameaça a sua estética, e, em particular, um excessivo centramento no sujeito, patente na insistência na forma do tempo “íntimo” do fenómeno estético e num conceito como o da “Selbstreferenz”, que Bohrer opõe às “transcendências” clássica (Steiner) e moderna (Lyotard). Ao colocar no centro da sua estética o conceito de *atmosfera* – que constitui o género de que a aura é uma espécie, visto que esta é, pode-se dizer, a atmosfera que emana de uma coisa, animal ou pessoa – Böhme tenta de imediato ultrapassar a dicotomia clássica do idealismo filosófico através da clarificação de um fenómeno, a atmosfera, que apresenta um «estatuto intermediário sui generis (*eigentiimlichen Zwischenstatus*) entre sujeito e objecto»⁵⁷.

O estudo da fenomenalidade das atmosferas alimenta, além disso, esperanças teóricas ligadas a outros problemas encontrados na estética de Bohrer. Entre os mais importantes convém referir dois: a questão do “vago” ou do “excesso” que caracteriza o estético e a sobrevalorização da forma temporal na estética de Bohrer; esta sobrevalorização é problemática na medida em que a atmosfera é um fenómeno inevitavelmente espacial, mesmo se, sem dúvida, como Benjamin refere a propósito da ‘aura’, ela é «uma invulgar teia de espaço e tempo»⁵⁸.

⁵⁷ Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt, Suhrkamp 1995, p. 22.

⁵⁸ «Was ist eigentlich Aura? Ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit», Walter Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” [Primeira versão], in *Gesammelte Schriften*, Vol. I, Frankfurt, Suhrkamp 1974, p. 440. Esta primeira definição da “aura”, que precede a famosa segunda definição («manifestação única de uma distância, por muito próxima que esteja»), só se encontra na *primeira versão* do artigo de Benjamin. A maioria das traduções, nomeadamente a portuguesa da Relógio d’Água (*Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa, 1992) foram feitas com base na *segunda versão* do texto e não contêm, por conseguinte, esta passagem.

Mas se o ponto de partida da estética de Böhme, as atmosferas, promete a clarificação de algumas questões fundamentais deixadas em aberto por Bohrer, uma das principais conclusões a que ele chega vai chocar frontalmente com uma tese central deste último, a da “delimitação do estético”, *Grenze des Ästhetischen*. Com efeito, a estética de Böhme é explicitamente dirigida contra a “delimitação do estético”, que qualifica de “conservadora”⁵⁹, e, concretamente, contra a limitação da estética, como disciplina, à teoria da arte, estabelecendo nesta questão uma aliança pontual com o pós-modernismo de um Wolfgang Iser na defesa de uma “universalização do estético” e mesmo de uma “esteticização da realidade social”⁶⁰; embora afirmando, contudo, a necessidade de encontrar, nos próprios fenómenos, *critérios* e limites de uma “boa” esteticização, o que o separa imediatamente dos pós-modernos. Estas posições, no que diz respeito à delimitação do fenómeno estético, ao campo de aplicação da estética e às consequências políticas e culturais do estético e da estética, são de certo modo naturais, na medida em que a fenomenalidade analisada, as atmosferas, é muito geral, não podendo de modo algum ser limitada ao domínio da arte⁶¹. Böhme reactualiza, assim, o sentido original do conceito de estética; o objecto primeiro da disciplina é a *aisthesis*; a arte é apenas um caso particular. Se para

⁵⁹ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 11.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 10.

⁶¹ O que já acontece, aliás, com a “aura” de Benjamin: significativamente, os objectos que este analisa para mostrar o que é a “aura”, num exercício impecável de pura fenomenologia, não pertencem nem ao domínio da arte, nem sequer ao do religioso. São dois objectos naturais: uma montanha e um ramo de árvore. Cf. W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, p. 440.

Bohrer estética é teoria da arte, para Böhme é, antes de mais, teoria geral da *percepção*⁶². Será que a vantagem de partir de uma fenomenalidade muito geral e, portanto, facilmente acessível à teoria, tem de ser paga com a renúncia à compreensão da especificidade do fenómeno estético moderno, necessariamente muito “delimitado” e “a-social”, que é a principal preocupação de Bohrer? Tal é o problema que, à primeira vista, coloca o antagonismo destas duas estéticas. Todavia, a minha hipótese interpretativa é que existe a possibilidade de conciliar, até certo ponto, as duas abordagens, que se contradizem no fulcro da questão do “limite do estético”. Em termos simples podemos dizer que é possível delimitar uma fronteira do estético (artístico), como pretende Bohrer, dentro do estético (geral) tematizado por Böhme a partir do fenómeno das atmosferas. O próprio Böhme ao dizer que a arte é um caso «particular» do estético abre a porta a esta solução: «a arte possibilita-nos o sentir de atmosferas fora de um contexto de acção»⁶³. Esta definição parece ser compatível com a exigência de Bohrer de que o fenómeno em causa na arte implique uma suspensão dos estados de consciência intencionais e voluntaristas. A questão que se coloca, contudo, é de saber se o caso da arte é *apenas* um caso particular entre muitos, subsumido pelo conceito geral do estético, ou um caso particularmente particular, um caso *notável*, como exige Bohrer. A divergência entre os dois vai-se tornar mais clara a partir do momento em que Böhme também inclui na sua estética a vertente de uma “estética da produção”, introduzindo a ideia de um “fazer atmosferas” (*Machen von Atmosphären*). A ideia de uma tal estética da produção

⁶² G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 15.

⁶³ *Ibidem*, p. 16.

entra em conflito com o involuntarismo fundamental do estético, por um lado, e com o conceito de atmosfera, o qual sob a forma da “aura”, em Benjamin, em cujas análises Böhme se apoia, é manifestamente incompatível com um “fazer”. O mesmo se pode dizer do outro conceito próximo da atmosfera, a *Stimmung*, (disposição afectiva) de que Böhme também fala e cujo carácter radicalmente involuntário é enfaticamente sublinhado por Heidegger⁶⁴.

Antes de chegarmos a estes problemas, porém, convém apresentar alguns aspectos fundamentais da estética de Böhme, de forma, aliás, a clarificar, finalmente, o que são atmosferas.

Uma das principais críticas que Böhme dirige à estética clássica da obra de arte é o facto de ela se articular em torno do objecto e de ignorar, portanto, fenómenos como as atmosferas. As atmosferas, as auras e as *Stimmungen* extravazam e excedem a coisa concebida como objecto. A estética das atmosferas opõe-se, assim, a uma estética do objecto. Aliás, o centramento no objecto não é exclusivo da estética antiga, propriamente objectiva, na qual o que estava em causa era uma “proporção”, harmonia ou perfeição existentes *de facto* no objecto, mas igualmente da estética moderna, subjectiva, no sentido kantiano, na qual o belo é uma adequação experimentada numa relação entre as “faculdades” do sujeito.

Na base da estética de Böhme começa, pois, por estar uma crítica da “ontologia clássica da coisa”. A coisa é pensada como um feixe de qualidades que lhe pertencem – propriedades – que a identificam e a distinguem das outras coisas, e, em caso de homologia de propriedades, um ponto insecável no espaço ou no tempo (princípio dos indiscerníveis). Este modelo de coisa acentua a sua sepa-

⁶⁴ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 89.

ração das outras, o fechamento da coisa sobre si própria, dificulta o pensar das relações. Em Aristóteles o modelo da coisa é o objecto acabado, perfeito, limitado por superfícies claras, identificável e distinto de todos os outros, produzido por um artesão. Para Heidegger o modelo de coisa deixa de ser o produto acabado e “disponível”, *vorhanden*, para passar a ser a ferramenta do artesão (*Zeug*), cuja identidade não advém de “qualidades” próprias e intrínsecas, mas é adquirida através do uso, da concretude do manuseamento, da *Zuhandenheit* (termo construído a partir de *Hand*, mão), que passa a opor-se à *Vorhandenheit*, à simples presença da coisa acabada e disponível. Mas este novo modelo, para Böhme, apesar de abalar o anterior, ainda não põe radicalmente em causa a ontologia clássica. Apesar de fazer compreender a coisa a partir da relação pragmática com o homem, a qual só tem sentido na perspectiva deste, introduzindo assim o relacional, ainda considera a coisa, fora desta relação privilegiada, como um em si. Pôr em causa a ontologia clássica da coisa implicaria pensá-la não como um conjunto de “propriedades” ou “determinações”, que existem nos seus limites e a limitam, isolam e separam das outras, mas a partir dos seus *efeitos*, das suas *Wirkungen*, sobre as outras, num espaço de circunvizinhança. Um dos modelos que melhor ilustra uma ontologia das relações e da efectualidade é, pois, o que concebe a coisa, qualquer que ela seja, como um *instrumento musical*. Segundo este modelo, o azul de uma taça de chá, para retomar o exemplo dado por Böhme, não é uma simples determinação, que a identifica logicamente como qualidade de um *quale* que ela possui e, ao mesmo tempo, marca o seu limite espacial, não é algo «que está limitado à taça e agarrado a ela, mas, ao contrário, algo que irradia (*ausstrahlt*) para a sua circunvizinhança (*Um-gebung*) e que colora ou tinge essa

circunvizinhança»⁶⁵. A efectualidade que a ontologia clássica da coisa não pode negar nos campos sensíveis do olfato ou do som, o simples facto, por exemplo, de um acorde encher o espaço muito para além do piano que lhe deu origem, deve ser alargado ao visual, essa esfera do sensível que o idealismo sublima à *outrance* e tematiza como uma espécie de antecâmara da morte, ou seja, do supra-sensível. Não só o som ou o cheiro, também «a forma da coisa produz efeitos para o exterior (*die Form des Dings wirkt nach Außen*)»⁶⁶. Esta efectualidade é o modo como a coisa manifesta a sua presença, o seu estar, no espaço⁶⁷. A coisa “sai de si”, a forma da sua presença é uma “ek-stase”, ressoa nos modos que a caracterizam e enche o espaço circundante, sendo, assim, as “atmosfera-

⁶⁵ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 32.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁷ Como refere Böhme, esta ontologia da *Wirkung* e da sua receptividade subjectiva é algo de marginal na tradição do pensamento ocidental, cujo *main stream* é representado pela “ontologia clássica da coisa”. Entre os seus raros representantes, Gernot Böhme refere-se ao seu homólogo do século XVI, Jakob Böhme, em cujo livro *De signatura rerum* é desenvolvida uma interpretação da coisa segundo o modelo do “instrumento musical”. Seria necessário, no entanto, acrescentar outros autores, em particular os estóicos, cuja teoria da percepção (aliada à teoria dos *lekta*) já contém elementos que a colocam muito além daquilo a que G. Böhme chama “ontologia clássica da coisa”. Não é de excluir, aliás, que a ideia de Jakob Böhme do instrumento musical seja de origem estóica. Entre os autores mais recentes, é necessário referir, obviamente, Merleau-Ponty, incompreensivelmente ignorado por Böhme. Toda a fenomenologia de Merleau-Ponty, e muito especialmente a ontologia do último Merleau-Ponty, vai no sentido de uma relativização do objecto como núcleo fenomenológico (correlato da intencionalidade) e substancial (portador de “propriedades”), correlativa de uma atenção dada às “linhas de força entre os objectos”, que não são mais do que “nós” numa “rede de tensões”. Ao mesmo tempo, esta concepção do objecto é aplicada à estética. Cf., por exemplo, Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 66.

ras” – tal é a definição a que chega Böhme – «espaços, enquanto ‘tingidos’ por coisas, pessoas ou constelações de circunvizinhanças (*Umgebungsconstellationen*)»⁶⁸. O complemento desta “nova” ontologia é uma fenomenologia da percepção atmosférica, na qual o primeiro princípio estipula que o sentir das atmosferas é a experiência primeira e primária, ou seja, precede e é condição de possibilidade da percepção “analítica” (que só surge secundariamente num contexto gnoseológico ou pragmático) dos objectos. Quanto à sua estrutura, a percepção atmosférica consiste numa con-sonância, do lado do sujeito, à *Wirkung* da coisa, à sonância com que ela “saí de si”. Tal como na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, na de Böhme a percepção não é concebida como uma espécie de projecção cinematográfica de “dados sensíveis” numa tela branca, numa *tabula rasa*, que constituiria o elemento puramente “receptivo” do sujeito, mas como sobreposição de *dois actos*⁶⁹. Isto significa que à *efectualidade* das atmosferas, ao *Wirken* das coisas e das suas constelações, deve corresponder uma *afectualidade* do sujeito. Uma necessidade que Böhme ilustra com a descrição propriamente fenomenológica que faz Benjamin das circunstâncias da experiência da aura. Para sentir esta, é necessária uma *disponibilidade* particular do sujeito, descrita por Benjamin no seu aspecto mais concreto, e mesmo corporal, com a evocação de uma “tarde de Verão”, do “repouso” do observador da “montanha” e do “ramo de árvore”⁷⁰. Deixar-se afectar pela aura pressupõe algo como

⁶⁸ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 33.

⁶⁹ Sobre este aspecto da teoria da percepção de Merleau-Ponty cf. o trabalho recente de Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, Cap. I.

⁷⁰ W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, pp. 440 e 479.

a atitude contemplativa de um «observador que se abstém de *intervir activamente no mundo*», que «deixa as coisas ser e se deixa ser»⁷¹. Estamos, pois, na presença de uma forma de sentir, de um acto contemplativo, estruturalmente muito próxima do da “contemplanção” especificamente estética analisada por Bohrer, na qual também é exigida uma suspensão da consciência intencional e volitiva⁷². Mas há diferenças importantes, como a generalização de tais experiências a coisas naturais e, *à la limite*, a todas as coisas, portanto, a momentos relativamente banais, em Böhme; ou a insistência sobre a forma temporal do “presente absoluto”, sobre a sua “subitaneidade” e sobre o “efeito de choque” do momento estético, em Bohrer, que contrasta com a indiferença de Böhme à questão do tempo e com a sua insistência no *espaço* preenchido pelas atmosferas. Isto permite a Böhme resolver, ao nível da experiência geral, de uma maneira muito concreta, a questão da “auto-referência”, levantada por Bohrer ao nível da experiência *sui generis* do estético. Ela é concebida como uma experiência do corpo, o qual, na sua qualidade de corpo afectivo, ou, como diria Merleau-Ponty, de “*corps phénoménal*”, é ao mesmo tempo uma experiência do espaço circundante, das atmosferas que habitam esse espaço. O “respirar” da aura, de que fala Benjamin⁷³, serve, assim, de fio condutor a um modelo, espaço-corporal, de *Selbstreferenz*. «O ser humano deve ser pensado essencialmente como corpo», e isso é pensá-lo de tal modo que «na sua auto-doação (*Selbstgegebenheit*), no seu sentir-se (*Sich-Spüren*) ele seja originalmente espacial. Sentir-

⁷¹ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 27.

⁷² Bohrer, *Das absolute Präsens*, p. 162 e 177.

⁷³ Cf. W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, p. 440.

se corporalmente significa, ao mesmo tempo, sentir (*spüren*) como me sinto (*wie ich mich befinde*) numa circunvizinhança (*in einer Umgebung*)»⁷⁴.

Mas por mais sedutora que seja esta solução, algumas questões ficam em aberto, a começar pela do tempo que, ao contrário do que se passa em Bohrer, é, aqui, a dimensão secundarizada da experiência. Este aspecto não é só importante, contudo, por motivos de perfeição e completude teórica ou filosófica, mas por ser um factor essencial da *Gestimmtheit*, da “disponibilidade” sensorial e afectiva do sujeito. A “calma” (*Ruhe*) a que alude Benjamin é um regime temporal, um modo de estar no tempo. Seria necessária uma análise dessa “teia de espaço e tempo” que, de acordo com Benjamin, constitui a aura. Ela não existe em Bohrer devido à secundarização do espaço e em Böhme devido ao esquecimento do tempo.

Convém referir, finalmente, um outro aspecto que me parece de grande interesse na estética de Böhme: a sua crítica sistemática daquilo a que chama a «dominância da *semiótica* na teoria estética»⁷⁵ contemporânea e, na sequência desta, a crítica da aplicação à estética do paradigma geral das teorias da comunicação⁷⁶. No que diz respeito a esta última, há a referir, no plano restrito da teoria da arte, que «não é de modo algum evidente que um artista queira ‘comunicar’ com a sua obra o que quer que seja a um eventual receptor»⁷⁷. Por outro lado, a aplicação do paradigma da “comunicação” – com os seus pares de conceitos emissor/receptor, código/mensagem, canal/ruído – ao plano fenomenal, imediato e corporal, da experiência

⁷⁴ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 31.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 30.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 23.

onde Böhme localiza as “atmosferas” conduziria a sérias distorções. Nem tudo é “comunicação”, a começar pela *aisthesis* atmosférica e a acabar no estético da arte e no seu “excesso”. Relativamente à semiótica, podemos dizer, de um modo geral, que ela é o correlato da ontologia clássica do objecto, mesmo, e sobretudo, quando surge como a sua *soeur ennemie*. Ou seja: ao realismo de uma ontologia clássica centrada em torno do objecto, e que concebe o mundo como uma soma de objectos, opõe-se, ou bem, na versão mais radical, o nominalismo de uma semiologia que o encara como um reino de puros signos, ou bem, na forma mais moderada, a correspondência bem regulada, bem comportada, entre os três elementos da tríade frego-peirciana: signo, objecto (referente) e significado. É, pois, natural que uma crítica radical da ontologia tradicional do objecto tenha por consequência, do lado da experiência, uma crítica *fenomenológica* da semiótica. A estética geral de Böhme mostra de uma maneira muito clara esta consequência.

A sua crítica da interpretação semiológica das imagens é um dos aspectos que melhor ilustram esta oposição entre fenomenologia e semiótica. Para quem parte de uma fenomenologia das atmosferas, há todo o lugar para suspeitar que o curioso conceito de “signo icónico” encerre uma *contradictio in adjecto*, coisa de que muitos já haviam suspeitado. Para Böhme, as imagens, sobretudo as mais realistas produzidas pela fotografia moderna, usadas em grande escala na publicidade, não podem de modo algum, do ponto de vista da experiência e da sua descrição fenomenológica, ser, simplesmente, consideradas “signos” de algo que está para além delas. Isto porque a presença de uma imagem desenvolve uma efectualidade, emite *Wirkungen*, cria uma atmosfera, praticamente tão forte como a presença da própria coisa. Ou até mais forte, visto que as imagens são hiper-encenadas, o que não acontece

normalmente com a “própria coisa”. O alemão possui dois termos para designar a “realidade”: *Realität* e *Wirklichkeit*; o primeiro refere-se apenas ao aspecto ontológico da existência, o segundo, que podemos traduzir por “efectualidade”, designa os *efeitos* (*wirken*, *Wirkungen*) produzidos por algo. As imagens possuem, pois, uma *Wirklichkeit* irredutível à relação mediatizada por um signo. Elas possuem uma *Wirklichkeit* que o signo, por estar dependente de um acto intencional de descodificação, não possui. Assim, ao semiólogo Umberto Eco que escreve, numa *Introdução à semiótica*, que, perante a fotografia publicitária de um copo de cerveja fresca, «eu vejo o copo, a cerveja e a frescura, mas não os *sinto*: aquilo que sinto são apenas estímulos visuais, cores, relações espaciais, efeitos de luz, etc.», sendo estes estímulos «estruturas percepcionadas» que me permitem «pensar a cerveja fresca num copo»⁷⁸, Böhme retorque que «o *efeto* (*Effekt*), e em particular o efeito publicitário, [de uma tal imagem] consiste precisamente no facto de eu, perante a cerveja, *sentir* de facto *frescura* (...) e não apenas pensá-la, como diz Eco»⁷⁹.

III. Observações e questões

1. Metodologia e semântica. O primeiro grupo de observações diz respeito a questões epistemológicas, ou seja, às questões correlativas da metodologia da estética e da concepção do seu objecto. Apesar das divergências patentes, entre Bohrer e Böhme, na delimitação do campo

⁷⁸ U. Eco, *Einführung in die Semiotik*, Munique, 1972, pp. 202 e 207, citado in G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 22.

⁷⁹ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 24. Sobre a crítica da semiologia das imagens Cf. sobretudo o recente estudo sistemático de Böhme sobre a questão da imagem, *Theorie des Bildes*, 1999, em geral, e em particular pp. 27-46.

do estético, e da função deste, traçado de uma “fronteira” estrita que corresponde ao domínio de uma certa “arte”, de um lado, apagamento de fronteiras e “desdiferenciação” sistemática, do outro, existem convergências metodológicas que me parecem significativas.

Tanto em Bohrer como em Böhme encontramos posições críticas em relação à semiótica, que correspondem a uma determinada concepção do carácter do “sentido” que está em causa na experiência estética. Como resultado dessas críticas e dessa concepção do “sentido” encontramos, metodologicamente, a revalorização de uma abordagem fenomenológica. Isto significa, mais concretamente, que a estética não é uma teoria do “signo”, dos seus “códigos”, das suas “gramáticas”, numa palavra, semiologia – impondo-se assim, como Böhme reivindica, o fim da “dominância da semiótica em estética” – mas uma teoria da experiência sensível, da percepção, da *aisthesis* e daquilo a que Aristóteles chama *aistheton*, do sentido (no sentido do francês *le senti*), daquilo que se manifesta nessa experiência. A única divergência entre Bohrer e Böhme diz respeito, como se disse, à delimitação da percepção e do percebido, do sentir e do *senti*, que deve ser objecto da estética. Sem dúvida que a crítica da semiologia como disciplina é muito mais explícita em Böhme do que em Bohrer, o mesmo se podendo dizer do trabalho teórico em torno do conceito de “fenomenologia”, que é mais aprofundado e sistemático no segundo⁸⁰. Todavia, apesar destes não ditos

⁸⁰ Isto, sem dúvida, porque Böhme se insere explicitamente numa tradição fenomenológica, embora não ortodoxa, ou seja, sem filiação nas duas linhas mais conhecidas da fenomenologia, iniciadas por Husserl e Heidegger, e que se pode dizer marginal, no melhor sentido deste termo; Bohrer, que vem da filologia e da teoria da literatura, preocupa-se muito com o objecto, o “fenómeno estético” e pouco ou nada com questões metodológicas.

metodológicos (nos textos do primeiro), é óbvio que a problematização que encontramos em Bohrer da questão do *sentido* converge com a crítica mais explícita da semiótica feita por Böhme. Com efeito, a tematização do “vago” como carácter distintivo do estético, em Bohrer, e a sua concepção do “enigmático *surplus*” do estético como algo «que não se deixa identificar com um significado (*Signifikat*)»⁸¹ – utilizando ele aqui um termo, *Signifikat*, que, em alemão, ao contrário do que sucede em português com “significado”, é raro e exclusivamente técnico, reservado à linguagem da linguística e da semiótica –, apontam na direcção de uma semântica em que o sentido não se deixa facilmente ordenar pelas regularidades (“semânticas”, “sintáticas” ou “pragmáticas”) inerentes ao uso de signos. Isto compreende-se, por outro lado, na medida em que, o objecto da estética, o estético, foi identificado com a *aisthesis*, com o sentir (abstracção feita do problema posto pela extensão deste, que não é a mesma em Bohrer e Böhme), e em que ao sentido (no sentido do francês *sens*) foi dada a *aisthesis*, por assim dizer, como matéria. A partir daqui entramos em regime fenomenológico, ou seja, no de um discurso ou teoria que vai tentar dizer o que acontece quando o sentido (*le senti*, o *aistheton* e o *phainomenon*) e o sentido (*le sens*) se cruzam.

2. Função do estético, ética da estética e teoria da cultura. Como se viu, é no que diz respeito à extensão do estético, e do objecto da estética, que Bohrer e Böhme se opõem. A estética é teoria da arte e o estético é uma experiência rara de um “momento” e de uma “forma do tempo” excepcionais, para o primeiro, sendo a estética, para o segundo, teoria geral da *aisthesis*, da percepção de atmosferas, e o estético uma experiência generalizada

⁸¹ K. H. Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 185.

e quotidiana. Destas concepções do estético e da estética resultam, obviamente, consequências diferentes na maneira de pensar as aplicações possíveis do estético, ou bem a função da arte na vida do indivíduo (questão ética) ou na cultura da sociedade (questão de filosofia da cultura).

Em Bohrer encontramos uma afirmação enfática da “ausência de razão de ser (*Grundlosigkeit*)” prática da arte, de que decorre uma oposição a toda a espécie de prestação de serviços do estético a ideais ou utopias de carácter social, político, ético ou cultural. Bohrer opõe-se assim a Adorno, que vê na arte um “potencial utópico”, mas também a uma “literatura de ideias”, como a de Thomas Mann, que utiliza a arte para retratar o espírito de uma época ou de uma cultura. O caso da esteticização do quotidiano, na cultura “pós-moderna”, merece críticas particularmente duras, visto que o estético é aí colocado ao serviço de um vulgar hedonismo colectivo.

Já em Böhme encontramos uma defesa e ilustração não só de uma socialização do estético e de uma esteticização da vida quotidiana e da *Lebenswelt*, mas igualmente a ideia, que vai muito além da esteticização “pós-moderna”, de uma *estética aplicada* às relações do homem com o meio ambiente, ou seja, de uma “estética ecológica da natureza”. Teoricamente, esta ligação da estética à problemática ecológica é habilmente estabelecida através do conceito de *atmosfera*, o qual, como vimos, estabelece uma relação íntima entre o sentir do nosso corpo e o sentir do espaço que nos rodeia, da *Umgebung* (circunvizinhança); sentir o corpo é sentir a *Umgebung*. Partindo desta intimidade espacial, Böhme edifica aquilo a que chamariamos uma teoria crítica *naturalista*, que permite uma correlação directa entre os planos estético, ético e político. Enquanto que na teoria crítica de Habermas a entidade que fornece, *em última instância*, os critérios

da bondade (ética, social, política, estética, etc.) são as normas graníticas, fundadas no princípio da “não contra-dição pragmática”, de uma ética cognitivista, na teoria crítica naturalista de Böhme os critérios de última instância são encontrados ao nível de um equilíbrio e harmonia, na esfera do sensível, das relações do corpo com a *Umgebung*. Böhme reactualiza, assim, na era da problemática ecológica, a tradição, inaugurada por pensadores como Shaftesbury ou Hutcheson, das éticas dos sentimentos, que apresentam pelo menos a vantagem, em relação à tradição cognitivista, de estabelecer uma relação plausível entre sensação, sentimento e intelecto, e entre o ético e o estético.

Face à destruição estética do litoral ou à monstruosidade de tantos edifícios e urbanizações que desfiguram a nossa “circunvizinhança”, *Umgebung*, não se pode deixar de sentir alguma simpatia pela ideia de uma “estética aplicada”, ou seja, muito concretamente, com consequências políticas, legislativas e, portanto, policiais. Mas por mais simpatia que mereça a proposta de uma “estética ecológica da natureza”, feita por Böhme, ela coloca alguns problemas. Não me vou deter nos problemas práticos e políticos que colocaria a tradução política da ideia de um «reconhecimento da necessidade estética do homem como necessidade fundamental»⁸², a qual conduziria, finalmente, à inscrição de um direito fundamental à harmonia e à beleza nas declarações universais de direitos humanos e nas constituições. Perante estas perspectivas de aplicação da estética existe o risco de surgir um prolongamento do “politicamente correcto” no esteticamente correcto. E, neste caso, é Bohrer que tem razão, quando pensa que as aplicações e as esteticizações do ambiente ou da cultura

⁸² G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 41.

destróem o que há de mais interessante no estético “limitado”, ou seja, na arte, um poder de “desorientação” e “subversão”.

Teoricamente, a ideia de Böhme de que a estética aplicada deve intervir ao nível de um “fazer de atmosferas”, um “fazer” que se tornaria sistemático e cotidiano, é, sem dúvida, uma das que coloca mais problemas. Um tal voluntarismo colide frontalmente com a condição fundamental da experiência estética que reside, como vimos, inclusive na descrição de Böhme, num certo involuntarismo, numa suspensão da vontade e da consciência intencional. Parece-me estar aqui, aliás, a principal limitação do conceito de atmosfera em Böhme, o qual ao pensar a atmosfera como algo que se pode “fazer”, deixa de poder tematizar a importante dimensão em que são, ao contrário, as atmosferas que nos levam a fazer uma coisa ou outra⁸³, dimensão que permite, além disso, pensar as atmosferas dos tempos e das épocas.

Mas, para além das aplicações “ecológicas”, existe um nível mais interessante de aplicação da estética de Böhme, que está ligado à sua crítica da semiótica. Este nível surge quando Böhme nota que vivemos numa cultura de “sinais”, num mundo em que o sensível está cada vez mais reduzido a “sinais”⁸⁴. Um sistema paradigmático de um tal mundo é o das vias de circulação automóvel, no qual, por simples motivo de sobrevivência, o utente deve concentrar toda a sua atenção num sistema de sinais horizontais e verticais. Böhme opõe a *aisthesis*, uma experiência *não orientada por sinais*, à experiência

⁸³ Dimensão que é tematizada, nomeadamente, por Heidegger ou Bollnow. Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, e O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*.

⁸⁴ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 17.

hiperpragmática e reduzida num mundo de sinais, retirando dessa oposição consequências para uma teoria da cultura: «Hoje em dia já nem sequer vemos objectos, mas apenas *sinais*»⁸⁵. E com o desaparecimento dos objectos, desaparecem as atmosferas. Um tal mundo de sinais, símbolos, “grafismos” e “logótipos” de toda a espécie – a não confundir com *imagens*! – representa, por assim dizer, o triunfo da semiótica *aplicada* e isto, cada vez mais, numa aliança com a técnica. O grande problema semântico de uma tal cultura não é uma “falta de sentido”, como ainda diz uma *doxa* existencialista, que, curiosamente, resistiu ao optimismo pós-moderno, mas, ao contrário, um excesso de sentido, excesso *quantitativo* pela inflação dos sinais e dos enunciados de uma “linguagem simbólica oficial” (como diz Bohrer), e excesso *qualitativo* pela insuperável, e insuportável, evidência e transparência funcionalmente inerente ao sentido de qualquer sinal⁸⁶. Num tal contexto, a “tarefa da arte” consiste, segundo Böhme, em «devolver às pessoas o sensível, a consciência dos sentidos»⁸⁷, a experiência de uma *aisthesis* não orientada pelas semântica e pragmática dos sinais. Esta tese de Böhme não deve ser confundida com a que é afirmada na conhecida teoria da “compensação”, exemplarmente representada pela estética de Odo Mequard, que é igualmente uma teoria da cultura⁸⁸. Na perspectiva da

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Uma descrição “semântica” da cultura moderna muito próxima da de Böhme, quando este diz que a multiplicação dos sistemas de sinais faz desaparecer a *aisthesis*, é a que encontramos na *Crítica de la modernidad* do filósofo catalão Xavier Rupert de Ventos, *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1998.

⁸⁷ G. Böhme, *Atmosphäre*, p. 17.

⁸⁸ Cf. Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Estugarda, Reclam, 1994, pp. 20-27.

teoria da “compensação”, as artes são produtoras de um sentido, destinado a “*compensar*” a “perca de sentido” inerente à tecnicização do mundo. Na estética de Böhme a função da arte não é de “compensar” o que quer que seja, e muito menos uma perca de sentido, mas de preservar, se necessário for conflituosamente, um território ameaçado da experiência.

Ora, é justamente ao nível desta crítica que Böhme faz do mundo dos “sinais” que me parece existir uma ligação interessante, para além da oposição inicial sobre o “limite do estético”, entre a sua estética e a de Bohrer. E é a este nível, por outro lado, que se vai poder formular de uma maneira mais rigorosa a questão da ligação entre ética e estética, ou, se quisermos, da possibilidade de uma ética da estética. Vejamos como.

Ao levar a cabo a sua tarefa de “emancipação” do estético em relação a todas as serventias ou dependências em relação a outros “sub-sistemas”, Bohrer não poupa, evidentemente, a ética. O estético não só não pode ser utilizado pelo ou estar ao serviço do filosófico (na metafísica ou na “filosofia da história”), do político, do social, mas também do ético. Num certo sentido, o estético é completamente inútil, «a arte caracteriza-se pela sua radical ausência de motivo (*Grundlosigkeit*)»⁸⁹, seja este a melhor das intenções éticas. Mas apesar das proclamações recorrentes sobre a autonomia do estético e a inutilidade da arte, há um momento em que Bohrer é obrigado a assumir uma atitude à qual não se pode deixar de chamar ética, e é obrigado a dizer que a arte, afinal, tem uma função, qualificada de «subversiva»⁹⁰ e a que só não se pode chamar “crítica” devido à má fama que este termo

⁸⁹ K. H. Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*, p. 186.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 187.

ganhou, aos olhos de Bohrer e de outros. Estão sem dúvida aqui em jogo, como diriam os analíticos, dois “usos” dos termos “ética” e “utilidade”. Na sua crítica salutarmente feroz da “desdiferenciação” popular do estético, forma mais visível, hoje em dia, da abolição da “fronteira do estético”, que se traduz numa “esteticização” à *outrance* do quotidiano e do ambiente, Bohrer ataca sobretudo o hedonismo da cultura da esteticização generalizada, que retiraria ao verdadeiro estético (como ele é entendido por Bohrer nas análises descritas na primeira parte deste trabalho) todo o seu potencial de “perigo”. Já aqui é de notar que a crítica kierkegaardiana da atitude estética, feita a partir da atitude ética, se baseava essencialmente no argumento do vazio que encerra a dinâmica do hedonismo. Que agora seja o defensor do estético, Bohrer, a criticar o hedonismo, é, pelo menos, um sinal de que os tempos actuais são mais complexos que os de Kierkegaard. Ora, se a esteticização vulgar retira ao estético a sua “subversividade” e acutilância, isto significa que, afinal, segundo “uso” do termo utilidade, ele sempre *serve* para alguma coisa. A sua função consiste, escreve Bohrer, em «desorientar»⁹¹, ou seja na «subversão da validade dos conceitos normativos» de certos “discursos”, ou bem no «desmascaramento semântico (*semantische Entlarvung*) de uma certa linguagem simbólica oficial»⁹². Resta saber, tal é a questão, se aquilo a que se poderia chamar *o momento socrático do ético e da ética*, que consiste muito exactamente num abalar de certezas e num “desorientar”, não poderia ser definido nos mesmos termos que Bohrer aqui utiliza para definir a função do estético. Portanto, a um

⁹¹ *Irritieren*, termo enganador que não significa, na maior parte dos usos, “irritar”, como nas línguas latinas, mas “desorientar”.

⁹² *Ibidem*, 189.

determinado nível, o estético tem implicações fora do seu campo, e não vejo outra qualificação a dar a estas implicações senão a de éticas, visto que elas dizem respeito à forma que damos às nossas vidas. Isto significa que também em Bohrer há uma ética da estética e que o lugar dessa ética, tal como na crítica do mundo dos “sinais” em Böhme, passa pela semântica e passa por ela da mesma forma. Ou seja: a capacidade, ou, como diria Kant, a faculdade, de desestabilizar “linguagens simbólicas oficiais”, como diz Bohrer, não é diferente da capacidade estética de sentir *fora* dos percursos pré-marcados e comandados pela pragmática dos “sinais”.

II. Comunicação e cultura

A comunicação e a estranheza do mundo

1. Diagnósticos da estranheza

Salta à vista a insistência, nos discursos da modernidade tardia, do tema da comunicação. O discurso em torno da “sociedade da comunicação” evoca um estado de facto e remete para um ideal social. Dir-se-á, não sem razão, que a causa mais banalmente material desta insistência está no surgimento de novos meios técnicos de comunicação. Todavia, a insistência na questão da comunicação, mesmo se foi catalizada pela descoberta de novos meios, também é um sintoma de que a comunicação entre os seres humanos se tornou problemática nas suas motivações e nos seus fins. Existe o sentimento de que a proliferação das comunicações, dos meios e dos actos de comunicação, permitida em larga escala pelos novas técnicas de comunicar, contrasta com uma incomunicação humana que não tem directamente a ver com a materialidade desses meios, mas, antes de mais, com a especificidade da cultura e do sujeito modernos.

Já Hegel, em seu tempo, retirava de uma análise formal do “eu” moderno no elemento da livre vontade, ou seja, no constante vai e vem entre a abertura indefinida das suas possibilidades sempre em aberto (*Unbestimmtheit*)

e a decisão de cada presente (*Bestimmtheit*), a qual, marcando a finitude, vai limitar terrivelmente essa abertura, a conclusão de que «o eu é solidão e absoluta negação»¹. Num artigo sobre a “Crise da cultura”, escrito em meados do século passado, Hannah Arendt vai precisar e concretizar esta “solidão” ao caracterizar o “homem da sociedade de massa” – a forma social que, para a autora, constitui a fase da “Idade Moderna” (*modern age*) em que nos encontramos. O “*mass man*” tem como traços característicos, escreve Arendt, «o seu abandono (*loneliness*) – e o abandono não é nem isolamento (*isolation*) nem solidão (*solitude*) – independente da sua capacidade de adaptação; a sua excitabilidade e falta de critérios; a sua capacidade de consumo, acompanhada da sua incapacidade de julgar; e, sobretudo, o seu egocentrismo e a sua fatal alienação do mundo (*fateful alienation from the world*), a qual, desde Rousseau, é confundida com uma alienação de si»².

A insistência na comunicação pode ser considerada um sintoma desta *loneliness* na qual Arendt vê a *Stimmung*, a disposição afectiva dominante do homem moderno. Insiste-se na comunicação, como se ela fosse uma terapia para a *loneliness*, e esta um simples défice de comunicações. Uma tal insistência transporta consigo amiúde a ideia de que a simples facilidade técnica e material de comunicar a grandes distâncias, a supressão destas distâncias pelos meios de comunicação modernos, a multiplicação das transmissões de informação, atenuariam esse sentimento penoso – confundindo, assim, aquilo que Arendt

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, ed. Moldenhauer/Michel, Vol. 7, Frankfurt, 1986, p. 54.

² Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Nova Iorque, Penguin Books, 1977, p. 199.

tem o cuidado de bem distinguir nesta passagem: a *loneliness* não é um simples “isolamento” físico, nem a ausência material de comunicação do sujeito com outrem, ou seja, não é “solidão” no sentido próprio deste termo.

Assim, quando Hegel caracteriza como *Einsamkeit* a situação do “eu” moderno entre o infinito de todos os possíveis e a finitude da decisão singular, não está apenas a referir-se a uma solidão que seria privação na esfera das relações com outrem, mas à falta de uma orientação para o agir na ordem do mundo. A comunicação entre os homens não é apenas uma relação de dois pólos, emissor e receptor; ela deve ser compreendida no âmbito mais lato de uma experiência do mundo, podendo ser afectada por aquilo a que Hegel chama “estranheza do mundo” (*Fremdheit der Welt*). A motivação e o fim da actividade do *Geist*, do “espírito”, conceito hegeliano que François Châtelet actualiza traduzindo-o simplesmente por *cultura*, é a erradicação-superação da “estranheza do mundo”. «Da mesma maneira que Adão diz a Eva: tu és carne da minha carne, o espírito diz: isto é espírito do meu espírito, e a estranheza (*Fremdheit*) desaparece. (...) O quadro multicolor do mundo está diante de mim: eu estou diante dele e suprimo (*hebe... auf*) a oposição nesta relação, faço meu este conteúdo. Ego está em casa no mundo (*Ich ist in der Welt zu Hause*) quando o conhece (*wenn es sie kennt*), ou, ainda mais, quando o compreendeu (*wenn es sie begriffen hat*)»³.

O sujeito moderno não se sente “em casa no mundo”. Hannah Arendt diz isto num tom ainda mais dramático ao falar de uma “alienação do mundo”, *Weltentfremdung*⁴

³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 47.

⁴ Sobre a génese e as causas desta “alienação do mundo” ver H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munique, 1981 (2ª ed.), pp. 244-270. A versão inglesa desta obra, redigida, como a alemã, pela autora, tem por título *The Human Condition*.

na Idade Moderna, que estaria na origem da *loneliness*. A insistência do discurso moderno no tema da comunicação é, pelo menos, um sintoma deste mal-estar-no-mundo. Em todo o caso as propostas terapêuticas da “crise da cultura” formuladas pelo último Husserl e por Merleau-Ponty passam por uma elucidação do “mundo da vida” e apresentam-se, ao mesmo tempo, como teorias e terapias da comunicação. Não é por acaso que o paradigma merleau-pontyano da relação ao mundo é, na letra e no conceito, o de uma *communication avec le monde*.

Mais perto de nós a “estranheza do mundo” é desdramatizada, como seria de esperar, na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann. De um ponto de vista sistémico o estranho é, sem dúvida, um objecto altamente interessante. Luhmann vai ao ponto de declarar que a diferença familiar/estranho é a diferença primordial, a matriz de todas as diferenças que contam – incluindo as axiologias da moral, da lógica ou da metafísica. Apesar disso, na modernidade seria apenas um caso para gerir, para reduzir a “problemas de organização”. A estranheza do mundo cedeu o lugar à de uma sociedade que, agitada por uma incontrollável “retórica da angústia”, tornada possível e potenciada pela comunicação de massa, pela explosão das comunicações, se teria tornado estranha aos seus próprios olhos.

2. Terapias fenomenológicas (Husserl e Merleau-Ponty)

A fenomenologia – mais propriamente nas figuras da fenomenologia do último Husserl e, em seguida, de Merleau-Ponty – pode ser entendida como a tentativa teórica de recuperar ou compensar a “alienação do mundo”, a *Weltentfremdung* de que fala Arendt, e, ao mesmo tempo, de garantir a possibilidade de uma comunicação verdadei-

ra com outrem, ou seja, uma comunicação mediada pelo mundo, no âmbito da relação ao mundo.

Na fenomenologia do último Husserl, o conceito de *Lebenswelt*, de mundo da vida, é justamente introduzido para resolver um duplo problema de estranheza do mundo e de comunicação sobre o mundo. Tratava-se, para o Husserl da *Krisis*, de fazer face ao problema colocado pela ciência moderna no seu uso puramente instrumental, “técnico”, de operadores matemáticos, aplicados pela física pós-galileana quase automaticamente, à margem de qualquer “preenchimento” (*Erfüllung*) com “intuições” de conteúdos do mundo. A *tecnicização* do pensamento científico seria, portanto, um dos principais factores da estranheza do mundo na modernidade, colocando, ao mesmo tempo, um problema de comunicação entre o mundo da ciência e o mundo da experiência quotidiana. A “crise” assim aberta no coração da ciência corria o risco, a seus olhos, de alastrar à totalidade da cultura da “humanidade europeia”. Até porque, para Husserl, a “idealidade”, o *eidos* grego, faz a ponte entre a matemática e a ética, entre a teoria e uma *práxis* quotidiana guiada por uma consciência de absoluta responsabilidade. Neste contexto, o *mundo da vida*, definido como mundo do “óbvio”, da *Selbstverständlichkeit*, da familiaridade e da confiança, *Vertrautheit*, permitia resolver o duplo problema da opacidade de um mundo que, na descrição da ciência aparece como que coberto de um “manto de ideias”, *Ideenkleid*, e da comunicação com o não cientista que vive no mundo da vida. A terapia fenomenológica da crise consistirá no enraizamento das operações do pensamento científico na *Lebenswelt*, o que significa o preenchimento intuitivo dessas operações. O mundo não seria estranho *per se*; a sua intransparência seria apenas virtual, decorreria tão-só de um mau uso, de um uso tecnicista e

puramente processual de operadores ou conceitos, que, na sua referência às “idealidades”, nunca são postos em causa por Husserl, que os considera indispensáveis para a compreensão do mundo. Husserl daria razão à máxima de Hegel (abstracção feita da distância entre o saber intuitivo da fenomenologia husserliana e o saber mediado pelo conceito hegeliano): o conhecimento e a compreensão do mundo fazem desvanecer a estranheza.

Resta saber se a *Lebenswelt* pode ser entendida como um mundo comum que permita a comunicação entre *ego* e *alter*, em particular quando são oriundos de mundos culturais muito distantes e estranhos entre si. Formulando a pergunta por outras palavras: resta saber se o *case study* da *Krisis* é generalizável ao ponto de gerar uma teoria fenomenológica da comunicação. Por outro lado, ao nível de uma filosofia da cultura, a questão que se põe é de saber se a compreensão científica do mundo é suficiente para obliterar a *Weltentfremdung* que, segundo Arendt, caracterizaria a cultura da modernidade.

A fenomenologia de Merleau-Ponty retém a ideia da *Lebenswelt* como experiência original do mundo na qual se enraízam todos os significados possíveis de qualquer existência singular, mas rejeita a função de mundo objectivo comum, por referência ao qual se dissiparia toda a estranheza do mundo e se operaria toda a comunicação digna desse nome, que seria transmissão de informações exactas, de conhecimentos duplamente seguros: simultaneamente “científicos” e *lebensweltlich* evidentes. Para Merleau-Ponty, a experiência original, ao nível do simples sentir, já é demasiado polissémica e complexa, além de eminentemente auto-referencial (todas as significações que nela se formam são “*pour nous*”) e normativa, para que nela se possam formar significações “objectivas”, idênticas para todos os sujeitos que habitam corporalmente o mundo.

«Le pur *quale* ne nous serait donné que si le monde était un spectacle et le corps propre un mécanisme dont un esprit impartial prendrait connaissance. Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa *signification pour nous*, pour cette masse pesante qui est notre corps (...). Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarnée et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou devenir l'image de tout un segment de vie»⁵

A maneira de conferir uma unidade a uma experiência de tal modo plural e fugaz é de conceber a relação ao mundo, enquanto mundo *da vida*, como *comunicação* com o mundo: «Le sentir», prossegue Merleau-Ponty, «est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie»⁶.

É, portanto, um conceito de “comunicação” que serve para elucidar a relação com o mundo, sendo, inversamente, a “comunicação com o mundo” no âmbito da percepção o paradigma de uma comunicação conseguida, que será, em seguida, aplicado na análise da comunicação intersubjectiva ou intercultural. O que caracteriza este conceito de comunicação é um certo carácter pragmático ou funcional indiciado pelo epíteto de “vital”. As significações que se constituem numa tal comunicação transcendem a pura identidade intencional do *quale*, são “valores vitais” que se constituem por referência às exigências ou necessidades do corpo, ou que, num registo freudiano mais complexo, evocado na citação do autor, podem transfor-

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 64.

⁶ *Ibidem*. Sublinhado por nós.

mar um simples objecto no “*imago* de um segmento de vida”. A significação aqui em causa não é pura identidade de um conteúdo, identidade da identidade, mas a identidade de uma diferença, ou seja, a identificação numa qualidade do mundo dessa *outra coisa* que é a potencialidade do corpo. No âmbito da comunicação com o mundo, as qualidades sensíveis significam primordialmente potencialidades do corpo. É graças à negatividade do corpo, à “intencionalidade corporal”, que a positividade das coisas ganha um contorno e um sentido.

A “comunicação com o mundo” não é um tomar conhecimento, uma contemplação ou representação, mas uma interacção, um processo de solicitações e respostas complementares:

«Le déroulement des données sensibles sous notre regard ou sous nos mains est comme un langage qui s’enseignerait lui-même, où la signification serait sécrétée par la structure même des signes, et c’est pourquoi l’on peut dire à la lettre que nos sens interrogent les choses et qu’elles leur répondent»⁷

Este “diálogo” com o mundo erradica a estranheza deste e permite a Merleau-Ponty conferir à comunicação com ele o sentido de uma “comunhão”: «toute perception est une *communication* ou une *communion*, la reprise ou l’achèvement par nous d’une intention étrangère ou inversement l’accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses»⁸.

A comunicação como “comunhão” não é nem representação, nem transmissão de dados através de um canal,

⁷ *Ibidem*, p. 368-9.

⁸ *Ibidem*, p. 370.

nem tão-pouco uma fusão ou coincidência das partes, mas a realização de um terceiro, de uma obra comum, numa relação de dependências cruzadas. A descoberta das suas potencialidades ou faculdades é, para o sujeito encarnado, ao mesmo tempo, descoberta das possibilidades do mundo. Deste modo, a auto-constituição do sujeito, o facto de nós “comunicarmos com nós próprios”, passa pela comunicação com o mundo: «c’est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes»⁹. Inversamente, já num registo antropológico ou onto-teológico, encontramos em Merleau-Ponty a ideia recorrente de que também o mundo, por estar “inacabado”, precisa do sujeito humano¹⁰.

Este conceito de comunicação não é o da moderna teoria do transporte de dados ou informações, entre um emissor e um receptor, através de um canal; trata-se antes da participação num *comum*, e daí a evocação do sentido original de comunicação como *comunhão*. Em fenomenologia, o absolutamente comum que é, simultaneamente, universal e singular chama-se mundo. Dito isto, em fenomenologia, há várias maneiras de conceber a relação com o “mundo comum”, de pensar a participação no comum ou “comunicação”. À estratégia, por assim dizer, platónica de Husserl, de pensar o mundo comum como origem de todas as evidências, identidade de conteúdos indubitáveis, *a priori* da constituição de “objectividade”,

⁹ *Ibidem*, p. 485.

¹⁰ «Dieu a besoin de l’histoire humaine; comme dit Malebranche le monde est inachevé». IDEM, *Le primat de la perception*, Paris, Verdier, 1996 (orig. 1947), p. 72. Cf., também, IDEM, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966 (1^a ed. 1948), p. 330: «La foi, dépouillée de ses illusions, n’est-elle pas cela même, ce mouvement par lequel, nous joignant aux autres et joignant notre présent à notre passé, nous faisons en sorte que tout ait un sens, nous achevons en une parole précise le discours confus du monde?».

opõe-se a via por assim dizer hegeliana de Merleau-Ponty de pensar a origem como *telos*, ou seja, pensar que a efectuação do comum, o fim da comunicação, não é simples transparência e ainda está por vir, visto que o mundo ainda está carente do seu “acabamento” e que a comunicação com o mundo, a participação no comum, é uma realização de potencialidades.

Desta concepção da comunicação como “comunicação com o mundo” resultam importantes consequências para as questões aqui tratadas, a da comunicação e a da estranheza do mundo. No que concerne à primeira, é de sublinhar o carácter processual da comunicação com o mundo, que faz da comunicação efectiva a realização de sucessivas potencialidades e aproxima a fenomenologia merleau-pontyana de uma teoria sistémica da comunicação. Merleau-Ponty sublinha, sem dúvida, a unidade numérica, ontológica e “carnal” do mundo, no qual o “corpo fenomenal” está inalienavelmente enraizado. Ao mesmo tempo, a comunicação efectiva e concreta é uma sucessão de actos, de realizações de potencialidades, de acontecimentos internos ao “sistema” (o termo é de Merleau-Ponty) mundo-sujeito (que corresponde à diferença luhmanniana *Umwelt-System*). Aproximamo-nos, assim, da perspectiva em que os *acontecimentos* da comunicação estão dependentes de vários factores (de mim e do mundo, aos quais se juntam os outros na comunicação intersubjectiva), em que para esses acontecimentos se procuram *motivações* e em que se observa uma maior ou menor *probabilidade* ou *improbabilidade* de acontecerem. A diferença em relação a uma teoria da comunicação como a de Luhmann é que, no caso deste, tais acontecimentos são vistos numa óptica da pura contingência, enquanto que a ontologia merleau-pontyana não dispensa um movimento de fundo na comunicação com o mundo, no caminho para o “acabamen-

to” do processo comunicativo, direccionado para um “*achèvement du monde*”. E este movimento, tal é, talvez, a diferença maior, não é guiado por um simples princípio de economia, como é o caso da “redução de complexidade” que guia os processos na sistémica luhmanniana.

No que concerne à questão da estranheza do mundo, podemos dizer que a “comunicação com o mundo”, a começar no primeiro momento do “*être-au-monde*”, na simples elementaridade do sentir, mas também, finalmente, em todos os momentos do sentir, garante a erradicação mais radical dessa estranheza. A confiança ilimitada no mundo que se manifesta na fenomenologia da “comunhão” com o mundo de Merleau-Ponty contrasta singularmente com o “gnosticismo” que, segundo Hans Jonas, se revelaria na hermenêutica heideggeriana do *Dasein*, em particular no famoso predicado da *Verfallenheit*¹¹. A fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty chega a uma conclusão oposta à da filosofia da cultura e da modernidade de Hannah Arendt, ou seja, afirma, no fundo, a impossibilidade da “alienação do mundo”. Assim, tal como Hegel via no *Geist* o remédio infalível para a *Fremdheit der Welt*, Merleau-Ponty chega ao mesmo fim através de uma “comunicação com o mundo” que começa no sentir e se prolonga nas manifestações superiores da cultura.

Acontece, porém, que, como todas as terapias radicais, a comunicação com o mundo apresenta efeitos secundários problemáticos. O primeiro é uma certa hipertrofia semântica, uma enorme multiplicação de novas significações, uma plurivocidade e ambiguidade da experi-

¹¹ Traduzido nas versões francesas de Heidegger pelo termo de “chute” – que serve de título, não por acaso, a um romance de Albert Camus – e que tem um duplo significado, o significado concreto de queda e o significado bíblico de pecado.

ência resultantes do processo aberto, plural e virtualmente interminável da comunicação com o mundo. Tal como a comunicação mediática analisada por Luhmann, a comunicação com o mundo na análise fenomenológica de Merleau-Ponty não tem fim à vista. O “acabamento” do mundo ou é uma simples ideia reguladora ou apresenta uma infinidade de formas. É como se a subjectividade pagasse com hipertrofia semântica a erradicação da estranheza do mundo.

No que concerne à teoria da comunicação, o principal efeito secundário da comunicação com o mundo é que ela parece deslocar o problema da estranheza e da incomunicação para a comunicação com outrem. Ontologicamente singular, o mundo apresenta muitas faces a cada sujeito, e entre ele e cada sujeito “tecem-se” “relações singulares” irredutíveis a um mundo objectivo de conteúdos comuns partilhado por todos. Este perspectivismo radical tenderia, sem dúvida, a dificultar ou mesmo impossibilitar a comunicação com outrem, a fechar o sujeito no solipsismo da única comunicação autêntica ao seu alcance que é a que ele pode ter com o mundo, através do sentir. Existe «uma verdade permanente do solipsismo», «há um solipsismo vivido que não é ultrapassável»¹². Tal seria o preço a pagar por uma comunicação com um mundo que se apresentaria absolutamente familiar e não estranho. A haver estranheza, ela viria do outro e não do mundo. Acontece, porém, que a teoria merleau-pontyana da intersubjectividade, que é igualmente uma teoria da comunicação e dos media (ela tematiza em profundidade a pintura, a linguagem e, mais sucintamente o cinema), não confirma esta tese, antes indo no sentido de formular uma resposta ao desafio do solipsismo.

¹² IDEM, *Phénoménologie de la perception*, p. 411.

Na *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty aproxima-se da solução do problema com a fórmula segundo a qual “solipsismo e comunicação são duas faces da mesma moeda”. Isto significa que, tal como a comunicação com o mundo, a comunicação com outrem não extingue a identidade do sujeito, a sua singularidade, nem a diferença dos sujeitos, a alteridade do outro da relação; a comunicação nunca é uma simples fusão ou igualização. Por um lado, a estrutura da relação com outrem começa por ser igual à da comunicação com o mundo: tal como a transcendência do mundo, a de outrem indicia relações a algo inesgotável e não objectivável. Em ambos os casos o sujeito tem de responder a uma “intenção outra” e participar numa “obra comum”. Por outro lado, a comunicação com outrem é inserida no âmbito da comunicação fundamental com o mundo; o outro não me afasta da comunicação com o mundo; antes abre, ao contrário, novas perspectivas do mundo, novas possibilidades da “comunicação” com ele, novos horizontes da experiência do mundo¹³. Nesta relação ao mundo ou ao outro, a

¹³ Esta teoria da intersubjectividade e da comunicação com outrem é ilustrada por Merleau-Ponty a partir do estudo de vários media, em particular na perspectiva da teoria da arte. A pintura, o medium mais antigo, mais original e mais corpóreo, é, sem dúvida, aquele que melhor ilustra as teses do fenomenólogo francês, visto que permite mostrar, logo ao nível da percepção, a imbricação da comunicação entre o corpo-sujeito e o mundo sensível com a comunicação com outrem. O estudo da linguagem, aprofundado pelo autor, nos anos 50, a partir da recepção de Saussure, mostra um medium que já aponta para o perigo de um nominalismo imanente, por assim dizer, mediológico. Isto porque a linguagem faz prova de uma capacidade de auto-referência que tende a emancipá-la do sensível, a fechar os participantes no uso da linguagem num “universo” distinto do mundo sensível. O esforço teórico de Merleau-Ponty vai, obviamente, no sentido inverso de “enraizar” o universo da linguagem no mundo sensível onde se movimenta o corpo. Sobre esta questão ver, sobretudo, IDEM, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 40-47 e 63.

“transcendência” destes, ou seja, o seu inesgotável desconhecido, não é interpretada em termos de estranheza, ou seja, de ameaça do próprio “solo” da *Lebenswelt*, mas de abertura do “horizonte” do mundo, de possibilidades ainda não experienciadas no âmbito da tarefa de *achever le monde*. Ao potenciar a comunicação com o mundo, a comunicação com outrem prossegue esta tarefa.

3. História dos media e economia da estranheza (Luhmann)

Na fenomenologia de Merleau-Ponty a atitude fenomenológica reassume uma confiança fundamental no mundo que caracteriza a atitude natural, e que contrasta singularmente com a temática da “estranheza do mundo”, que através de conceitos como *Weltentfremdung*, “alienação do mundo”, ou “inautenticidade” da relação ao mundo do homem moderno na sua “quotidianidade”, marca os mais importantes filosofemas da modernidade do século XX. Mais que uma terapia da estranheza do mundo, a fenomenologia merleau-pontyana da comunicação com o mundo tende a ser a sua eficaz profilaxia. A estética merleau-pontyana da pintura moderna, em particular, mostra o seu convencimento de que a modernidade é capaz de reatar com uma comunicação autêntica com o mundo.

Para a questão aqui tratada, a comunicação e o mundo, convém notar que Merleau-Ponty parte do importante conceito husserliano da *Lebenswelt*. E, tal como para Husserl, trata-se, para Merleau-Ponty, de encontrar uma solução para um problema de comunicação. Do ponto de vista de uma fenomenologia, tanto o sentido global da experiência da comunicação, como a *motivação* de cada acto comunicacional passam pela clarificação de uma relação ao mundo. Dentro deste âmbito, o conceito de

Lebenswelt pode ser utilizado de modos diferentes. Para Husserl, a “crise” diagnosticada nas ciências europeias, e, de um modo mais geral, na cultura europeia, é, como já explicámos, devida a um *medium* de comunicação, ou, mais exactamente, à intransparência, motivada por um uso puramente “técnico” do *medium* da linguagem simbólica da ciência. A terapia que Husserl propõe para a crise passa pela correcção dessa intransparência ou tecnicização através do recurso a *Anschauungen* em princípio sempre disponíveis na *Lebenswelt*. O pressuposto desta terapia é um mundo comum, “em si”, “objectivo” e igual para todos os participantes na comunicação, que fale uma linguagem unívoca dada na intuição. A motivação da comunicação é o conhecimento científico, o simples alargamento extensivo desse conhecimento. A eventual estranheza só pode ser devida à parte do mundo ainda não conhecida, e erradica-se, por conseguinte, através da simples aquisição de novos conhecimentos objectivos do mundo objectivo.

Acontece, porém, que, com a criação do conceito de *Lebenswelt*, Husserl cria uma criatura que vai escapar ao seu criador. Se a *Lebenswelt* é, como o nome indica, um mundo *da vida*, isto significa que as unidades de significação que se constituem num tal mundo estão dependentes dos valores da subjectividade, ou, como diria Luhmann, da auto-referência da consciência constituinte ou do “sistema” consciência. Por conseguinte, o sentido do mundo ou das coisas do mundo não pode ser reduzido a puras identidades de conteúdos patentes em *Anschauungen*. É assim que Merleau-Ponty vai dar ao mundo da vida uma espessura semântica e uma expressividade que incluem a totalidade da experiência do sujeito – assumindo os riscos do perspectivismo radical, da singularização da experiência, da incomunicabilidade entre perspectivas, mas também de uma certa inflação

semântica – a motivação da comunicação com o mundo ou com outrem é a criação de novos sentidos, na tentativa de finalizar um “mundo inacabado”.

O problema da *Lebenswelt* pode ser formulado a partir dos dois elementos fundamentais da sua estrutura, o “solo” e o “horizonte”, e diz respeito à tensão entre estes dois elementos. O que é exactamente transcender o “horizonte”? Será que a abertura de novos horizontes é apenas um alargamento do solo ou põe em causa a sua solidez como fundamento? É a partir destas questões que podem ser situados os autores que, a seguir a Husserl, pensaram o mundo da vida. Para Husserl o alargamento dos horizontes não punha em causa a função de solo da *Lebenswelt*; a sua teoria das “tipologias” (*Typik*) e a univocidade (semântica) dos conteúdos passíveis de ser dados em *Anschauung* garantiam que cada alargamento de horizonte apenas desse acesso a “variações” do já conhecido. A tarefa da ciência era, sem dúvida, “infinita”, mas a novidade das suas descobertas nunca encerraria uma alteridade radical.

Nos autores que retomam o conceito a seguir a Husserl, a tensão entre solo e horizonte tende para a ruptura – ao ponto de Luhmann, que representa por assim dizer o extremo da evolução, ver nas duas “metáforas” com que Husserl caracteriza a *Lebenswelt* uma verdadeira “contradição”¹⁴.

Mas antes de se chegar a esta proclamação sistémica de “contradição”, há várias maneiras de conceber a tensão entre solo e horizonte. A fenomenologia de Merleau-Ponty leva ao extremo esta tensão, evitando a ruptura. Uma

¹⁴ Niklas Luhmann, “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 72, 1986, p.177.

confiança inabalável no solo, filosoficamente justificada numa ontologia do corpo e da “carne”, suporta todas as tensões inerentes a um transcender de horizontes que não é apenas um alargamento da extensão da informação sobre um mundo “em si”, uma simples variação eidética ou tipológica, mas uma verdadeira transmutação ou revolução semântica. É neste contexto que o conceito de comunicação ganha a sua importância. É a “comunicação” com o mundo ou com outrem que garante o alargamento qualitativo e ilimitado dos horizontes semânticos e a preservação da unidade ontológica do mundo, da função de solo da *Lebenswelt*. A comunicação, tal é o seu paradoxo, exige um mundo comum mas que não pode ser o mesmo para todos os participantes – se o fosse não haveria nada a comunicar. Dito de outra maneira: a comunicação opera a ligação do um e do múltiplo, da unidade ontológica do mundo e da multiplicidade ou do “excesso” do seu sentido¹⁵. A função e a motivação original dos actos de comunicação, na fenomenologia da comunicação de Merleau-Ponty, residem na produção de alteridade semântica, de “excedentes” de sentido. No âmbito da linguagem falada ou escrita, por exemplo, a comunicação autêntica reside no “uso criativo” deste medium – criação de novos sentidos – e não na sua simples utilização “empírica” para transmitir banais informações sobre conteúdos objectivados¹⁶.

¹⁵ O conceito de “excesso” ou “excedente”, *Überschuß*, é utilizado por Luhmann na sua descrição do “fenómeno do sentido”: «Das Phänomen vom Sinn erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns» – «O fenómeno do sentido surge na forma de um excedente de remissões para mais possibilidades de vivências e acções», IDEM, *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, p. 93.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 56.

É de notar que a ontologia de Merleau-Ponty, ao garantir a função de solo da *Lebenswelt*, permite que esta alteridade seja fascinante, ou, pelo menos, que ela não seja vivida, abstracção feita de casos patológicos (também tratados por Merleau-Ponty), como inquietante estranheza. A versão oposta, simétrica, da visão merleau-pontyana feliz da alteridade radical do sentido do mundo encontramos-na na recepção do conceito de mundo da vida feita por Hans Blumenberg. Em Blumenberg, na ausência de uma ontologia como a de Merleau-Ponty, a tensão entre solo e horizonte atinge o ponto de ruptura. Há alargamentos de horizonte de tal modo ousados que levam à destruição das estruturas de confiança no mundo, ou seja, à erosão total do “solo” que se tinha formado na *Lebenswelt*. Blumenberg apenas retém do conceito husserliano a definição do mundo da vida como “mundo do óbvio e da familiaridade”. A alteridade radical deixa de ser fascinante, como em Merleau-Ponty, para passar a ser estranha e inquietante. A estranheza do mundo enquanto ruptura profunda da sua familiaridade torna-se uma ameaça permanente da *Lebenswelt*. Além disso, para Blumenberg, a “crise” de sentido da “humanidade europeia” não está circunscrita à simples má utilização de um medium (emprego tecnicista da conceptualidade matemática no pensamento da física moderna pós-galileana) mas é mais geral, visto que decorre de uma estrutura dramatológica profunda da relação ao mundo: A *Lebenswelt* não é um conjunto de “tipos” ou conteúdos do mundo, nem sequer é um mundo particular existente algures, mas por assim dizer a estrutura imunitária simbólica com que cada cultura, e cada consciência, faz face à “ameaça original” da realidade, à inalienável estranheza do mundo¹⁷.

¹⁷ Sobre a problematização da *Lebenswelt* enquanto sistema imunitário de confiança e mundo do óbvio, em Blumenberg, ver o nosso estudo, “O mundo da vida e a generalização da crise”, neste volume, pp. 303-333.

A questão da *Lebenswelt*, a tensão entre solo e horizonte, pode, pois, ser equacionada de dois modos simétricos, que têm em comum a supressão de uma privação. No âmbito da ontologia de Merleau-Ponty, sendo o solo indubitável, a comunicação com o mundo é uma exploração de alteridades fascinantes; a comunicação com outrem, por mais estranho que seja esse outrem, promove a abertura de novos horizontes semânticos, de novas possibilidades do mundo humano. A comunicação responde a um infinito vazio de sentido, preenchido pelas potencialidades semânticas não menos ilimitadas do homem, definido como «potência irracional que cria significações e que as comunica»¹⁸. Já para Blumenberg, o transcender radical dos horizontes pode provocar o desabamento do solo, ou seja, a perda da familiaridade do mundo da vida. A comunicação com o mundo nem sempre é feliz; ela passa mesmo, aos olhos de Blumenberg, por episódios dramáticos. Os *case studies* que servem de base à sua filosofia da cultura são, justamente, as épocas de transição e de crise, tais como a passagem da Idade Média para a Moderna (*Neuzeit*). A alteridade surgida no mundo da vida ganha, então, foros de ameaça. A motivação para uma verdadeira comunicação está mais na construção de uma nova estrutura de imunidade, na recuperação de uma familiaridade perdida, do que na exploração de alteridades fascinantes.

No mesmo ano em que Blumenberg dedicou grande parte de um livro à questão da *Lebenswelt*, em 1986¹⁹, Luhmann publicou um importante artigo sobre a mesma questão. Como Blumenberg, também Niklas Luhmann não

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 221.

¹⁹ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

acredita que o mundo da vida seja simplesmente um “solo” inabalável de obviedade e familiaridade. Como Merleau-Ponty, também Luhmann não acredita que o mundo da vida seja um simples mundo comum “objectivo”, *a priori* de uma comunicação consensual. Todavia, relativamente a Merleau-Ponty, assistimos em Luhmann, na questão da *Lebenswelt*, a uma assinalável inversão do princípio semântico que encontramos no fenomenólogo francês. Isto é, o motor da relação ao mundo não é um princípio de proliferação do sentido, um princípio de autêntica luxúria semântica, mas, ao contrário, um princípio de *economia*, um imperativo de “redução da complexidade”. O problema do sentido já é, para Luhmann, que ele tende para o excesso, que ele é “excesso” (*Überschuß*), como escreve na descrição que dá do «fenómeno do sentido»²⁰. A “comunicação”, por conseguinte, só poderá ser o inverso da proliferação, deverá consistir num esforço para conter, limitar e canalizar o excesso para o qual o sentido, logo ao nível do contacto imediato com o mundo, na percepção, tende naturalmente. Tal será, em particular, a função dos “media simbólicos generalizados de comunicação”.

Mas regressemos à comparação com Blumenberg. Como este, Luhmann trabalha o conceito de familiaridade e não acredita que o mundo da vida possa ser concebido como um simples “solo” do familiar e do óbvio. O que o leva a pensar isto não é uma análise histórico-fenomenológica, como em Blumenberg, mas um postulado da teoria dos sistemas, segundo o qual no início – e, neste caso concreto, na origem das culturas humanas – está uma *diferença* e não uma identidade ontológica. A familiaridade é apenas um lado da diferença familiar/

²⁰ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 93. Cf. acima a nota 15 do presente texto.

estranho, que seria a matriz de todas as diferenças que contam.

«A diferença primordial familiar/estranho (*vertraut/unvertraut*), imanente ao mundo da vida, é, e será sempre, a mais antiga e a mais primitiva, visto que estará sempre condensada nas diferenças ulteriormente introduzidas. A teologia, a metafísica, a lógica e os códigos tecnicamente mais sofisticados dos sistemas funcionais modernos – como por exemplo o código político governo/oposição – vêm por acréscimo»²¹

A teoria sistémica luhmanniana chega, pois, à mesma conclusão que a análise fenomenológica de Blumenberg (e que, implicitamente, já estava pressuposto nas análises de Merleau-Ponty); ou seja, aquilo que o conceito de *Lebenswelt* designa não é nem o conteúdo de um mundo, nem uma reserva de conteúdos mínimos susceptíveis de servirem de a priori à comunicação (mundo comum de Husserl), ou de servirem de último recurso na geração de “consensos” na comunicação (Habermas)²², mas uma diferença entre uma privação e uma plenitude, a diferença entre estranho e familiar. É o jogo desta diferença que vai provocar aquilo que Blumenberg descreve como um

²¹ IDEM, “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, p. 186.

²² Esta concepção da *Lebenswelt*, de Jürgen Habermas, é severamente criticada por Luhmann: «...o mundo da vida é, para ele [Habermas] qualquer coisa como uma fonte inesgotável de consenso. Com o mesmo direito poder-se-ia pensar que se trata de uma fonte não comum de intermináveis diferendos – uma fonte que, em cada abordagem de um tema, conduz à bifurcação entre consenso e diferendo. A partir do conceito de mundo é impossível derivar uma preferência pela positividade sem recorrer a uma interpretação metafísica», *Ibidem*, p. 179.

processo de “construção-destruição-reconstrução” do mundo da vida, concebido como estrutura geradora de familiaridade. Mas Luhmann vai, como seria de esperar, mais longe que Blumenberg, visto que nem sequer se detém num processo cíclico de destruição/construção que acaba por se cristalizar na filosofia da cultura deste último; na perspectiva da teoria dos sistemas a interpretação do mundo da vida é ainda mais minimalista, ele é apenas uma «condensação de familiaridade»²³. Do ponto de vista da evolução, a figura não é a do ciclo – essa figura metafísica por excelência! – mas a da bifurcação recorrente.

A partir daqui, a questão que vai servir de fio condutor à análise de Luhmann, que se apresenta como uma espécie de pequena história dos media, é a de saber como é que as diferentes culturas, no decurso da evolução induzida pela “diferença primordial”, lidam com essa diferença. E a questão à qual ele chega, no fim do seu estudo, será a de saber «como é que na sociedade moderna se lida com a diferença familiar/estranho (*vertraut/unvertraut*)»²⁴. Irá tornar-se claro aqui, mais uma vez, a relação entre a estranheza do mundo e a questão da comunicação.

Luhmann mostra um certo contraste entre a maneira como as sociedades pré-modernas, sociedades do mito, lidavam com a estranheza do mundo e a maneira como a sociedade moderna o faz. Sem entrar aqui nos pormenores das análises do mito feitas por Luhmann, pode-se dizer que as sociedades politeístas lidavam com o estranho exteriorizando-o, excluindo-o e mantendo-o a uma respeitável distância. Para tal marcavam uma linha bem visível de separação imediata entre o familiar e o estranho, que corresponde em grande parte à demarcação bem conheci-

²³ «Kondensation von Vertrautheit», *Ibidem*, p. 183.

²⁴ *Ibidem*, p. 188.

da entre o sagrado e o profano. O mundo da vida era como que uma ilha de familiaridade rodeada de um território de absoluta estranheza.

Nas sociedades modernas assistimos a um processo de integração da estranheza de certo modo oposto ao da sociedade do mito: em vez de se delimitar bem, exteriorizar e excluir o estranho, tenta-se incluí-lo no familiar, diluí-lo e reduzi-lo o mais possível. Esta redução é o motor e a motivação de fundo da comunicação na sociedade moderna. À tendência isolacionista das sociedades pré-modernas opõe-se a proliferação das operações de comunicação – intra-comunitária e inter-comunitária – nas modernas. É deste ponto de vista que Luhmann esboça uma história dos *media*, na qual a utilização da *escrita* aparece como etapa determinante no esforço de redução do estranho. O uso generalizado do *medium* escrita não constitui apenas um contributo para resolver materialmente problemas de comunicação, ao tornar possível uma comunicação à distância no tempo e no espaço, uma comunicação entre ausentes, mas igualmente um contributo para atenuar e diluir a estranheza do mundo. As leituras de textos sobre culturas estranhas ou exóticas distinguem-se fortemente do que seria uma vivência *in loco*. Através da leitura a estranheza é atenuada, o estranho deixa de ser absolutamente estranho, sem se tornar absolutamente familiar. Tem aqui lugar aquilo que em linguagem sistémica Luhmann chama uma “reentry” da diferença num dos seus lados. No caso presente dá-se uma “reentry” da diferença familiar/estranho do lado do familiar. As leituras de tais textos não tornam o estranho simplesmente familiar, apenas familiarizam as diferenças, por outras palavras, introduzem um estranho banalizado e inócuo, diluído, no mundo familiar. O moderno mundo da vida não se constitui como familiaridade absoluta a partir da relação com um absolu-

tamente estranho que estaria para lá de uma linha intransponível. Descrições de culturas exóticas – e mais recentemente imagens, filmes ou viagens turísticas – produzem um não familiar diluído, banal e fragmentado, dentro do familiar, que já não tem o significado do absolutamente estranho, da alteridade absoluta que as culturas do mito mantinham respeitosamente à distância.

Como era de esperar, Luhmann demarca-se de uma visão iluminista da história dos media, que vê na generalização da escrita e na proliferação das comunicações inter-comunitárias e inter-culturais um simples progresso e um bem em si. De um ponto de vista sistémico a resolução de velhos problemas paga-se com o surgimento de novos. «A escrita não resolve apenas problemas de comunicação, ela também produz em quantidades monumentais problemas de comunicação»²⁵.

Que problemas são estes? Há uma primeira ordem de problemas, que Luhmann não evoca neste texto mas que estão bem presentes noutros, que são relativos à produção da verdade no âmbito do medium da escrita, ou seja, à facilidade com que nele surgem, se agudizam e se perpetuam conflitos de interpretações. A escrita obriga a entrar no labirinto das interpretações, num jogo onde os mal-entendidos podem ter consequências cómicas, em certos casos felizes, mas também catastróficas. A escrita facilita a comunicação e faz proliferar os actos de comunicação; acontece, porém, que esta facilidade e este aumento torna mais prováveis os diferendos do que os consensos.

²⁵ «Im Normalfall wird jeder von uns davon ausgehen, daß das, was ihm unvertraut ist, anderer vertraut sein könnte. Das heißt dann zugleich, daß die Schrift Probleme der Kommunikation nicht nur löst, sondern in riesigen Ausmaße auch erzeugt», *Ibidem*, p. 188.

Não é, porém, a conflitualidade o principal problema a que Luhmann se refere a propósito dos efeitos da escrita no âmbito do mundo da vida. Ele começa por referir “problemas de organização”. «A escrita produz (...) a re-entry da diferença familiar/estranho no familiar e os problemas daí resultantes tornam-se problemas de organização»²⁶. Isto significa que o estranho, que deixa de ser absoluto, é agora tratado, e reduzido, em termos de objecto do conhecimento a compreender, eventualmente a utilizar. Os sujeitos de um tal mundo lidam a todo o instante com novos conhecimentos que tentarão integrar nas suas vidas. Isso pode dificultar a tarefa de dar uma “forma” a essas vidas, como prescrevia a ética clássica, mas representa tão só um “problema de organização”, para o qual a “comunicação” fornece os meios. De um ponto de vista iluminista, que Luhmann, neste sentido, não rejeitaria, abstracção feita da pretensão anti-normativista do seu discurso “sociológico”, um tal problema é *apenas* de organização.

Todavia, o principal problema diagnosticado por Luhmann no regime das culturas da escrita, o qual se torna particularmente evidente nas sociedades contemporâneas, é a projecção do absolutamente estranho, indisponível no espaço imediato da *Lebenswelt*, na dimensão temporal do futuro. Com efeito, como «o futuro não pode ser escrito», a escrita – e, por arrastamento, a comunicação – «atinge aqui os seus limites, visto que não está em condições de escrever o futuro»²⁷. O absolutamente estranho, hoje, estaria

²⁶ «Das jeweils Unvertraute ist als vertraut vorhanden, es muß nur über Kommunikation erreicht werden können, und dazu ist man mehr und mehr auf Organisation angewiesen. Die Schrift besorgt so gleichsam das re-entry der Differenz von vertraut/unvertraut in das Vertraute, und die Folgeprobleme werden zu Organisationsproblemen», *Ibidem*, p. 189.

²⁷ *Ibidem*, p. 190.

concentrado no futuro; e seria em certo sentido socialmente mais perigoso do que o estranho primitivo, das culturas do mito, concentrado num determinado lugar do espaço. Havia um *modus vivendi* com o absolutamente estranho espacial, que falta na nossa relação com o absolutamente estranho temporal.

Luhmann admite que a questão do futuro não é um problema totalmente novo da sociedade actual. Sem dúvida que a “contingência do futuro” desde há muito que é alvo de especulação filosófica. As éticas clássicas – aristotelismo, epicurismo, estoicismo – podem mesmo ser consideradas como “receitas” (Luhmann) para fazer face à dimensão temporal da estranheza do mundo, que reside no “futuro contingente”. Apesar disso, a situação actual é nova. O que a caracterizaria é uma *angústia* generalizada, fortemente potenciada por “meios de comunicação de massa” cuja dinâmica é particularmente propícia a uma omnipresente “retórica da angústia”, relativamente à qual, segundo Luhmann, «ainda não foi desenvolvida uma ética» capaz de lhe fazer face eficazmente²⁸. Além disso, ele não admite qualquer possibilidade de reatualizar as éticas clássicas na actual situação²⁹.

Mas, independentemente do carácter contestável desta tese, dois aspectos da tematização luhmanniana da *Stimmung* dominante da época, uma angústia potenciada pela dinâmica de uma retórica que é, ao mesmo tempo, o principal motor dos meios de comunicação de massa, merecem a nossa atenção. O primeiro é o carácter particularmente subjectivista desta angústia, que tem a ver com o carácter paradoxal do sujeito moderno, e que se manifesta no facto de «não podermos responder a alguém

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Trata-se de uma tese que, de um ponto de vista filosófico, merece ser contestada, que constitui, aliás, um verdadeiro desafio para a filosofia prática, mas cuja contestação não podemos aqui desenvolver.

que diz que está angustiado (*er habe Angst*) que esse alguém está enganado (*er irre sich*)»³⁰. Coisa que os moralistas antigos – oh felicidade! – podiam, deviam e pretendiam fazer. A “soberania do sujeito moderno” confere-lhe o direito inalienável de “autenticar” o que ele sente. Assim, cada qual tem o direito absoluto às suas angústias, sem que ninguém o possa desmentir³¹.

Deste primeiro aspecto, o subjectivismo da angústia, decorre um segundo. A estranheza do mundo está agora, por assim dizer, completamente diluída na sociedade, está consubstanciada «numa sociedade do risco, que num sentido difuso produz uma angústia de si própria»³².

Do ponto de vista de Luhmann, a “retórica da angústia” parece ser o Mal dos sistemas. Talvez seja, também, um *punctum caecum* da sua teoria.

³⁰*Ibidem*, p. 190.

³¹ O tratamento mediático da “guerra preventiva”, ou seja, na realidade, ofensiva, de 2003, dos Estados Unidos contra o Iraque fornece um exemplo paradigmático, à escala de um facto político global, do fenómeno da “retórica da angústia” como ele é tematizado por Luhmann. Sabe-se, um ano depois do ataque americano, que o móbil da invasão do Iraque apenas residiu no sentimento de angústia dos principais responsáveis dos governos americano e inglês, e na sua capacidade de contaminar com essa angústia as almas de uma boa parte da opinião pública americana, a única que conta realmente nas decisões dos dirigentes da única super-potência de um mundo unipolar, graças à preciosa ajuda dos meios de comunicação de massa. As cadeias de televisão americanas, e, em Portugal, a esmagadora maioria dos *opinion makers* da imprensa lusa, produziram peças inultrapassáveis de “retórica da angústia”. Por seu turno, os adversários da guerra diabolizaram os dirigentes americanos e os seus ideólogos, recorrendo a uma retórica da angústia de sentido contrário. Numa tal hipertrofia dos sentimentos e das paixões ninguém pode ser desmentido. Todos têm “razão”.

³² *Ibidem*.

O virtual e as virtudes

“Gardons-nous de voir un simple jeu dans une spéculation sur les rapp-orts du possible et du réel. Ce peut être une préparation à bien vivre.”

H. Bergson

“...die Tapferkeit gegen das Meer muß zugleich List sein, da sie es mit dem listi-gen, mit dem unsichersten Element zu tun hat. Diese unendliche Fläche ist absolut weich, denn sie widersteht keinem Drucke, selbst dem Hauch nicht; sie sieht unendlich unschuldig, nach-ge-bend, freundlich und anschmiegend aus, und gerade diese Nachgiebigkeit ist es, die das Meer in das gefahr-vollste und gewaltigste Element verkehrt.”¹

G.W.F. Hegel

¹ «...a bravura face ao mar deve ser igualmente astúcia, visto que se trata do mais astucioso, do mais inseguro e do mais mentiroso elemento. Esta superfície infinita é absolutamente mole, não resiste à menor pressão, nem a um sopro; ela parece ser infinitamente inocente, pronta a ceder, amigável e flexível, mas é justamente esta prontidão a ceder que faz do mar o mais perigoso e violento dos elementos», Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

1. Fascinações e inquietudes

Quando perguntaram a Marcel Proust porque razão se recusava terminantemente a tocar nessa máquina maravilhosa recentemente descoberta, o telefone, que veio praticamente abolir as distâncias e, mais do que qualquer outra invenção, aproximar os homens pela comunicação e, portanto, sem dúvida, prestar um contributo à felicidade, o escritor ficou surpreendido com a pergunta. Isto, porque a razão da recusa era, para ele, absolutamente transparente: “On vous sonne, et vous y allez!” Por outras palavras: “Essa máquina faz de si um criado; eu recuso-me a ser um criado”. Para além da admirável atitude do *grand seigneur* que se recusa a ceder ao espanto religioso do “milagre”, por ser portador de valores que estão muito acima da puerilidade da fascinação perante o novo, a anedota mostra a grande lucidez de Proust, ao compreender imediatamente que uma nova técnica nunca se limita a ser simplesmente “útil”, a dar “novas possibilidades” ao homem, mas exige *sempre* contrapartidas ao nível da sua maneira de viver, de dar forma à sua vida, do relacionamento com os outros. Um aparelho que “faz de mim um escravo”: Com esta hipérbole o autor da *Recherche* assinala uma inquietude que nada tem a ver com a violência destruidora ou o carácter pretensamente diabólico da técnica moderna, mas com uma violência mais subtil, de carácter político, ético e estético, quase invisível, quotidiana, que se disfarça sob o engodo da “utilidade”. Desde Mary Shelley que a ligação da técnica ao diabólico ou ao apocalíptico é expressão de um romantismo que, esteticamente, metafisicamente, teologicamente, só contribui para mitificar e glorificar a técnica, para tentar colocar a técnica moderna no lugar de *Tuché*, a deusa do destino dos homens. A inquietude de Proust, justificada, nada tem a ver com

a da diabolização romântica, injustificada e perigosamente contraproducente².

A reacção proustiana assinala uma sensibilidade estética e ética à questão da tecnicização do mundo, no sentido mais estrito destes dois conceitos, em que o primeiro se refere à relação sensível com o mundo (*aisthesis*) e o segundo à minha relação comigo e com os outros. Essa sensibilidade ainda não é a inquietude profunda e extrema, que está na origem das críticas ecológica e ética (no sentido kantiano) da tecnicização do mundo, sobretudo motivadas pelos episódios mais destruidores da técnica moderna – que são sobretudo a arma nuclear e a poluição da natureza. Não pondo em causa a legitimidade de uma ética da técnica como a de Hans Jonas, que tenta pensar a possibilidade de aplicação do imperativo categórico, concebido por Kant num mundo em que a relação ética se restringia à proximidade do face a face, a um mundo em que a decisão técnica tem consequências extremamente longínquas, devemos confessar que ela conduz a uma atitude defensiva que não discute as formas e os conteúdos da vida tecnicizada e nada diz sobre a motivação da actividade técnica. A sua legitimidade advém, como viu Foucault, desses momentos extremos em que é preciso apelar para o universal da norma ética para salvar um singular³. No entanto, o que está em causa na tecnicização do mundo implicada nas tecnologias da informação, raramente conduz a esses momentos extremos e escapa a uma problematização em termos de ameaça de morte e de tragédia. Uma ética das formas de vida, e não da “forma da acção”, das virtudes, e não da norma, está, pois, mais apta a pensar o processo de tecnicização.

² A abordagem heideggeriana nem sempre está isenta desta armadilha romântica.

³ Michel Foucault, “Inutile de se soulever?”, *Le Monde*, 11-12 de Maio de 1979, in *Dits et Écrits*, Paris, Gallinard, 1994, vol. III, pp. 790-794.

A reacção da sensibilidade proustiana aponta para essa forma de abordagem. Mas para nos colocarmos no ângulo do juízo ético-estético sobre as formas de vida é preciso igualmente “suspender”, para além da inquietude profunda que apela para o universal da ética normativa, a atitude que está no pólo oposto, uma fascinação desmedida, frequentemente justificada *a posteriori* por uma pretendida “utilidade”. Ora, como bem viu o sociólogo Arnold Gehlen as primeiras hipóteses a rejeitar para compreender as *motivações* da tecnicização do mundo vivido são as de natureza funcionalista ou utilitarista – uma tese que recobre a insistência de Heidegger para que não se considere a técnica como um “simples instrumento” ao serviço do homem:

«A *fascinação pelo automatismo* constitui o impulso pré-racional e extra-prático da técnica [...]. Quem observar como psicólogo a atracção que os automóveis exercem sobre a nossa juventude não poderá duvidar que nela estão em jogo interesses mais primitivos do que os racionais e práticos. Quem achar isto pouco verosímil, lembre-se que o fascínio que exerce o automatismo de uma máquina é totalmente independente do seu rendimento: Um tal fascínio possui-lo-ia no mais alto grau um *perpetuum mobile*, cuja única função <Leistung> se esgotaria na reprodução do seu próprio movimento circular. Nenhum dos autores que durante séculos se ocuparam deste problema insolúvel esperou dele o mínimo efeito prático; todos estavam possuídos pela estranha fascinação [Reiz] de uma máquina cujo movimento se move a si próprio, um relógio em que o movimento dos ponteiros dá corda a si próprio»⁴

⁴ Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, 1957, p. 21.

Para actualizar este texto bastaria acrescentar ao automóvel o computador e as redes informáticas. Não é pela sua “utilidade” que o homem se apaixona pela técnica e se deixa fascinar por ela mas, como sempre acontece na paixão, por razões pouco confessáveis e pouco racionais. Sendo assim, a reacção proustiana é “iluminista” no sentido mais literal do termo, no sentido em que suspende a cegueira de um fascínio, que é, essa suspensão, condição da compreensão de um mecanismo. O único problema que ela levanta é a sua unilateralidade e incompletude: Proust reage como sujeito passivo de uma técnica que, literalmente, lhe cai, acusticamente, em cima e só tem em conta a posição do receptor. Haveria a objectar que, no telefone, só este, o que atende, se transforma em “servo”; quem acciona o aparelho ocupa a posição do “senhor”. Por conseguinte, há que proceder a uma análise fenomenológica e motivacional da experiência imediata daquele que está do lado do botão da campainha, na posição da dominação⁵.

Uma pequena fenomenologia do botão, esse elemento, literalmente, central da experiência imediata na técnica moderna, e cujo campo de acção e enraizamento motivacional as “novas tecnologias” não ultrapassaram, mas *alargaram*, foi esboçada no fim dos anos 50 por Hans Blumenberg num artigo sobre a questão da tecnicização do mundo vivido (*Lebenswelt*). Complementando os

⁵ Isto mesmo se, claro está, a suspeita proustiana se vai revelar, *in fine*, plenamente justificada: o princípio de comunicabilidade total inscrito numa tecnologia de rede como o telefone implica uma permutabilidade e reciprocidade absolutas das funções dos sujeitos. Técnica que só pode ser aceite ou rejeitada em bloco, e quem a aceitar passa a fazer parte de uma comunidade em que qualquer um pode dirigir a palavra a qualquer um, com a contrapartida de poder ser, a qualquer momento, incomodado por qualquer um.

pressupostos da reacção de Proust, que reage a partir da posição do utilizador passivo, Blumenberg tenta pôr a nu o complexo motivacional do utilizador activo, que, por *poder* carregar no botão, se crê sujeito e se assume na posição do senhor:

«Der menschliche Funktionsanteil wird homogenisiert und reduziert auf das ideale Minimum des Druckes auf den Knopf. Die Technisierung macht die menschliche Handlung zunehmend unspezifisch. In unserem Zusammenhang ist der phänomenologische Gesichtspunkt entscheidend, wie die Gegebenheiten der unmittelbaren Erfahrung sich darbieten. Im Ideal des “Druckes auf den Knopf” feiert der Entzug der Einsicht (im wörtlichen Sinne des Hineinsehens!) sich selbst: Befehl und Effekt, Order und Produkt, Wille und Werk sind auf die kürzeste Distanz aneinandergerückt, so mühelos gekoppelt wie im heimlichen Ideal aller nachchristlichen Produktivität, dem göttlichen ‘Es werde!’ des Anfangs der Bibel»⁶

Voltaremos à interessante questão, que já fora vista por Hegel num texto sobre a máquina, da ausência de forma, Blumenberg chama-lhe “inespecificidade”, a que a técnica moderna – já a mecânica, mas *a fortiori* a eléctrica, a electrónica e a informática – reduz o agir gestual do

⁶ «A parte humana da função é homogeneizada e sofre uma redução ao mínimo ideal do premir o botão. A tecnicização torna a acção humana cada vez mais inespecífica. No nosso contexto, o ponto de vista fenomenológico sobre a maneira como surgem os dados da experiência imediata é essencial. No ideal do “premir o botão” assiste-se ao triunfo da retirada da intuição (no sentido literal de intuir!): Comando e efeito, ordem e produto, vontade e obra foram aproximados à mais curta distância, foram acoplados com tanta ausência de esforço como no secreto ideal de toda a produtividade post-cristã: o “fiat!” divino do início da Bíblia», Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Estugarda, 1981.

homem no mundo. Ela traz consigo uma redução ao “mínimo” absoluto da experiência do corpo, a essa ligeira pressão do dedo na tecla, e uma intelectualização extrema da relação ao mundo, que acentua, ao mesmo tempo, o carácter *voluntarista* dessa relação. A análise de Blumenberg aponta sobretudo para o elemento motivacional da passagem à, e da fascinação pela, técnica moderna: a miragem do “modelo de produtividade post-cristã” que, tendencialmente, transfere para o homem a onipotência do Deus criador do mundo, o peso correspondente da Sua obra, e, ao mesmo tempo, a esperança incrível de vencer a finitude pelos seus próprios meios⁷. Ora, mesmo se os motivos se vão revelar essenciais, uma análise dos aspectos ético e estético tem de ir além deles, para pensar as *consequências*, mais ou menos directas, mais ou menos conscientes, de um ideal tão desmedido para a vida de um ser radicalmente finito. Neste aspecto, iremos além de Blumenberg. Do ponto de vista de uma ética das virtudes, essas consequências são consideráveis, na medida em que a virtude era um dispositivo adquirido e um tipo de comportamento que se adquiria na imediatidade da relação ao mundo mediatizada pelo corpo. O mundo sensível era uma geografia de obstáculos e caminhos possíveis do corpo, de resistências e pontos fracos que

⁷ Sem tornar caduca a tese de Gehlen, que se aplica a todas as técnicas de todos os tempos, a começar pela magia, a de Blumenberg é mais fina no sentido em que explica o *fascínio* específico à, e a principal condição histórica de possibilidade da, técnica *moderna*. Na medida em que tende a mostrar que a condição motivacional da técnica moderna radica num contexto de especulação monoteísta sobre a infinitude, Blumenberg opõe-se radicalmente à tese iluminista tradicional, que considera a técnica como uma espécie de simples corolário da ciência moderna, que seria, quanto a ela, afastamento do “estado religioso” e “metafísico” (Comte), progresso de uma “razão” que seria o oposto absoluto da crença e da fé.

serviam de indicadores às vias do esforço, à reflexão e à vontade, nessa tarefa de desenhar uma forma humana num mundo da contingência. Entre a vontade e a realização da forma havia o percurso, o esforço e a “argúcia da razão”. Daí que Aristóteles não visse qualquer diferença entre a *techné* que se aplica às coisas do mundo e as virtudes da *práxis*, que são, por assim dizer, técnicas que se aplicam à substância do próprio sujeito, na resolução de problemas postos pelo mundo. Não existia, pois, na ética antiga das virtudes, a oposição moderna entre duas razões: a “moral” e a “instrumental”. As virtudes morais são instrumentais, são técnicas da alma que se adquirem para enfrentar com sucesso situações humanas num mundo contingente. É, pois, compreensível que o “ideal de produção” que Blumenberg atribui à técnica moderna torne problemática a actualização e adaptação ao mundo actual, altamente tecnicizado, da antiga ética das virtudes, que foi tentada nos últimos tempos por diversos autores. Ao projecto de reactivação de uma ética das virtudes, independentemente da forma que ele possa assumir, o mundo tecnicizado opõe vários obstáculos. Mais importante do que a elisão do corpo, a anulação do esforço mediador e a intelectualização na relação ao mundo, num mundo reduzido a teclados e ecrãs, é o elemento voluntarista, ou seja, a multiplicação das situações de decisão e livre arbítrio absolutos, a possibilidade de construção e apagamento de mundos inteiros com o esforço mínimo da ligeira pressão sobre o botão. O discurso tecnófilo que nos promete a satisfação de todos os “desejos”, como se isso fosse um “bem” indiscutível, como se o essencial de uma cultura não consistisse em *dar forma* ao desejo e não na sua simples e primária “satisfação”, não se apercebe do que significaria a realização de um tal ideal. A confrontação deste ideal com aquele que está

em causa nas éticas das virtudes permitir-nos-á, talvez, ter uma ideia disso.

2. Vidas finitas, tarefas infinitas

Uma ética das virtudes, exclusivamente preocupada com a definição e a realização da boa *forma*, tem perante si uma tarefa finita no tempo e no espaço. A forma, que já é, em si, limite, alcança-se nos limites de *uma* vida humana e, dentro desta, em cada gesto e em cada momento. Uma vez alcançada, nada mais resta a fazer. A bondade suprema da boa forma reconhece-se no facto de, uma vez alcançada, não deixar mais nada a desejar⁸. Atinge-se, numa ética deste género, um ponto final do desejo e tem-se a certeza de que a finitude é perfeição. Desejar um *plus ultra* seria negar a bondade e a beleza da forma.

As coisas mudam radicalmente de figura, no entanto, numa cultura em que a forma perdeu o seu valor ontológico e a acção humana é compreendida no âmbito de uma reflexão sobre um poder-fazer que não conhece limites, passando a finitude a ser pensada a partir da infinitude. É isto, justamente, que acontece na cultura da modernidade europeia, tal como ela é pensada pelo Husserl da *Krisis*, que vê nela a cultura de «uma humanidade que, embora vivendo na finitude, dirige a sua vida para pólos de infinitude»⁹.

Não há dúvida que na perspectiva de Husserl, nisso fiel ao platonismo, estes “pólos de infinitude” não põem em causa a forma, não a dissolvem num indefinido ou num informal. No entanto, ao ser transposta para uma

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b 8-9.

⁹ «...ein Menschentum, das, in der Endlichkeit lebend, auf Pole der Unendlichkeit hinlebt». E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie*, 2ª ed., Haia, 1976, p. 322.

“teleologia imanente da humanidade europeia” ela deixa de ser alcançável numa só vida, e ainda menos num só gesto. O desenho da forma transforma-se numa “unendliche Aufgabe”, numa “tarefa infinita”, reservada à “humanidade europeia” no seu todo (ou à humanidade *tout court*, uma vez europeizada). O *pathos* desta ambição desmedida ou in-finita secundariza toda e qualquer preocupação de dar forma à finitude imediata. A única coisa que importa na ética husserliana do “trabalho infinito” da ciência é a “responsabilidade” de um indivíduo funcionarizado e funcionalizado ao serviço da “tarefa infinita” do saber, necessária ao agir. Nada seria mais irresponsável do que a veleidade de procurar a felicidade ou “dar forma” à vida finita.

Nesta teoria infinitista da acção, a técnica é o meio que permite, por assim dizer, dar o salto concreto da “vida finita” para o “pólo de infinitude”. Este salto é, para Husserl, legítimo e necessário e, por conseguinte, o recurso à técnica também o é¹⁰. Mas apesar da sua utilidade e legitimidade, a técnica, que já é vista por Husserl como o principal meio da própria actividade científica (que já não é pura contemplação), apresenta o perigo maior de autonomizar e automatizar o processo de pensamento e conhecimento¹¹, ou seja, trazer consigo uma “cegueira” que oculta o sentido das “próprias coisas” para o homem. A técnica degenera, assim, em patologia, e é na tecnicização do pensamento que consiste a “crise” das ciências e, na sua sequência, da “humanidade europeia”. A solução do

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 2ª edição, Haia, 1976, p. 46.

¹¹ Toda a argumentação de Husserl tendente a mostrar, por um lado, a *legitimidade* e, por outro, a *perigosidade* da técnica refere-se ao principal modelo de técnica naquela que continua a ser, para ele, a proto-ciência: a técnica de *formalização* no pensamento matemático.

dilema da técnica, que é necessária e legítima, mas, ao mesmo tempo, patológica, é fornecida pela fenomenologia, que funciona como uma espécie de antídoto, contra-veneno ao veneno necessário da técnica, injectando *a posteriori* visão e sentido numa experiência que a técnica “cegou”.

É relativamente fácil mostrar que a tentativa desesperada de neutralizar os efeitos da tecnicização através do recurso ao antibiótico da fenomenologia está condenada ao fracasso, visto que esta está prisioneira da finitude. Hans Blumenberg tem, pois, razão em sublinhar que o resultado mais importante das análises de Husserl sobre a técnica não é a pseudo-solução dada à “crise” por uma fenomenologia da visão, mas a questão que elas agudizam, ou seja, o facto de ter posto a nu a ambição infinitista que está na base da versão moderna da técnica, que é o que mais a distingue da antiga *techne*, e a finitude da vida humana. O que resta da análise husserliana é uma “antinomia radical entre a finitude de uma existência e a infinitude de uma exigência”. É esta antinomia que torna problemática a formulação de uma ética das virtudes na era da técnica, mas que, ao mesmo tempo, também alimenta a nostalgia de uma tal ética – cujo surgimento marcaria a libertação da “exigência infinita”.

3. Virtuosiidade e virtualidade

Do ponto de vista de uma fenomenologia da cultura, o que mais importa não é o facto do aparecimento de uma nova técnica, mas o “espírito” que a envolve, ou seja, os motivos, os desejos e as esperanças que pretendem justificar o seu uso e dar-lhe sentido. É assim que as “novas tecnologias” podem muito bem estar ao serviço de *velhas* motivações. O mérito do Husserl da *Krisis* foi ter mostrado o principal complexo motivacional da tecnociência

moderna, o qual consiste, como Blumenberg sintetiza, numa «vontade de intensificação infinita da finitude»¹². A tarefa, de historiador e fenomenólogo, que Blumenberg se dá a si próprio consiste em responder à questão do «aparecimento histórico desta motivação e desta vontade»¹³. O que nos importa, aqui, é saber o que significa, para a ética, uma tal figura epocal da “vontade”.

Por trás dessa vontade são descobertos dois motivos principais: uma inquietude, a radicalização do sentimento de contingência do mundo¹⁴, e uma esperança, alargar infinitamente os limites da finitude através de um aperfeiçoamento ilimitado do poder-fazer, que o aproxime o mais possível do *fiat!* criacionista. Qualquer destes dois motivos vem relativizar e, finalmente, anular os pressupostos da antiga ética das virtudes. O primeiro na medida em que, longe de ser uma ameaça, a contingência do mundo é, numa ética das virtudes, como Martha Nussbaum mostrou magistralmente num livro recente¹⁵, uma condição de possibilidade constitutiva do “bem”: a contingência confere ao bem susceptível de ser alcançado pelo homem uma “fragilidade” que realça o seu valor. O segundo tem o

¹² H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Estugarda, 1981, p. 51.

¹³ *Ibidem*. A tarefa é fenomenológica visto que qualquer “motivação” cultural surge no contexto de uma interpretação da experiência. Assim, para Blumenberg, a fenomenologia tem de ser histórica e a história da cultura fenomenológica.

¹⁴ Que Blumenberg vê despontar a partir do fim da idade média, e ao qual dedica um outro ensaio da recolha *Wirklichkeiten in denen wir leben*: “Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen”, in *Studium Generale*, Nº 10, 1957, pp. 55-103.

¹⁵ Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in greek Tragedy and Philosophy*, Oxford, Cambridge University Press, 1986.

mesmo efeito na medida em que, perante o valor ontológico absoluto da forma, uma intensificação do poder-fazer, mesmo infinita, não teria qualquer significado e, se o tivesse, seria negativo: seria interpretada como uma espécie de *akrasia*, desejo informe, desmedido, monstruoso.

Entre uma ética da finitude e uma técnica da “intensificação infinita da finitude” existe uma ponte conceptual que nos permitirá aprofundar as suas diferenças e mostrar que as “novas tecnologias” respondem a esperanças e inquietudes enraizadas em velhas motivações. É lugar comum do discurso sobre a técnica, em especial sobre a “nova”, dizer que ela abre ao homem “novas possibilidades”. Tanto a virtude antiga como o mais moderno “virtual” estão na esfera do conceito de possibilidade. Tal como a técnica, a virtude realiza algo, faz passar uma forma do possível ao real. No caso da técnica faz-se passar do possível ao real uma forma objectiva, produz-se um objecto. No caso da virtude, há passagem do possível ao real de uma forma subjectiva: executa-se um determinado tipo de acção. Foi a partir desta perspectiva que Aristóteles estabeleceu um estreito parentesco entre a técnica, que transforma o mundo no bom sentido para o homem, e a virtude, que transforma o sujeito, no bom sentido para a colectividade (*polis*). Tal como a técnica, a virtude trabalha com o possível, não com um puro possível lógico ou neutro, mas com um possível *que já é real*. Uma virtude é um “dispositivo” (uma “éxis” na terminologia aristotélica) incorporado ao sujeito, que produz efeitos reais desencadeados pela vontade em determinadas situações. Também na técnica há um dispositivo de saber e experiência que foi incorporado no sujeito, no caso do trabalho artesanal, ou na máquina, no caso da fabricação maquínica. O essencial da diferença não está em a virtude ser uma “técnica de si”, como diriam os estóicos e Foucault,

e a técnica ser técnica das coisas e do mundo. A diferença que existe entre a virtualidade da virtude e a virtualidade em causa na técnica, que será ainda mais manifesta nas técnicas informáticas e da “realidade virtual”, poderá ser tematizada como uma diferença entre *virtuosidade* e simples virtualidade. Que a virtude implique uma virtuosidade, e não a simples virtualidade de um possível, significa que a forma que ela realiza se insere nos acidentes do mundo, se singulariza no grão da matéria, se efectua no esforço de um corpo; condições em tudo opostas ao que define a acção de uma “vontade pura” do homem ou um *fiat* divino. Ao libertar do esforço, a técnica purifica a vontade, ou seja, multiplica as situações de livre-arbítrio, de pura escolha sem esforço, ao alcance de uma ligeiríssima pressão do dedo, mas, também, de incerteza e indecisão.

4. Cinco figuras do possível

Convém dizer algo sobre este conceito de *possível*, que está por trás tanto da virtualidade da virtude como da do virtual, no sentido moderno do termo. Começando pelo princípio, há que distinguir dois conceitos de possível que Aristóteles reuniu sob um mesmo termo, *dunamis*, e que, segundo os críticos, só teriam de comum o nome: um possível puramente lógico e um possível ontológico ou teleológico. O primeiro, formal e abstracto, apenas designa a classe das coisas ou eventos que não são nem lógica nem fisicamente impossíveis, sem ter em conta antecedentes ontológicos, condições materiais ou probabilidades de realização. O possível teleológico, ao contrário, designa a potencialidade de um estado de coisas, já contida material e formalmente no seu antecedente. Este possível é um “potencial”. Enquanto que o possível lógico é algo de formal, vazio e, finalmente, algo próximo do

puro não ser, o possível teleológico, o potencial, é algo de real, é o antecedente necessário, o dispositivo invisível, mas existente, de uma coisa que vai ser: A semente “já contém” a flor, a pedra não.

Uma das aplicações mais importantes deste conceito de possível-potência foi, justamente, a ética das virtudes. A coragem do corajoso, por exemplo, é um dispositivo (uma *exis*) sempre presente nele, e que o distingue do cobarde, mesmo nos momentos em que está a dormir. A virtualidade da virtude não se opõe à realidade, apenas designa linhas de força da realização da forma presentes numa dada realidade.

Esta concepção teleológica de um possível, que tenta identificar no mundo linhas de força que tendem para fins conformes à “natureza” das coisas, foi alvo de críticas já entre os contemporâneos do estagirita. Com o abandono da ideia dos fins, a realidade deixa de ser vista como uma “luta” das formas perfeitas para se actualizarem num mundo contingente, para ser vista como uma sucessão de “causas (eficientes)” e “efeitos” encadeados e cegos (ateleológicos). Nicolai Hartmann identificou a eclosão desta concepção, moderna (post-cartesiana) e realista, do possível já na crítica radical feita pelos lógicos da escola de Megara ao conceito aristotélico do possível teleológico, chamando ao possível dela resultante *Realmöglichkeit*¹⁶. Nesta concepção do possível, só é, *realmente*, possível o que vai ser; o possível não é nem o que não é impossível (possível lógico), nem a forma potencial-e-ainda-não-actualizada que tenderá a ser mas poderá, por acidente, vir a não ser (possível teleológico), mas o que não pode deixar de ser o que será e, por conseguinte, terá necessariamente de ser. Esta concepção do possível torna-o sinónimo do necessário.

¹⁶ Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1957.

Independentemente das razões que possam ter os críticos, o que há aqui a reter é que a ontologia realista da *Realmöglichkeit* não nos dá margem para pensar a virtualidade, espécie de estado intermediário entre o ser e o não ser, que caracteriza a virtude e o virtual. Mais adequado para abordar a questão será, pois, talvez, um quarto conceito de possível, que está no pólo oposto do terceiro (*Realmöglichkeit*) por abrir um espaço ontológico à virtualidade. Chamemos-lhe o possível *vital*, em homenagem a Bergson, o pensador que deu a este possível a sua mais clara formulação. À primeira vista o possível bergsoniano pode parecer semelhante ao aristotélico, na medida em que também ele é realização de uma potencialidade que pode, por acidente, não se realizar, também ele se condensa numa virtualidade não irreal sempre pronta a eclodir no seio do real, e ambos são inspirados pela morfologia do biológico. Mas há entre eles uma diferença fundamental, que se explica pelo carácter anti-teleológico do pensamento bergsoniano. Para Bergson, o acto acrescenta algo de *radicalmente novo* em relação aos antecedentes¹⁷, ou seja, não realiza uma forma ideal, já pre-vista na origem. Daí que a potencialidade que precede o acto seja sempre, nesta concepção do possível, algo de indefinido: uma “força”, uma “tendência”, um “*élan*”. Como o possível teleológico, o possível vital já é de algum modo real e está grávido da forma, mas, devido à sua indefinição, é promessa, como o possível lógico, de uma *infinidade* de formas possíveis; ao mesmo tempo, ao contrário do possível lógico, promessa de uma «*création continue d'imprévisible nouveauté*»¹⁸ de formas que irrompem de facto no real.

¹⁷ Henri Bergson, “La pensée et le mouvant”, in *Oeuvres*, Paris, 1970, p. 1344.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1334.

Esta proliferação esfusiante das formas concorre para o desprestígio da forma enquanto “boa” forma, com todas as consequências que isso tem para ciências ou práticas que se referem a critérios de bondade (arte, ética, política, etc.). O possível vital torna-se um expoente quantificado que afecta todo e qualquer real e que é susceptível de ser aumentado. É neste sentido que se diz, por exemplo, que uma dada situação encerra mais ou menos “potencialidades” que outra. O ideal desta ontologia é aumentar o mais possível a *quantidade* de possível, esse expoente invisível do real, no real. A maneira como esta ontologia do possível vital concebe a arte, que é, pensava-se, na ontologia clássica da forma, a actividade de desenhar e fixar uma forma “boa” ou “bela”, no real, é particularmente significativa: O artista, escreve Bergson, «*crée du possible en même temps que du réel*»¹⁹. A forma em si é irrelevante, o aumento do seu índice de proliferação, do possível, tornou-se o essencial. O artista cria uma parte do possível, uma parte – como indica o artigo partitivo – de uma quantidade infinita. Estamos, pois, de novo, dentro da antinomia entre “existência finita” e “exigência infinita”, mas como, no caso do artista, se está a trabalhar com um possível vital, com um «*développement en forme de gerbe*»²⁰, e não com a linearidade teleológica da “tarefa infinita” do cientista de Husserl, a tensão da antinomia aumenta vertiginosamente. Surge a ambição não de realizar o “melhor” dos possíveis inscrito no telos, mas a infinitude de possíveis possíveis. É como se se tentasse preencher a todo o custo o vazio da infinidade dos possíveis lógicos (primeira figura do possível) com a realização incondicional da *Realmöglichkeit* (terceira figura).

¹⁹ *Ibidem*, p. 1342.

²⁰ IDEM, “L’évolution créatrice”, in *Oeuvres*, Paris, 1970, p. 579.

Do ponto de vista da subjectividade, e, portanto, da ética, as perspectivas infinitistas começam por iludir a antinomia da finitude. Tanto em Husserl como em Bergson o futuro que elas deixam antever é encarado com optimismo. A modernidade de Bergson em relação a Husserl está em que o primeiro não se limita a projectar no telos de uma “tarefa infinita” a realização da boa forma de uma existência “responsável” finita, mas tira um partido prático ou ético da própria dinâmica infinitista: que a liberdade humana tenha diante de si uma infinidade possível de possíveis, sempre imprevistos e novos, passa a ser um bem em si, independentemente das formas e conteúdos que possam vir a realizar-se: «L'évolution devient tout autre chose que la réalisation d'un programme; les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes; un champ illimité s'offre à la liberté»²¹. Maneira airosa de superar a inquietude imanente ao infinito com a perspectiva panorâmica de um “campo ilimitado” da “liberdade”! É este tema, o de um futuro que abre infinitamente a amplitude de possíveis absolutamente “novos” e aumenta desmesuradamente as “possibilidades” e “liberdades”, que continua, hoje, a estruturar o discurso optimista sobre as “novas tecnologias”. Que um tal discurso se faça acompanhar regularmente por um contraponto pessimista está na natureza do possível vital, que promete, por definição, um absolutamente *novo*, que tanto pode ser o melhor como o pior.

Mas se o possível vital continua a fornecer o principal *topos* motivacional da técnica moderna, a forma de possível que primordialmente está em causa nas tecnologias da informação não é esse possível de carácter orgânico com a sua infinita promessa de “novas possibilidades”, mas aquilo a que se poderá chamar *possível*

²¹ IDEM, “La pensée et le mouvant”, p. 1343.

formal, uma quinta figura do possível, que inclui a aplicação sistemática de técnicas de “programação”, explicitamente excluídas por Bergson do possível vital (como se viu na passagem supracitada).

5. Hegel e Wiener

Para compreender o possível em causa nas tecnologias da informação e do virtual é necessário apelar para um *quinto* conceito de possibilidade, que foi pensado por Hegel, no início do século passado, numa reflexão sobre *o objecto e o sujeito* dessa “revolução” a que se viria a chamar industrial e que dava, então, os primeiros passos: a máquina. Regressamos, assim, à questão da técnica. E como o trabalho dessa (quinta) *possibilidade*, no contexto da técnica maquínica, vai ter incidências sobre a vida do homem, sobre as relações entre os homens, sobre a *Lebenswelt*, regressamos à questão da ética.

Chamemos, com Hegel, a este quinto possível, para o distinguir das possibilidades lógica, teleológica (Aristóteles), real (Megáricos, Hartmann) e vital (Bergson), possibilidade *formal*, ou abstracta, como ele também diz. Num curioso texto de apontamentos, de 1805, para as aulas dadas em Jena, a “possibilidade formal” é pensada a partir de uma oposição entre o trabalho do homem com ferramenta manual (*Werkzeug*) e o trabalho com máquinas. O que está aqui em causa, escreve Hegel, é uma passagem da “realidade”, no trabalho manual com ferramentas, para a “possibilidade” no trabalho com máquinas²². Portanto, já Hegel pensava que a máquina abria ao homem “novas possibilidades”. Só que, ao contrário dos ideólogos do “desenvolvimento” técnico e dos profetas das “novas

²² G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, in *Gesammelte Werke*, Ausg. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, vol. VI, Hamburgo, 1975, p. 322.

tecnologias”, que se limitam a ver nessas “possibilidades”, numa ingênua interpretação funcionalista deste conceito, novos *poderes* para melhor satisfazer velhas necessidades vitais ou, numa versão mais picante, saciar o abismo do “desejo”, Hegel compreendeu imediatamente que as dádivas da técnica maquinica são presentes envenenados. Antecipando a conclusão: o alívio tendencialmente total dos trabalhos do corpo paga-se – muito caro – com uma crise sem precedentes do “espírito”.

Esta tese não é, de modo algum, a conclusão de um sermão moralizante, mas de uma rigorosa análise da experiência. Na comparação hegeliana do utensílio (*Werkzeug*) e da máquina, o primeiro é pensado como exteriorização ou expressão do espírito na coisa-utensílio, e, portanto, não apenas técnica de si e virtuosidade alargada à relação com o mundo mas instrumento de mediação, “meio” entre o homem e o mundo que permite uma relação livre com este. O trabalho prosaico com o *Werkzeug* considera o mundo como um simples conjunto de obstáculos e forças materiais que se opõem à vontade realizadora e à força formante da mão armada de utensílios. Longe de ver na *Entzauberung* (como dirá Weber) que este olhar implica um problema espiritual, Hegel vê nela a “libertação” do homem do domínio das potências naturais que reinavam no mundo pré-moderno e pré-monoteísta da magia²³. O mundo “desencantado” torna-se num puro material para a *parousia* do espírito, ou, numa versão mais recente mas marcadamente hegeliana, em Hannah Arendt, num simples palco para essa “acção” especificamente humana do homem chamada “política”. Não vou aqui discutir estas teses, apenas notar que esta maneira de o *homo faber* se “opor” à natureza garante um equilíbrio

²³ IDEM, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Werke in Zwanzig Bände*, vol. 16, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

na relação ao mundo que possibilita uma “realização” de si a níveis superiores: na arte, na política, etc. Ora, com a máquina, pensa Hegel, surge algo cuja essência ou lógica é completamente diferente da da ferramenta, e que vem alterar o equilíbrio da relação ao mundo que existia na *Lebenswelt* do trabalho artesanal. Ao contrário de pensadores recentes da técnica, como Gehlen ou Gotthard Günther²⁴, que se limitam a aplicar à máquina a ideia confessadamente hegeliana da “exteriorização do espírito” na matéria do mundo, e consideram que a evolução da técnica, do primeiro instrumento do *homo sapiens* às máquinas informáticas mais inteligentes do presente e do futuro, vai no sentido de uma “exteriorização” cada vez mais perfeita do *Geist*, Hegel recusa-se a aplicar simples e linearmente à máquina o conceito que utilizou para pensar o *Werkzeug*, visto que o mais “interessante” naquela é a ruptura que ela implica na relação do homem com o mundo, a sua responsabilidade na suspensão da mediação. Além disso, Hegel não se limita a analisar a técnica maquinica pela negativa, como simples violência ou ruptura de equilíbrios existentes no mundo pré-maquínico da *Zuhandenheit*, uma tentação frequente na abordagem que Heidegger faz da técnica, mas faz um esforço teórico para pensar o maquinico na sua *positividade*. O resultado deste esforço é o conceito de “possível formal”: tal como Bergson diz do artista que ele não se limita a “criar real” mas “*crée du possible*”, poder-se-ia dizer que ao fabricar a máquina o *homo faber* não se limita a fabricar real mas fabrica possível. Só que, neste caso, o possível em causa não é vital mas “formal”.

²⁴ Gotthard Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Baden-Baden, 1963.

Em que consiste o formalismo deste formal? Ao nível mais concreto do conceito, significa, num *primeiro* sentido, a passagem do homem para a máquina do “trabalho *formal*”, do trabalho de *dar forma* a uma matéria-prima: «Na máquina o homem anula a sua própria actividade formal e fá-la [isto é, a máquina] trabalhar totalmente para ele»²⁵. Há aqui como que uma materialização e exteriorização do possível teleológico que estava em causa na virtude: a virtude é um dispositivo do possível (*exis*) incorporado no sujeito; na máquina o dispositivo foi incorporado numa coisa. A diferença está em que na máquina a realização da forma virtual se faz sem “mediação” nem *virtuosidade*, visto que se restringe à sua tendencialmente infinita, mas tediosa, reprodução. É neste *segundo* sentido, já pejorativo, ao contrário do primeiro, que o possível maquínico é “formal”, por ser formalista. No caso da virtude não se cai num formalismo repetitivo visto que há vários elementos da experiência que conferem a cada actualização da forma singularidade e *aseitas*, resultantes, justamente, de uma *virtuosidade* da execução. Tal como o intérprete musical, o executante da acção “excelente” ou virtuosa tem de contar com o grão da matéria, com a textura do sentir, com o contexto semântico em que se insere a *performance* e com o próprio esforço, que se torna uma substância concretizante da vontade.

Mas há um *terceiro* sentido do formal maquínico que reside, para além da máquina em si, nas consequências que a sua generalização traz para a *Lebenswelt* do homem. A ideia central de Hegel a este respeito é que a sobreprodutividade das máquinas, longe de “libertar” o

²⁵ «...in der Maschine hebt der Mensch selbst diese seine formale Thätigkeit auf, und läßt sie ganz für ihn arbeiten.”, Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, p. 321.

homem do trabalho, desvaloriza a sua actividade específica e coloca-o num mundo de possibilidades formais e abstractas, o sistema económico-financeiro – que nasce com a revolução da máquina – cuja função é gerir para o futuro as infinitas mais-valias resultantes do excesso da produção maquínica. É esta conjugação do maquínico e do económico-especulativo, mundo de possíveis formais por excelência, que acaba por “escravizar” o homem²⁶. A novidade da máquina é o paradoxo dessa coisa que escraviza tirando trabalho primário, mas aumentando infinitamente o trabalho de gestão do produto do trabalho maquínico e a inquietude com as coisas, muito para além das que são aqui e agora. A máquina, que se dá, aparentemente, como instrumento de resolução da antinomia entre existência finita e exigência infinita, contribui, no fundo, para aumentar ainda mais a sua insuportável tensão.

Acontece, porém, que as novas máquinas, as máquinas calculadoras e ordenadoras, tal é pelo menos a opinião do criador da cibernética, Norbert Wiener, e dos seus numerosos discípulos, pretendem retirar ao homem o mais “formal” dos trabalhos, que é o trabalho de pensar, tomar decisões²⁷. Não estaria aqui a solução da antinomia? Wiener,

²⁶ «O homem faz a máquina trabalhar totalmente para si. Mas cada burla que ele comete contra a natureza (...) acaba por se virar contra ele; (...) quanto mais ele a escraviza, mais baixo ele próprio cai. Ao submeter a natureza a toda a espécie de máquinas, ele não anula a necessidade do seu próprio trabalho, apenas o protela e afasta-o da natureza». «Aber jeder Betrug, den er gegen die Natur ausübt, und mit dem er innerhalb ihrer Einzelheit stehen bleibt, rächt sich gegen ihn selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst. Indem er die Natur durch mancherley Maschinen bearbeiten läßt, so hebt er die Nothwendigkeit seines Arbeitens nicht auf, sondern schiebt es nur hinaus, entfernt es von der Natur», *Ibidem*.

²⁷ Norbert Wiener, *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt, 1952, p. 41.

por um lado, confirma Hegel, mais do que este jamais imaginou, visto que as máquinas calculadoras e ordenadoras seriam o ponto culminante da transferência para a máquina do “trabalho formal”, mas, por outro lado, desmente a sua inquietude no que toca à “queda” do homem, à sua “escravatura” na era da máquina, e transmuta-a em esperança com dois argumentos centrais. O primeiro consiste em fazer da “nova” máquina uma entidade messiânica e salvadora: só ela, com as suas capacidades de cálculo e criação de “ordem” poderá, senão anular, pelo menos travar a chegada dessa fatalidade cósmica, que é o estágio final de entropia máxima do universo, anunciada pelo segundo princípio da termodinâmica; o segundo é dizer que, à sombra da ordem gerada pelas máquinas, o homem não é escravo mas senhor; é, por assim dizer, Deus no sétimo dia da criação, dia de descanso do Senhor.

Só que, obviamente, há um preço a pagar pelo descanso. O desejo de erradicar definitivamente essa entropia artificial e maligna que tem origem nas más decisões, na malignidade e na vontade de poder do homem, leva a preconizar a transferência da decisão para a máquina. Para Wiener a fonte de inquietude não é a máquina, mas o homem, única e verdadeira origem do Mal. É por isso que as decisões verdadeiramente importantes devem ser retiradas das mãos e do cérebro do homem para serem confiadas a seres maquínicos sem fraquezas morais e sem egoísmos, numa palavra não políticos, que tomem as decisões puramente técnicas “que se impõe”, que façam deste mundo o menos mau dos mundos possíveis, que o façam durar, durar, durar... Abdicar completamente do que Hannah Arendt chama o “político”, ou Hegel o “negativo”, tal seria, finalmente, o preço a pagar, na versão de Wiener, para cumprir essa “exigência infinita” que o homem moderno, fascinado por “tarefas infinitas”, se impõe.

a si próprio, para além da sua existência finita. Um preço certamente insignificante para o moralista “apolítico” fascinado pelo *perpetuum mobile* da técnica, que foi Wiener – e a cibernética, teoria da “circulação de informação” não é mais, finalmente, que uma versão sofisticada do motivo clássico do *perpetuum mobile* – mas insuportável para o “humanista” que considera o homem o “centro de indeterminação” (Bergson) mais interessante do universo.

6. Dois poderes e um corpo

Convém, agora, caracterizar com o conceito de possível esse mundo de uma insuperável e absoluta ligeireza, da ausência total de fadigas do corpo e do espírito, no qual, como se adivinhará, uma ética das virtudes se torna problemática ou improvável. Na discussão contemporânea dá-se correntemente ao mundo produzido pelas “novas” tecnologias da informação o nome de “virtual” ou “realidade virtual” com a tendência para o opor ao “real”, para lhe conferir o estatuto de um não ser, o carácter de um “simulacro”. No entanto, quanto mais não seja pelos efeitos que exercem nos que as vêem, as imagens virtuais ou de síntese são *reais*²⁸. E os milhões de dólares ganhos diariamente pelo senhor Gates também o são! O que caracteriza o virtual *não é um déficit de real mas um excesso de possível*, com que a subjectividade, literalmente, se debate. Todo o real está grávido de possíveis. Mas há reais grávidos de *mais* possível do que outros. Uma criança de 7 anos “tem” em si muito mais possíveis, potencialidades, do que um homem de 70. Ora, as máquinas são,

²⁸ Como *ultima ratio* pode-se recorrer ao realismo de Descartes face ao *malin génie*: pode ser que me estejas a enganar, mas o facto de eu estar a ver a miragem que me mostras é real.]

por excelência, objectos “grávidos” de possíveis, realidades que foram feitas para dar à luz muitas outras, os produtos. Mas o possível realizado na máquina não é vital, bergsoniano, mas platónico, intelectual, ou, como diz Hegel, formal. A máquina clássica, como por exemplo essa máquina de fazer pregos em que Hegel se inspirou para pensar a transferência do “trabalho formal” do homem para a máquina, procede através da individuação da forma numa materialidade geral. Por outras palavras, o princípio produtor da máquina consiste na materialização ou individuação do *conceito*. Enquanto que o artesão, no esquema platónico, olha com os “olhos da alma” para a forma eterna, imaterial, absolutamente real, para, em seguida a realizar com as mãos numa matéria singular, num objecto, a máquina materializa essa forma num molde, ou, no caso das máquinas informatizadas modernas, num “programa”. O que distingue as máquinas informatizadas é o facto de serem, como se diz, “polivalentes”: podem ser programadas não apenas para produzir um componente ou uma forma, mas todas as formas possíveis. À promessa de uma infinitude da extensão do conceito materializado, na máquina clássica, foi acrescentada a de uma infinitude da *intensão*: as máquinas da última geração parecem dar um passo significativo na satisfação da “exigência infinita”, visto que prometem a materialização de um conceito de todos os conceitos. Mas, ao mesmo tempo, este vertiginoso aumento das possibilidades, baseado na combinatória e na programabilidade ilimitada, torna o possível de que a máquina computerizada está grávida ainda mais formal e abstracto do que o da sua antepassada hegeliana: se na máquina clássica se materializa, apenas, a ideia formal, a matriz da forma, o conceito já “esquemmatizado” (no sentido de Kant), na máquina programável o que é materializado, o conceito de todos

os conceitos, é uma abstracção de segundo grau, o conceito verdadeiramente pré-figural, vazio, pré-esquemático” (no sentido de Kant). Este potencial de abstracção é intensificado, no “espaço virtual” e das “imagens de síntese”, pela promessa de uma *reversibilidade* sem limites que, possibilitando sem esforço o apagar do passado, um constante regresso à posição de partida, permitem realizar uma infinidade de mundos possíveis anteriormente impossíveis, mas tornam impossível essa linha que os actos humanos desenhavam no tempo e a que se dá o nome de história. A possibilidade de realizar todos os possíveis mata a história. Hannah Arendt já tinha notado que uma das diferenças essenciais entre os actos de “produção” (clássica) e a acção verdadeiramente humana ou política é a relativa reversibilidade dos primeiros e a absoluta irreversibilidade da segunda²⁹. Uma decisão política, ou simplesmente humana, é irreversível; como no xadrez (imagem da política) nunca se pode repetir o lance. Na produção é sempre possível destruir a obra imperfeita e tentar fazer uma melhor. Também neste aspecto as novas tecnologias tornam mais visível um limite, situado no infinito, de uma tendência já presente nas antigas: o último horizonte é a reversibilidade *absoluta*.

Resta saber o que significam verdadeiramente, para nós (ou na *Lebenswelt*), a *abstracção* do conceito materializado na programabilidade e a *reversibilidade* absoluta das figuras que se realizam-e-desrealizam nos espaços virtuais. Normalmente as teorias da “informação” esquivam esta questão, limitando-se a um simples funcionalismo, que leva as tendências em causa até aos seus mais extremos limites, para imaginar um ser-em-si-e-para-si, para além da finitude, puramente maquínico ou *espiritual*, versão

²⁹ Cf. Hannah Arendt, *Vita activa*, Munique, 2ª ed., 1981.

informatizada do *perpetuum mobile*³⁰. Estas ficções funcionalistas saltam por cima do estado actual da relação da subjectividade com a técnica, mas, ao mesmo tempo, não deixam de ser actuais, visto que mostram os elementos motivacionais da cultura do presente: a fascinação pelo possível formal e pela abstracção que constitui a ideia da totalidade dos possíveis. O estado actual da relação à técnica, contudo, está longe de corresponder à ficção motivacional, está longe de ser esse mundo hipercartesiano da “pura inteligência” e do “espírito”, do puro cálculo e da pura circulação sem entraves da “informação”, imaginado por Moravec. Aquilo que nos mostram as tecnologias da “internet” e do “virtual” não é a sublimação da matéria pelo espírito, mas, ao contrário, a materialização do pensamento, a exteriorização de *Gedankenexperimente*³¹, o injectar no mundo “virtual” dessa “indecisão e irresolução” (Montaigne) que constitui a substância própria da subjectividade.

Este cepticismo é igualmente expressão de um optimismo, baseado na certeza de que o eclipse ético-estético da forma imanente ao sensível, em jogo na virtuosidade da virtude, face à fascinação do possível formal, não é definitivo. A indefinida multiplicação das situações de opção e livre arbítrio, que é o essencial do que é produzido pelas novas tecnologias, poderá dar ao homem a ilusão de ser absolutamente “livre”, realizar

³⁰ Cf. Jerry A. Fodor, *The language of Thought*, Nova Iorque, 1975, ou, mais recentemente, Hans Moravec, “Geist ohne Körper. Visionen von der reinen Intelligenz”, in G. Kaiser, D. Matejovski (Org.), *Kultur und Technik in 21. Jahrhundert*, Frankfurt, 1993, a que me referirei como caso paradigmático deste pensamento.

³¹ Expressão utilizada por Husserl para se referir às “experiências de pensamento” realizadas nos “Forschungsmanuskripte” (manuscritos de investigação).

mimética ou “virtualmente” a onipotência, mas não se vê como poderá obliterar um sentir, que só tem sentido como finitude ou, o que significa exactamente o mesmo, figuração da forma. E esta defesa da carne do sentir contra o “espírito” da teoria da “informação” não é, de modo algum, a defesa de uma “essência do homem”, mas de um espaço do sentir, da *aisthesis*, no seu sentido mais geral. O último reduto da ética é a política desta sobrevivência.

Ironia do destino das ideias: o que nos poderá salvar da tecnicização mais radical da *Lebenswelt* não é a “imortalidade do espírito”, como pensava Husserl, mas um corpo mortal. É a carne, condição necessária da possibilidade do sentir e da forma, que nos poderá salvar do reino infinito e tedioso do possível formal, perspectivado pela reactivação da *velha* metafísica espiritualista, na versão do funcionalismo da teoria da informação.

Sobre reis, mensageiros e mensagens

“Es wurde ihnen die Wahl gestellt, Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen, da es keine Könige gibt, einander selbst sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne würden sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber sie wagen es nicht wegen des Diensteides.”¹

Franz Kafka

O objectivo deste trabalho é tentar dar algum conteúdo a dois conceitos, comunicação e poder, que Husserl qualificaria, sem dúvida, em tom jocoso e irónico, de “monumentais”, devido à distância a que a sua abstracção os coloca da nossa experiência. O breve conto de Kafka

¹ «Foi-lhes dada a escolha entre ser reis ou mensageiros dos reis. À maneira das crianças, todos quiseram ser mensageiros. É por isso que só há mensageiros. E, desta forma, como não há reis, correm por esse mundo fora e gritam-se uns aos outros mensagens que deixaram de ter sentido. De bom grado poriam fim às suas miseráveis vidas, mas não ousam fazê-lo, devido ao juramento que prestaram como funcionários». Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande*, Frankfurt, Insel Verlag, 1986, p. 66.

acima transcrito, impecável diamante da sua arte narrativa, pareceu-me uma ponte interessante para transpor esta distância. Ele permite-nos, além disso, pensar três estados, que talvez constituam outras tantas eras da comunicação, nas suas relações com o fenómeno do poder.

O *primeiro* é caracterizado pela complementaridade entre “reis” e “mensageiros”, entre as fontes ou os centros do poder e a capacidade de o exercer à distância, de alargar a sua esfera para além da presença imediata da origem ou do soberano. Nas reflexões sobre este estádio, sobre a era dos reis (em que nem todos “quiseram ser mensageiros”), utilizei algumas análises do último livro de Peter Sloterdijk², o qual, baseando-se, aliás, em toda uma série de trabalhos anteriores, mostra até que ponto o poder, a partir de uma dada dimensão, e em particular quando aspira à universalidade, está dependente da comunicação: dos mensageiros, dos meios e das redes. A rede de estradas do Império Romano é mais do que um símbolo desta dependência. E não é por acaso que o acontecimento central da era dos reis, o cristianismo, é uma religião “universal” de “enviados” (apóstolos), portadores de uma “boa mensagem” (*eu-aggélion*) que chegou às massas através dos canais de comunicação do Império. Mas se os acontecimentos que ilustram a imbricação dos fenómenos do poder e da comunicação apelam, sem dúvida, à reflexão, eles não justificam que acompanhem Sloterdijk na sua “mediologia”, que tenta reduzir a problemática do poder, e do cristianismo, a um simples fenómeno comunicacional.

O *segundo* estado, que corresponde, no tempo, à era a que chamaria dos mensageiros, teve início, de acordo com a fábula de Kafka, quando “à maneira das crianças,

² Peter Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

todos quiseram ser mensageiros”. Como todos já quisessem ser bombeiros ou motoristas de ambulância. Repare-se que aqui, ao contrário do que acontece nas narrativas dramáticas hegelianas ou nietzschianas, não há assassinatos nem mortes de Deus ou de reis, mas, simplesmente, uma opção profissional pueril. Ora, a puerilidade de adultos não é normal, ou seja, tem de ser motivada por algo. O livro de Sloterdijk contém alguns elementos de explicação da passagem à era dos mensageiros. Ela é motivada, por um lado, pela enorme importância que estes assumem no cristianismo³ e, por outro lado, pela crise de um modelo metafísico de comunicação ideal, que se começou a fazer sentir fortemente nos últimos séculos da Idade Média. Esta crise, decorrente da concepção do espaço “teosférico”, e comunicacional, como esfera *infinita*, tornará problemático o pensar do centro nas suas relações com a periferia. Mas se a “crise infinitista” põe em causa um modelo ideal de comunicação ideal num espaço de transparência absoluta, isso não impede, no fundo, que este modelo seja a matriz de referência de todos os estados, pelo que começaremos por o descrever brevemente (parte I), antes de abordar a era dos reis (parte II), a dos mensageiros (parte III) e a das mensagens (parte IV).

O *terceiro* estado, aqui tratado na parte IV, tem, na fábula de Kafka, a forma de uma simples mutação psicológica, não modifica o comportamento exterior, quo-

³ Esta importância deve-se, entre outros motivos, ao facto de «O puro ser-medium do não ser de modo algum comparável ao de um simples carteiro (...). O mandato apostólico não pode ser sujeito a revisão através de um regresso ao imediato [i.e. do mensageiro à presença do mandatário]. Depois da subida ao céu do mensageiro, o Céu nunca mais entregará pessoalmente uma mensagem. A visita de estado do Altíssimo ao baixo mundo tornou-se um acontecimento histórico e nunca, jamais, se poderá repetir», *Ibidem*, p. 679.

tidiano dos mensageiros. Podemos dizer que ele tem início quando se torna claro para os mensageiros que as mensagens são “*sinnlos*”, ou seja, sem sentido para as suas vidas. Sem dúvida que elas já são tais, em si, a partir do momento em que “*todos* decidem” ser mensageiros. Mas os dois momentos não coincidem. No primeiro, momento da opção, o movimento e a azáfama distraem o espírito e ocupam a vida. Sem distrações, sabia Pascal, mesmo um rei «é um homem cheio de misérias»⁴ e o temor do tédio poderá ter sido o móbil subjectivo da opção profissional dos mensageiros. A era dos mensageiros, segundo estado, é a do movimento heróico, das viagens, da aventura e da descoberta de novos mundos. O terceiro estado é caracterizado não só pela falta de algo de novo a descobrir, da anulação das distâncias (*Ent-fernung der Ferne*, como diz Heidegger), da substituição das descobertas pela rotina, mas por uma autonomização das mensagens em relação não só aos reis como aos mensageiros. Daí o terceiro estado corresponder a uma era das puras mensagens, que é caracterizada pelo tédio profundo dos mensageiros.

Num mundo em que as mensagens atravessam as maiores distâncias à velocidade da luz, ou seja, instantaneamente, em que “informação” em quantidades ilimitadas é tratada, armazenada e distribuída universalmente, por máquinas electrónicas, o terceiro estado a que alude a fábula de Kafka parece ganhar uma maior e nova concretude e, portanto, tornar mais urgentes algumas questões. Como reagir a uma multiplicação mecanizada das mensagens que lhes faz perder significância na razão directa do seu aumento explosivo? Que fazer face a uma

⁴ Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris, Hachette, 1971, p. 398.

emancipação das mensagens em dinâmicas que parecem condenar à *Sinnlosigkeit* a comunicação intersubjectiva, no âmbito de processos que parecem fazer jus à máxima de Luhmann, segundo a qual “não são os sujeitos que comunicam, mas a comunicação que comunica”? Qual o destino dos mensageiros, face ao que alguns consideram como um imparável e absoluto “poder da tecnologia”?

No âmbito deste trabalho não poderei, obviamente, dar resposta satisfatória a estas questões de natureza ética (visto que tangem a questão: “Que devo fazer?”), apenas preparar de algum modo o terreno através da crítica de algumas respostas que lhes estão a ser dadas. No estoicismo, a física servia de prolegómeno à ética, no sentido em que se considerava ser preciso começar por conhecer a dinâmica da ordem cósmica para adequar a essa ordem o agir. Os sistemas de mensagens na sua autonomia constituem, hoje, uma espécie de segunda natureza, cujo funcionamento é necessário compreender, não para nos submetermos ao pretendido “poder absoluto da técnica” – que é obviamente um mito –, mas para agir ou reagir de maneira humanamente boa num mundo tecnicizado. Na parte IV deste trabalho submeteremos à crítica respostas a estas questões que têm um duplo inconveniente: 1) fazer da “técnica” uma entidade mítica – entendida ou bem como “destino último da humanidade” (Vattimo), ou bem como “sistema” absoluto e autónomo que acabará por prescindir completamente do elemento humano (Kittler), e 2) estar encerradas num sistema de antinomias que resultam do facto de a razão especulativa infinitizar tendências que projecta num longínquo futuro, o qual ocupa, hoje, o lugar do “Além” das antigas religiões. A enorme fascinação suscitada pelos novos objectos técnicos – que, felizmente, deixarão de o ser dentro em breve – está a provocar um curioso renascimento do pensamento religioso e teológico, que, obviamente, não se confessa tal.

1. O ideal de comunicação na metafísica da luz

Para compreender a preocupação moderna em torno da comunicação, de que os discursos recorrentes em torno da “sociedade da comunicação” ou “informação” são apenas os efeitos mais recentes e mais visíveis, há que tentar esboçar, pelo menos nas suas linhas gerais, uma arqueologia desse insistente sentimento. Philippe Breton⁵ tentou explicar o fenómeno a partir de um passado muito recente, a experiência traumatizante da Segunda Guerra mundial, que levou alguns engenheiros, como por exemplo Norbert Wiener, na boa tradição cartesiana da alegoria da “árvore da ciência”, a colocar as matemáticas, consideradas as “raízes” da árvore, desta vez aliadas à técnica, armadas de poderosas máquinas calculadoras e “ordenadoras”, ao serviço da moral, a ciência final, o belo cimo da verdejante copa. Há no entanto que ir mais longe, recuar mais no tempo dos complexos de ideias motivacionais, para avançar numa arqueologia da razão comunicacional. É para esta tarefa que o recente livro de Peter Sloterdijk⁶ poderá conter alguns contributos interessantes. A insistência no comunicar é aí perspectivada numa linha central do pensamento ocidental que o autor encara, com algumas boas razões, como o seu *main stream*. O platonismo, na versão neo-platónica de uma metafísica da luz, tal é a corrente em causa, pode ser visto como a tentativa de pensar, para além do mundo físico, a existência de um universo ou um meio⁷ ideal de comunicação ideal, liberto das intransparências, das distâncias, dos obstáculos e das contingências que caracterizam a comunicação no mundo em que vivemos.

⁵ Philippe Breton, *L'utopie de la communication. Le mythe du "village planétaire"*, Paris, La Découverte, 1997.

⁶ P. Sloterdijk, *Sphären II*.

⁷ No sentido de *milieu* e não de *moyen*.

Poucos são os que, depois de Kant, Nietzsche e outros, depois da má notícia da “destruição” da metafísica, tentam restaurar o antigo projecto pelos seus antigos meios. Isso não impede, contudo, que muitos tentem refazer através de novos meios o antigo projecto. As “novas tecnologias da informação” seriam esses novos meios; muitos discursos recentes em torno das novas tecnologias, mostram que a força motivacional do projecto neo-platónico ainda hoje continua a ser muito forte. Ao “disangelho”⁸, à má notícia, da solidão do homem no “silêncio eterno dos espaços infinitos” (Pascal) e da inexequibilidade do projecto metafísico, os apóstolos de novos “evangelhos”⁹ sonham com um “transcender da matéria” através da “informação”¹⁰ e com uma sociedade da transparência total entre os sujeitos graças a uma comunicação sem obstáculos¹¹.

O modelo paradigmático ou, pelo menos, mais sistemático de um espaço ideal de comunicação ideal foi fornecido, como se disse, pela metafísica neo-platónica da luz. O facto de alguns textos de Platão terem servido

⁸ Dys-aggelion, por oposição a *eu-aggelion*, evangelho, à letra a “boa mensagem”.

⁹ No seu mais recente ensaio sobre a questão, Hans Magnus Enzensberger (“Das digitale Evangelium”, in *Der Spiegel*, NE 2, Janeiro, 2000, p. 92) fala ironicamente de “Evangelho digital”.

¹⁰ Um bom resumo deste mito é feito por Horst Bredekamp, “Politische Theorien des Cyberspace”, in Ralf Konersmann (org.), *Kritik des Sehens*, Leipzig, 1997, pp. 320 sq.

¹¹ Sem fazer apelo a uma corrida aos equipamentos informáticos, a insistência num uso puramente “comunicacional” e “não estratégico” da simples linguagem, na teoria do “agir comunicacional” de Jürgen Habermas tem igualmente como telos uma sociedade da transparência total entre os sujeitos graças a uma comunicação ideal, sem obstáculos. Ela também constitui, por conseguinte, à sua maneira, a reactivação de um ideal neo-platónico de transparência. Neste trabalho, contudo, apenas nos ocuparemos das versões electrónicas do neo-platonismo moderno (ou pós-moderno).

de base à especulação neo-platónica em torno da luz não nos deverá autorizar a reduzir o platonismo de Platão a esse modelo metafísico de comunicação, atribuir-lhe todas as culpas ou todos os méritos, consoante a perspectiva, da metafísica da luz. Isto até porque há, para sintetizar, da parte de Platão, pelo menos três abordagens do complexo problemático a que, hoje, se chama comunicação que não são facilmente conciliáveis.

A primeira diz respeito à minha relação discursiva com o outro. A resposta à questão *como comunicar?* é considerada decisiva para responder à questão *ética* por excelência que é: *como viver?* como organizar as nossas vidas? É nesta linha que se insere a polémica contra a retórica, polémica fundamentalmente *irónica*, bem menos ingénua, portanto, do que o ataque “*sério*” feito, nos nossos dias, à “comunicação estratégica” pela “teoria do agir comunicacional”.

A segunda surge nas célebres críticas da escrita, uma tecnologia de comunicação que na altura podia ser considerada nova, dada a ainda forte presença da oralidade na cultura. Ao contrário do que alguns dizem, esta crítica não exprime de modo algum uma resistência retrógrada a “novas tecnologias”, mas um aviso, ainda actual, sobre a incidência de uma técnica elementar, a escrita, na constituição da experiência¹². Sendo a experiência viva interpretada como um intercâmbio constante entre *aisthesis* e *anamnesis*, a escrita é vista, não sem razão, como uma ameaça de mecanização, cristalização ou esclerose da memória, e, portanto, de empobrecimento ou “normalização” (no sentido foucauldiano do termo) da experiência.

¹² Sobre a *actualidade* deste aviso ver o belo ensaio que Enzensberger dedicou ao “elogio do analfabetismo”. Hans Magnus Enzensberger, “Lob des Analphabetentums”, in *Mittelmaß und Wahn*, Frankfurt, 1988.

Uma terceira temática platónica que toca com a questão da comunicação é a alegoria do Sol; originariamente concebida para *indicar* a solução de um problema de conhecimento, de fenomenologia da experiência, a alegoria solar iria dar origem a uma metafísica da luz e a uma teologia da fonte luminosa. Da mesma maneira que, no mundo sensível, a luz solar, que não é um simples objecto, ilumina os objectos e dá ao órgão de visão a capacidade de ver, no mundo inteligível tem de haver algo, o “bem”, que não é simples objecto inteligível, ideia entre as ideias, mas está “para além das ideias”, as “ilumina” e dá ao intelecto, órgão de visão supra-sensível, a capacidade de compreender. Tal é, sinteticamente, o significado gnoseológico da alegoria. O neo-platonismo vai mais longe ao interpretá-la num âmbito decididamente cosmológico e teológico. Aquilo que a metáfora luminosa mostra é, então, o espectáculo da génese das ideias a partir do centro luminoso, da origem ou do Um plotiniano. O heliocentrismo é, agora, teocentrismo. Do ponto de vista que nos interessa, há a reter não apenas o teocentrismo cosmogónico desta visão mas, sobretudo, as *propriedades do espaço interior* definido por essa *teosfera* a que a explosão luminosa dá lugar. Trata-se de um espaço onde, como escreve Plotino, «tudo é transparente, sem escuridão, sem obstáculos, onde cada um é visível para todos até à sua mais íntima intimidade»¹³. Como a luminosidade é um contínuo, o espaço da teosfera é um lugar interno de «elevadíssima transparência e comunicatividade», onde todos os pontos participam da luz do centro e, graças a ela, «estão ligados entre si por uma infinidade de comunicações luminosas»¹⁴.

¹³ Plotino, *Ennéades*, vol. V, Paris, Les Belles Lettres, p. 139.

¹⁴ P. Sloterdijk, *Sphären II*, p. 519.

A metafísica ocidental não é apenas uma certa obsessão da “presença”, ou a tentação de pensar a totalidade do que é como unidade e para além dos limites que a experiência e a finitude humana impõem, mas, igualmente e, talvez até, sobretudo um sonho – os mais críticos diriam um pesadelo ou um delírio – de comunicabilidade total.

2. Sobre reis

A questão que se põe é, agora, de saber que consequências culturais e políticas podem resultar das tentativas de concretização do ideal comunicacional da metafísica neo-platónica da luz. Sem dúvida que houve na história sensibilidades associadas que optaram pelo caminho da experiência solitária do místico ou da experiência comunitária na seita hiper-minoritária dos *happy few*. Mas mais importantes do ponto de vista cultural e político foram as sensibilidades sociais, que tentaram contribuir politicamente para a expansão social dos efeitos luminosos da teosfera. Tratava-se, então, de tentar concretizar na geoesfera, obviamente nos limites da finitude e da obscuridade que a caracterizam, o estado de comunicabilidade e transparência da teosfera.

É neste contexto que surgem dois tipos de problemas. Das tentativas de relacionamento entre as duas esferas, a celeste e a terrestre, que podem ir até à identificação, resultam problemas metafísicos. Por outro lado, o facto de a pluralidade intersubjectiva do humano não apresentar a diafaneidade teosférica (é o mínimo que se pode dizer), que permitiria a realização do ideal comunicacional, vai-se traduzir em efeitos de poder. Os teóricos da realização terrestre do ideal de comunicação celeste sempre apelaram para a ausência de violência na comunicação, sempre

tiveram diante dos olhos utopias pacifistas, modelos de associação política espontânea e não violenta de puros espíritos luminosos. Acontece, porém, que as «tentativas de alargar a competência dos puros espíritos aos espíritos encarnados» acabam por não conseguir evitar a violência e escapar ao fenómeno do poder¹⁵.

Ou então, tal seria a alternativa, a concretização do ideal celeste assenta numa operação de comunicação conseguida que procede por sedução, evita a violência e legitima o poder. Tal teria sido o verdadeiro *tour de force* cultural levado a cabo, no mundo antigo, pelo cristianismo. Apesar do muito que se escreveu sobre a problemática cultural do aparecimento e do triunfo do cristianismo no mundo antigo, e de pouco ou nada acrescentar ao que leu nos grandes historiadores das ideias como Peter Brown, Sloterdijk tem razão em insistir nesta questão e em recapitular a sua história por dois motivos. Por um motivo teórico, na medida em que no cristianismo se cruzam as três principais problemáticas da sua exposição e da reflexão actual, ou seja, as questões da cultura, da comunicação e do poder, e em que a sua “esferologia”, apesar de ser discutível, permite uma solução plausível do problema cristão. O segundo é um motivo histórico e arqueológico: é o cristianismo que vai permitir uma popularização do neo-platonismo e a sua sobrevivência até aos nossos dias, e provavelmente para além deles, em ideais ou ideologias que muitos crêem modernos, ou pós-modernos, como o “catolicismo electrónico” de um McLuhan¹⁶, e que, à luz da reflexão arqueológica de Sloterdijk, não passam da repetição obsessiva de antigas figuras.

¹⁵ *Ibidem*, p. 522.

¹⁶ Segundo a expressão de Sloterdijk. *Ibidem*, p. 995.

Mas, vamos por partes. Um primeiro passo muito importante da “operação de comunicação” que o cristianismo representa foi a tradução do dogma para a conceitualidade da filosofia grega, o que o elevou a um grau de sofisticação teórica muito superior à que tinha na origem. Isto permitiu o estabelecimento de pontes conceituais e bases de discussão com as elites. No entanto, a supor que os espíritos metafísicos da época tenham sido sensíveis à bondade teórica da nova doutrina e que o neoplatonismo tenha sido a propedêutica adequada ao monoteísmo cristão, resta explicar a conquista das massas. Ora, se já entre as elites o lugar da ideologia dominante e da doutrina de estado estava, sobretudo, ocupado pelo *estoicismo*, e não pelo neoplatonismo, que tem fama de ser uma filosofia apolítica, para a grande maioria a subtil metafísica do Um era uma incompreensível doutrina esotérica, intraduzível nos termos de uma “cultura de massa”, que, aliás, jamais teve a ambição de se popularizar. É este problema maior da teoria da cultura que Sloterdijk tenta resolver com recurso à sua “esferologia”, funcionando o *case study* do cristianismo, aliás, como argumento decisivo a favor desta teoria.

A teoria das esferas tem por base uma fenomenologia geral da experiência do espaço¹⁷ que é aplicada à problemática da cultura. A experiência fundamental do espaço não consiste na fixação de distâncias num espaço homogêneo, mas na constituição de um “lugar” privilegiado, de um espaço de intimidade, uterino e natal, emocionalmente segregado de uma “exterioridade”

¹⁷ Sloterdijk baseia-se, na questão do espaço, em trabalhos dos fenomenólogos Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, 1963 e Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Vol. III, *Der Raum*, Bona, 1988, assim como em textos bem conhecidos de Heidegger.

correlativa: «Desde sempre que os homens estiveram empenhados na tarefa de trazer para dentro, daquilo que encontram no exterior, tanto quanto necessitam, e de afastar do centro (*Herd*) da vida boa tanto quanto possível»¹⁸. O critério separador do interior/exterior remete para as noções fenomenológicas de *atmosfera* e *Stimmung* (disposição afectiva)¹⁹, que variam numa escala que vai do familiar à inquietante estranheza. O espaço de intimidade não é, pois, definido por um raio de acção, um fazer ou um poder, mas por uma capacidade inicial de sentir. A função da cultura é a constituição, à escala de uma comunidade, de um espaço protector de intimidade, de uma “esfera imunológica” a que Sloterdijk chama “microesfera”.

A metafísica ocidental, tanto na forma da filosofia grega como na da teologia cristã, introduz, de certo modo, uma ruptura na constituição tradicional da “esfera imunológica” ou microesfera, na medida em que é, desde o início, meditação sobre uma “macroesfera”, ou seja, sobre uma totalidade ontológica pensada como esfera absolutamente exterior. Essa exterioridade é atenuada, justamente, pela sua contração. Poder-se-ia dizer que a metafísica é a tentativa, através do centramento esférico, de integrar a totalidade da exterioridade num espaço interior. Restará sempre a questão da periferia, do que está para além da esfera exterior ou “última esfera”. Neste sentido, a teosfera luminosa dos neo-platónicos constitui um modelo paradigmático de “macroesfera”, no qual estão já indiciados todos os dados da problemática da relação de presença do centro dador de luz (*lumen* de *lumine*) com uma periferia

¹⁸ P. Sloterdijk, *Sphären II*, p. 150.

¹⁹ Os tradutores franceses de Heidegger traduzem por *tonalité affective*. Estas traduções, infelizmente inevitáveis, têm o defeito de transformar uma palavra do alemão corrente, utilizada por todos os falantes, numa expressão erudita do ideolecto filosófico.

cujos contornos resta determinar e, sobretudo, com uma exterioridade ultraperiférica de trevas e materialidade (sinónimo de anti-espiritualidade), cujos estatutos moral, ontológico e teológico serão objecto de infundáveis reflexões.

Chegados aqui, temos os dados necessários para compreender as razões do sucesso da “operação de comunicação” do cristianismo. A proeza deste não foi tanto um progresso na metafísica da macroesfera, a este respeito ele conduzirá, como veremos, a uma crise insanável (de que, provavelmente, ainda não saímos), mas a de ter aliado harmoniosamente a meditação sobre a totalidade, sobre a macroesfera, à constituição de uma esfera imunológica de intimidade. O *tour de force* do cristianismo foi ter conseguido «fazer da fria visão da dimensão hiperurânica», na qual se movia a reflexão macroesférica da filosofia grega, «uma relação amorosa com um amigo capaz de sofrer (...), com um Deus-parceiro <Partnergott>»²⁰. A simples *curiosidade* cosmológica e metafísica de uma elite filosófica que se dedicava à reflexão macroesférica, da qual retirava, sem dúvida, consequências éticas, foi transformada no «*desejo* de integração» num espaço teosférico «comum a Deus e às almas, chamado, abertamente, *basiléia theóu*, reino de Deus, ou *regnum vitae*». «Foi com estas propostas semânticas, incompreensíveis para os modernos, que o cristianismo antigo e medieval conseguiu quebrar o gelo metafísico que afastava as massas antigas da sagesa» da filosofia grega²¹. O cerne das “propostas semânticas”

²⁰ *Ibidem*, p. 526.

²¹ *Ibidem*. As “propostas semânticas” em causa são “incompreensíveis para os modernos” na medida em que estes, em grande parte devido, como veremos, às dificuldades em explicar a natureza da última esfera e à crise infinitista, adoptaram uma fobia e uma obsessão opostas à dos antigos. «A era da metafísica clássica pode ser definida pelo facto de o motivo da auto-protecção numa boa totalidade ser muitíssimo mais forte do que o da auto-libertação, enquanto que a

consiste em con-centrar, fazer coincidir a “fria” e distante macrosfera com a microesfera “imunológica”, ou, em termos modernos, a totalidade com a *Lebenswelt*.

A caracterização desse momento central da cultura do Ocidente, que é o cristianismo, como tentativa de alargar à macrosfera onto-teológica as características da “microesfera”, esfera de proximidade e intimidade absoluta, é interessante por explicar, entre outras coisas, a obsessão do Ocidente pelo *universal*, ao ponto de chamar “católica” à sua religião, e o reflexo expansionista que daí decorre para a sua cultura. Sem dúvida que o platonismo já conhece o universal sob a forma da essência; mas o cristianismo traz como novo um investimento político no universal, a ideia – estranhíssima no contexto grego – da *realização* de um universal concreto.

É com a questão do universal, e do reflexo de expansão da cultura do universal, que se entra no âmago da relação entre comunicação e poder. Isto por duas razões. A primeira é que o poder deixa de assumir a forma da violência coactiva para se apresentar como revelação de uma “boa mensagem” (significação literal de “evangelho”), como acto de comunicação pacífica ou, como diria Habermas, “não estratégica”. A segunda é que o poder, para satisfazer as necessidades da sua expansão, para concretizar o universal, tem de se comunicar à distância, o que implica, portanto, um sistema de telecomunicações. Como sugere a parábola de Kafka acima citada, as únicas mensagens autênticas e significativas são as dos reis. O cristianismo levou esta lógica até à unificação das mensagens significativas na mensagem única do único “rei”.

modernidade se caracteriza pelo primado da tendência libertária sobre a necessidade da caverna protectora, e pela tendência à transposição de horizontes», *Ibidem*, p. 209.

Mas não bastou ter uma “boa mensagem” para conquistar o poder e a alma das massas. Sloterdijk sublinha, de um ponto de vista da teoria dos media, a importância da estratégia política do cristianismo no império romano, na sua empresa de conquista do “centro”, do lugar e da figura do imperador, para dispor de uma rede já estabelecida de telecomunicações imperiais. Não bastava dispor de uma “oferta semântica” original susceptível de cativar as massas, não bastava que entre as massas reinasse a *Stimmung* necessária para acolher a “boa mensagem”, era necessária a rede mediática centralizada que, à imagem da teoesfera neoplatónica, transmitisse eficazmente a mensagem única e universal. Foi assim que «o sistema noticioso de Deus se sobrepôs ao sistema mediático do imperador [romano]»²².

Sloterdijk tem sem dúvida razão em sublinhar que os “novos media” da altura, a começar pela famosa rede de estradas do império romano, foram decisivos para a transmissão universal da “boa mensagem”²³ e, portanto, para o triunfo político e cultural do cristianismo. Os problemas surgem, porém, no momento em que, numa suspeita reverência ao *Zeitgeist*, tenta interpretar o fenómeno do poder no âmbito de uma teoria, por assim dizer, puramente mediológica da soberania, em oposição frontal à “teologia política” de Carl Schmitt. Para dar uma ideia da oposição basta, talvez, referir a definição sloterdijkiana de “soberano”, repetida insistentemente ao longo de páginas, decalcada da famosa fórmula de abertura, verdadeiro toque de trombetas, com que Schmitt inicia a sua *Politische Theologie*. Sloterdijk: «Soberano é aquele que é capaz de se fazer representar de tal maneira, como se ele próprio estivesse presente no seu representante»²⁴. Carl

²² *Ibidem*, p. 696.

²³ *Ibidem*, p. 697.

²⁴ «Souverän ist, wer sich so vertreten lassen kann, als ob er in seinem Vertreter anwesend wäre», *Ibidem*, p. 667.

Schmitt: «Soberano é aquele que decide do estado de exceção»²⁵.

Não há dúvida que o cristianismo inaugura, ou pelo menos reactiva de maneira inédita, novas tecnologias de comunicação, das quais a efectividade e a expansão de um poder soberano se tornam dependentes. É igualmente certo que essa comunicação tem a forma específica da “representação” (um conceito que, não por acaso, é igualmente central na obra de Schmitt). Ou seja, não se trata apenas de transmitir “informação” (como se diz no vocabulário moderno da “teoria da informação”), nem mesmo ordens, mas de representar, transportar a presença à distância. Sloterdijk tem pois razão em insistir sobre as técnicas fundamentais da representação cristã²⁶, às quais dedica pertinentes análises. No entanto, a sua tentativa para preencher o lugar da “teologia política” de Schmitt por uma espécie de *mediologia política* não nos parece convincente. A dificuldade levantada pela posição de Sloterdijk está em que ao tentar compreender o poder como pura capacidade de comunicação à distância, telecomunicativa, não da presença mas de um “*como se*” (als ob) da presença, uma espécie de simples imagem, pura “informação”, “simulacro”, etc., acaba por pôr em causa a realidade ontológica da *potestas*, que define o centro em relação ao qual é medida a distância²⁷. Enquanto realista

²⁵ «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet», Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1985⁴.

²⁶ Que ele sintetiza em dois modos fundamentais: emanação e apostolado. Cf. P. Sloterdijk, *Sphären II*, pp. 722 sq.

²⁷ Numa concepção do poder como a de Foucault, a negação do grande centro, a sua fragmentação numa miríade de poderes locais, não põe em causa essa realidade ontológica. Em certo sentido até a reforça, visto que a torna omnipresente na experiência, independentemente do estado das “telecomunicações”.

sincero, Schmitt não abdica de uma epifania da *potestas*, de uma fenomenologia do poder real – que se revela, *de facto*, no “estado de excepção”. Sloterdijk tem, sem dúvida, razão em sublinhar que a mensagem cristã, à imagem da comunicação no seio da esfera neo-platónica, aspira à universalidade e que o modelo da esfera inspirou uma estratégia de conquista do poder, na qual os meios de comunicação da época tiveram um papel essencial. Resta saber se não é necessária uma fenomenalidade da “excepção” para que nos canais mediáticos surjam efeitos de poder. Em termos anacrónicos: não acreditamos que, no caso do cristianismo, tenham sido os “media” a “criar o acontecimento”.

3. Sobre mensageiros

Esta crítica da aplicação da “mediologia” sloterdijkiana à questão do poder centralizado, na era dos reis, não impede que se esteja globalmente de acordo com a sua interpretação da era que se segue, a modernidade, daquela cujos heróis, postos perante a escolha entre serem reis ou mensageiros, optam, “como as crianças”, pela segunda alternativa. O nosso acordo diz respeito, para já, ao aspecto mais geral dessa interpretação, ao facto de ela entender a modernidade essencialmente como *reacção* a algo de anterior, que, assim, *sobrevive* nessa reacção, nos antípodas, portanto, das interpretações iluministas mais correntes que, como o messianismo secularizado de Habermas, vêem na modernidade a concretização de um “projecto de emancipação”. Motivo suplementar de concordância está no facto de essa reacção, na interpretação de Sloterdijk, ser catalizada por uma crise, que a modernidade, longe de conseguir sanar, agudiza constantemente

numa *fuite en avant* activista em que se esgota a sua história²⁸.

Do ponto de vista das “estruturas imunitárias”, ou seja, da capacidade de uma metafísica ou uma religião sublimarem a inquietante estranheza (*Fremdheit*) deste mundo e assegurarem a eminente função cultural de o tornar habitável, de fazer dele um lugar atmosféricamente protegido, um *oikos* ou uma *Heimat*, o assinalável sucesso do neo-platonismo católico consistiu, como vimos, segundo Sloterdijk, em estabelecer uma relação indelével de *intimidade* entre a esfera de maior proximidade, aquilo a que os fenomenólogos chamam *Lebenswelt*, e a esfera das esferas, a luminosa teosfera envolvente da totalidade, a “última esfera”. Partindo desta perspectiva, a “modernidade” vai ser interpretada por Sloterdijk como a consequência reactiva de uma crise surgida nas “estruturas imunitárias” da época pré-moderna ou, numa palavra, como simples resposta a essa crise. «A Idade Moderna (*Neuzeit*) e a modernidade (*Modernität*) devem ser concebidas como uma reestruturação radical das estruturas imunitárias»²⁹ pré-existent. Isto significa que a crise adveio no seio mais íntimo do pensamento pré-moderno, ou seja, no pensamento teológico: «O processo da modernidade (*Prozeß der Moderne*) tem na teologia uma das suas fontes»³⁰, não por consistir na rejeição da transcendência divina a favor da autonomia da razão humana, ou da “fé” a favor do “saber”, como reza a tese iluminista, mas por tentar dar

²⁸ Este segundo aspecto coloca Sloterdijk em oposição à interpretação de Hans Blumenberg, que justifica a “legitimidade da idade moderna (*Neuzeit*)” pela sua capacidade de ultrapassar as questões e as dúvidas (em particular as herdadas da gnose) que a era anterior não teria conseguido apaziguar.

²⁹ *Ibidem*, p. 551.

³⁰ *Ibidem*.

resposta, embora por outros meios, como veremos, a uma “crise” herdada da teologia. Esta herança de problemas e das respectivas estruturas subjacentes é, concretamente, a “crise infinitista”, que eclode na sequência do aprofundamento especulativo do modelo neo-platónico. Se é verdade que «os responsáveis pelo *infinitismo* começaram por ser, sobretudo, os teólogos»³¹, o infinitismo é, simultaneamente, o factor essencial que abalou as “estruturas imunitárias” do neo-platonismo e o elemento que vai alimentar as crises permanentes da modernidade.

Não podemos analisar aqui em pormenor as muitas dezenas de páginas que Sloterdijk dedica à exposição dos estragos provocados, no modelo metafísico neo-platónico, esfera ideal de comunicação ideal, e, por extensão, na teologia católica, pelo infinitismo. Limitamo-nos a admitir como plausível que, ao nível da teoria da cultura e da questão da génese da modernidade, «as consequências da viragem infinitista sejam incalculáveis»³² e a sintetizar algumas conclusões gerais da sua análise, que vão importar para a compreensão da reacção moderna.

O atributo da infinidade, aplicado ao espaço, começa por pôr em causa o centro que estruturava hierarquicamente a teosfera neo-platónica. A descentralização, a “desconstrução” do centrismo não é apanágio da modernidade tardia, Sloterdijk já a vê em acto na especulação místico-filosófica que se inicia na Renânia do século XIII. A famosa proposição descentrante que define um ente esférico nos limites do pensável, em torno da qual se virá a articular a metafísica de Nicolau de Cusa, segundo a qual «Deus é a esfera infinita cujo centro está em toda

³¹ *Ibidem*, p. 553.

³² *Ibidem*, p. 551.

a parte e a periferia em parte nenhuma»³³, foi formulada, por um autor anónimo, ainda antes do ano 1200. A persistência na infinidade da esfera conduz a terríveis paradoxos, que constituem, no sentido mais restrito, a “crise infinitista”. Se o centro está em toda a parte, como é que há centro? Se, devido ao infinito, não há periferia, como é que há esfera?

Uma tal concepção de Deus pode afectar, ao nível da comunicação com as multidões, a principal conquista do cristianismo, que consistiu, como dissemos, em estabelecer uma relação íntima, emocional e de proximidade pessoal, de cada indivíduo com a longínqua e abstracta “teosfera”. Perante os paradoxos da esfera infinita, pergunta Sloterdijk, «quem é que se pode imaginar numa relação íntima com um monstro teo-matemático?»³⁴. Dois séculos depois de Nicolau de Cusa, o gesto de Pascal, ao negar ao “Deus dos filósofos” a identidade com o “Deus de Abraão, Isaac e Jacob”³⁵, exprime, justamente, a tentativa de proteger a esfera de intimidade da experiência religiosa da especulação infinitista. Todavia, no que diz respeito à génese da modernidade, não foi este o principal problema despoletado pelo infinitismo, até porque o “Deus dos filósofos” sempre foi o Deus de uma ínfima minoria. Mais decisivo foi, sem dúvida, «o salto da febre infinitista da dimensão teológica para o campo da cosmologia e da cartografia»³⁶. Isto significa que os dados da especulação teológica sobre a esfera infinita, pensada e imaginada, e os seus paradoxos, começaram a ser transpostos para o

³³ «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentiae nusquam», *Liber viginti quattuor philosophorum*, Prop. 2, cit. in *Ibidem*, p. 538.

³⁴ *Ibidem*, p. 553.

³⁵ B. Pascal, *Pensées*, p. 142.

³⁶ *Ibidem*, p. 551.

espaço e para o mundo *efectivamente experimentados* e vividos. A projecção de um infinito apenas pensável, puramente celeste, num infinito experimentável, terrestre, e, antes de mais, marítimo³⁷, susceptível de ser dominado, tal teria sido a principal condição cultural de possibilidade da modernidade. Uma tal operação traz consigo uma dupla mudança: do objecto que serve de referência para pensar o mundo, ou, na terminologia de Sloterdijk, uma mudança de “esferas”, e da atitude fundamental do “être-au-monde” (Merleau-Ponty), ou seja, da forma de actividade humana privilegiada. A «história da modernidade (Neuzeit)» deve, assim, segundo este autor, ser «compreendida como a *passagem* de uma especulação meditativa sobre a esfera [celeste ou teoesfera] para uma praxis real de exploração (Erfassung) da esfera [terrestre]»³⁸.

Para além de um modelo ideal de comunicação, e da forma geral do médium através do qual o mundo é pensado, a “esfera”, o que transita (ou permanece) nesta “passagem” é o *motor* do movimento; antes e depois há um mesmo impulso, que nasce no âmago da inquietude infinitista. O que muda é a forma particular do médium, o globo *terrestre* substitui o *celeste*, e a terapia apaziguadora dessa inquietude, ou seja, a matéria do movimento: movimento da “especulação”, antes, movimento da “praxis real”, na modernidade, ou seja, dos navegadores ou mercadores – pessoas, capitais e mercadorias – ou, na metonímia kafkiana, dos “mensageiros”.

O que explica a “passagem” é, por um lado, a incapacidade de o pensamento especulativo solucionar com

³⁷ Sobre o mar como elemento ideal de projecção do imaginário infinitista, Cf. P. Sloterdijk, *Sphären II*, pp. 841 sq.

³⁸ «...Übergang von einer meditativen Kugelspekulation zu einer realen Kugelerfassungspraxis», *Ibidem*, p. 824.

os seus meios a crise infinitista. Sloterdijk acusa esse pensamento de “contradição sistémica”³⁹. Por outro lado, mais concretamente, a “passagem” é explicada como reacção aos estragos causados pela crise. Mas longe de solucionar num movimento de auto-afirmação (*Selbstbehauptung*) as aporias pré-modernas, como pretende a tese de Hans Blumenberg, tudo se passa como se o activismo moderno fosse um puro reflexo reactivo à crise. Tal como Blumenberg, Sloterdijk vê a génese da modernidade no remoer de velhas questões, na dinâmica de uma problemática antiga, mas, ao contrário do autor da *Legitimidade da Idade Moderna* (*Legitimität der Neuzeit*), a conclusão a que ele chega é que a modernidade não fará melhor, será uma continuação da crise por outros meios, sendo a peça fundamental da sua demonstração desta continuidade a persistência de temas, paradigmas e motivos neo-platónicos.

Os *estragos* culturais causados pela crise infinitista consistem, mais concretamente, na «perca do centro» e na «perca da periferia»⁴⁰, sendo a segunda muito mais importante que a primeira. A perca do centro é menos grave do que a da periferia, na medida em que assumindo a forma de uma expansão ou multiplicação do centro, é uma premissa já contida na especulação cosmo-teológica sobre a esfera infinita, na qual “o centro está em toda a parte”. Se virmos bem as coisas, só uma forma de neoplatonismo, por assim dizer, primário é que reage violenta-

³⁹ “Systemwiderspruch”. *Ibidem*, p. 573. Conclusão que retira da análise do sistema teológico e cosmológico de Nicolau de Cusa. Na impossibilidade de analisar aqui, *per se* e em pormenor, o valor desta conclusão, considero que, mesmo que o sistema do cardeal de Cusa, ao contrário do que Sloterdijk afirma, tenha dado uma solução satisfatória às aporias da crise infinitista, se pode admitir que essa solução não tenha passado para o “espírito objectivo” da cultura.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 784 e 825.

mente contra a “perca do centro”, devido ao papel hierarquizante de um centro verdadeiramente concentrado⁴¹ (bem distinto da periferia e ainda não desmultiplicado pela tese infinitista). O centralismo é “conservador”, tanto no tempo e no plano da especulação cosmo-teológica, em que reage contra o infinitismo⁴², como na modernidade, em que lamenta o policentrismo cultural moderno – particularmente acentuado na tardomodernidade – e vê na descentralização a causa de todos os males⁴³. Paralelamente, existe um neo-platonismo, por assim dizer, progressista, em tensão constante com o primário, ao qual se devem as reacções centristas, que aposta no infinitismo até às suas últimas consequências. Apesar dos episódios “eurocentristas” da história da Idade Moderna, que marcam aparentes vitórias políticas da primeira forma, esta segunda forma constitui a tendência de fundo da modernidade. Tanto ao nível da especulação teológica como da sua “passagem à praxis real da exploração da esfera”, é o infinitismo que deduz a inevitabilidade estrutural de uma expansão do centro, que se traduz, na prática, por uma multiplicação dos centros e que explica o “policentrismo” da modernidade⁴⁴. O policentrismo moderno, que se

⁴¹ *Ibidem*, p. 550.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 754. No plano da política cultural, das relações dos europeus com as outras culturas, na Idade Moderna, a reacção centralista acabou, igualmente, por ser dominante, constituindo o que viria a ser denominado “eurocentrismo”. Sloterdijk refere a famosa «decisão do Vaticano de 1742, que proíbe aos missionários na Ásia a assimilação dos ritos chineses e indianos» (p. 579), como particularmente emblemática a este respeito: «Se uma forma católica quisesse ser de facto forma das formas, *káta hólon*, ‘adequada ao todo’, quisesse abarcar os mundos particulares na sua infinita diversidade, teria que começar por abandonar o seu próprio centrismo como modo de ser. Para poder realizar uma totalidade de totalidades teria que começar por se anular e se perder na cultura dos outros».

⁴⁴ *Ibidem*, p. 784.

exprime em aspectos centrais da cultura da modernidade, como o individualismo ou o culto do génio, confirma a primeira proposição definitiva da esfera infinita: “O centro está em toda a parte” (*centrum est ubique*). Ao transferir para cada indivíduo a teológica e principal qualidade do centro divino, Novalis obteve, assim, uma fórmula que traduziu de maneira particularmente clara e lapidar esta nova situação e que exprime a dívida da modernidade ao neo-platonismo infinitista: «Cada indivíduo é o ponto central de um centro de emanção»⁴⁵.

Assim se compreende, para voltar à imagem de Kafka, a importância *em si* dos “mensageiros”, como fonte das suas próprias mensagens, ou, em termos modernos, como “autores”, e já não como representantes ou “enviados” (apóstolos) dos mais altos poderes. Assim se compreende, por outro lado, o desejo de uma mais intensa e frequente comunicação entre os centros. A multiplicação dos centros e as suas telecomunicações concretizam esse meio sem limites de ilimitada comunicação pensado por Plotino. Assim se compreende, finalmente, o sucesso da ideia de “rede” na mais recente versão de neo-platonismo, o “catolicismo electrónico”⁴⁶ de MacLuhan. A ideia de “rede” fornece a chave da união do um e do múltiplo, do centro e dos centros, da sociedade e dos indivíduos, das culturas particulares e do universal. Tal é, em teoria, o significado da idílica e sentimental metáfora da “aldeia global”. Na

⁴⁵ «Jedes Individuum ist der Mittelpunkt eines Emanationssystems», Novalis, “Blüthenstaub“, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, ed. Hans-Joachim Mühl e Richard Samuel, Munique, Hanser, 1978, fragmento nº 109, p. 274. Citado por Sloterdijk (que dá a este fragmento o número de uma edição não identificada, que não corresponde à numeração da edição por mim utilizada). Cf. P. Sloterdijk, *Sphären II*, p. 561.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 995.

prática das relações interculturais na modernidade, porém, considera Sloterdijk, o projecto está condenado ao fracasso, visto que se trata, apesar de tudo, de uma «tentativa para integrar sub-esferas (culturais) numa monoesfera construída de maneira concêntrica»⁴⁷, e, face ao policentrismo radical da modernidade, esta realização do monoteísmo por meios electrónicos só produziria “ainda mais estragos” do que a que teve lugar noutros tempos, com meios tecnicamente mais simples.

Mas se, pelo menos teoricamente, a multiplicação dos centros, a explosão da comunicação e o “milagre” das redes electrónicas pretendem realizar sem traumas, neste mundo, a primeira proposição infinitista, a segunda proposição coloca problemas que, na interpretação de Sloterdijk, são incomparavelmente mais graves. Até porque, no caso do centro, no modelo de origem, não há propriamente desaparecimento mas expansão – *centrum est ubique* – quanto à periferia, sim, há desaparecimento puro e simples: *circunferentiae nusquam*. A gravidade deste desaparecimento deve-se ao facto de, como se viu, em regime neo-platónico e cristão, a periferia, essa “última esfera”, ter, ao mesmo tempo, a função de “esfera imunológica”. Daí as reacções de pânico provocadas pelo infinitismo, longamente analisadas por Sloterdijk, o qual, de Pascal a Heidegger (que dá largas a uma tristeza motivada por uma “Terra sem céu”⁴⁸), mais do que uma simples hipótese cosmológica é um dado antropológico e existencial. Traços essenciais da modernidade, o seu activismo exacerbado, a já referida “passagem” do pensamento especulativo à “praxis real”, a aceitação de riscos, são interpretados como reacção à perda da “última esfera”

⁴⁷ *Ibidem*, p. 994.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 805.

enquanto esfera imunitária, como um gesto de desespero ou de “loucura”⁴⁹.

Também na tentativa de encontrar uma “última esfera” que seja igualmente esfera imunitária, o mcluhanismo, como filosofia da Internet, é interpretado por Sloterdijk como tentativa, falhada, de solução. Sendo apenas e somente um “mercado”, e, de dia para dia, torna-se cada vez mais evidente que a “rede das redes” não é mais do que um vastíssimo, mas vulgar, hipermercado, a Internet é o contrário de uma “esfera imunitária”. Não há nada mais aberto e desprotegido que um mercado⁵⁰.

4. Sobre as puras mensagens

A questão da Internet, e de um modo mais geral das “redes”, conduz-nos à problemática da passagem da era dos mensageiros para a das puras mensagens, visto que, uma vez abolidas as distâncias, e o tempo de transmissão reduzido a nada, uma vez realizado o meio ideal de transmissão ideal, uma vez os mensageiros pregados às suas cadeiras, de olhos colados aos ecrãs, as mensagens deixaram de precisar de mensageiros, a “correr por esse mundo fora” para as transportar – para além de terem deixado de precisar de ter sentido. Tudo parece indicar que os mensageiros se tornaram inúteis e supérfluos. Face

⁴⁹ É significativo, por exemplo, que Sloterdijk defenda a tese de que o motor profundo da “expansão” marítima europeia não tenha sido o espírito de missão, a propagação da fé, como rezam os discursos oficiais da época, e mesmo posteriores, o que teria sido uma aplicação simples e positiva do neo-platonismo político, mas um espírito especulador em relação ao futuro, aliado a «sistemas motivantes de loucura» (*motivierende Wahnsysteme*). A missão foi um simples aproveitamento *a posteriori* da expansão, não o seu móbil (*Ibidem*, p. 870).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 994.

a esta crise de emprego, há duas saídas possíveis para os mensageiros: ou desaparecem ou mudam de actividade. A segunda solução não é fácil, visto que exigiria algo como um longo e difícil trabalho ético e estético sobre si. Uma tal via significaria a libertação da dinâmica de uma decisão tomada há muito, e profundamente enraizada na cultura através de uma “praxis real” aparentemente com sentido. A perspectiva desenhada pela genealogia sloterdijkiana da modernidade permite dar à actividade do “mensageiro” o sentido da procura de uma compensação para a perda da periferia protectora, do céu, da “última esfera”, etc. (consequência, como vimos, da crise infinitista) pela *Erfassung* do globo terrestre. Tratava-se da tentativa de compensar a perda de segurança por um cálculo de riscos e um desafio racional da fortuna. A partir daí compreendem-se a positivização de todos os valores de heroicidade e de aventura ligados à actividade do “mensageiro” na época heróica da expansão europeia e, por outro lado, o tédio profundo que aflige o ex-mensageiro, numa época em que a mais longínqua viagem é pura rotina e em que as “redes” oferecem onnipresença, sem qualquer risco e a baixo preço. E também se compreende, diga-se de passagem, a monumental ingenuidade e o enorme ridículo, dos que tentam vender-nos o “ciberespaço” com promessas de aventura, com metáforas de navegador de água doce, ou com ideias de conquista de uma “nova fronteira” e de um novo *far-west*⁵¹.

⁵¹ É assim que um grupo de heróis das pradarias digitais, reunidos em torno de Alvin Toffler, nos vêm dizer que o «cyberspace ist the latest American frontier», AA.VV., “Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge of the Age”, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 de Agosto de 1995, p. 30. Sobre a ideologia ciberespacial, ver a brilhante e corrosiva crónica de Bertrand Leclair (*L'industrie de la consolation*, Paris, Verticales, 1997) – Karl Kraus *redivivus*!

Se acrescentarmos a isto a *ambiguidade* radical de um meio (*milieu*) de comunicação no qual as questões de saber se as mensagens ainda são de alguém, se os alguém não se reduzem a informação circulante, a um conjunto de puras mensagens, a um pacote de *bytes*, são questões aparentemente pertinentes, compreende-se a decisão dos que optam pela primeira solução, ou seja, o desaparecimento dos mensageiros – e não apenas de uma determinada profissão, ligada às condições de uma época. Embora estando inteiramente de acordo com as críticas epistemológicas e práticas de Siegfried Schmidt⁵² relativamente aos que, como Norbert Bolz, Friedrich Kittler e outros, dão alegremente o passo em frente para o maravilhoso mundo “pós-humano” das puras mensagens, do “sistema total” dos “dados” que se “calculam a si próprios”(Kittler), consideramos que seria interessante aprofundar a questão das razões deste masoquismo antropológico e cultural⁵³.

Do lado oposto aos teóricos do “sistema” pós-humano estão os apóstolos do útil, do bem e da paz na Terra, que interpretam as novas tecnologias como destino final

⁵² Cf. Siegfried J. Schmidt, “Technik, Medien, Politik. Die Erwartbarkeit des Unerwartbaren”, in Maresch, Rudolf; Werber, Niels (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

⁵³ Siegfried Schmidt, (*Ibidem*), coloca-se, no fundo, na perspectiva do simples teórico de uma comunicação com os meios ao nosso dispor *hic et nunc*, e, em conformidade com esta posição, considera totalmente inútil a especulação sobre um mundo “pós-humano”. Do meu ponto de vista, considero que também é necessário compreender as motivações, fascinações e desejos relativos ao “pós-humano”, e que, para tal, é preciso passar do plano da teoria da comunicação ou dos media para o plano, mais largo, da filosofia da cultura. Isto não invalida, contudo, o meu acordo com as referidas críticas de Schmidt.

humano do humano, fim da “alienação” pela comunicação total, “emancipação” (Vattimo) e integração do particular no “cérebro global” que são as “redes” – hegelianismo electrónico, versão em circuitos integrados do universal concreto.

Estas duas interpretações opostas das “redes” informáticas mostram que a cultura da modernidade entrou numa fase, por assim dizer, paroxística. Isto significa que a tardomodernidade é uma época em que as antinomias e os paradoxos diagnosticados por Sloterdijk na origem da modernidade se tornam mais evidentes, sem que seja possível continuar a iludi-los por uma *fuite en avant* heróica. Como já se disse, seria uma enorme ingenuidade tentar prolongar no “ciberespaço” o heroísmo da conquista, da aventura e da descoberta. Os mensageiros sabem que não há mais nada para descobrir, que o movimento se tornou absurdo, que as redes electrónicas acabaram de matar as distâncias (que já estavam moribundas com a rotinização das viagens) e que, como Nietzsche já notara⁵⁴, o infinito também é uma sufocante prisão. É isto que explica, de certo modo, na tardomodernidade, uma “passagem” inversa à diagnosticada por Sloterdijk no início da modernidade, ou seja, um retorno à “especulação”, a uma metafísica e uma teologia que têm, agora, por objecto o “sistema total” da técnica informatizada. Ora, este tipo de especulação, sobre um objecto totalizante apenas existente num futuro inacessível e transcendente, tal como acontecia na metafísica clássica, produz antinomias, de que a oposição acima referida – “sistema total” *pós-humano*

⁵⁴ «Es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, daß es nichts Furchtbarerers gibt als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst!», *Die fröhliche Wissenschaft*, § 124.

versus “cérebro global” humano – é apenas um exemplo entre outros. A primeira tarefa de um pensamento crítico⁵⁵ consiste em despoletar essas antinomias e em mostrar o infundado dos pressupostos comuns às teses antinômicas, ao mesmo tempo que tenta interpretar a motivação de tais construções especulativas a partir de uma genealogia da cultura.

Entre estes pressupostos os principais são dois. Sintetizá-los-ia nos conceitos de monismo e de transparência. Aquilo a que chamo monismo e a que Siegfried Schmidt também chama, com pertinência, «ontologização»⁵⁶, é a redução pela metafísica dos “novos media” das diferentes dimensões da percepção e da realidade a uma substância única, dos media ao *Médium*. Os nomes da Substância podem variar – há os que “ontologizam” a “informação”, os “dados”, a “técnica”, o “virtual”, o “digital”, etc. –, o reducionismo radical e o pressuposto monista são comuns a todos estes conceitos. O pressuposto é que o que existe de relevante no mundo existe na Substância, o que acontece de relevante passa-se no seu seio. Isto explica a grande euforia dos tecnometafísicos em torno de uma técnica que para um físico ou um engenheiro não apresenta o mínimo mistério: a digitalização do sensível (imagens, sons, etc.). No computador e nas redes a única coisa que conta são os

⁵⁵ Entendida esta expressão num sentido suficientemente lato para englobar pensadores como Nietzsche ou o último Merleau-Ponty e para proibir absolutamente a *redução* do conceito de *crítica* à “teoria crítica” da Escola de Frankfurt, tal como ela (essa redução) é tentada de maneira paradigmática por G. Vattimo num texto recente, Cf. “Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung”, in G. Vattimo e W. Welsch (org.), *Medien-Welten, Wirklichkeiten*, Munique, Fink, 1998, ao qual retornaremos, sobre a questão que nos ocupa.

⁵⁶ S. Schmidt, “Technik, Medien, Politik”, p. 113.

“dados”, a “quantidade”, os *bytes*, «o som, a imagem, a voz ou o texto não passam de efeitos de superfície»⁵⁷. E este monismo electrónico tanto pode estar na base de um anti-humanismo radical em que o “Sistema total” se encarrega dos “cálculos”, sem sequer ser necessário «ligar as técnicas às pessoas»⁵⁸, como de um hiper-humanismo em que, graças à ligação em rede dos cérebros humanos, se atinge uma comunicação perfeita que faz desaparecer os conflitos humanos, colectivos e individuais, assim como essa coisa horrível – esse atrito fundamental do humano – chamada *política*⁵⁹.

Quanto à *transparência* trata-se, no fundo, de certo modo, de um simples corolário do monismo. É, epistemologicamente, a ideia segundo a qual, uma vez identificada a Substância que conta e conhecidas as leis fundamentais das suas operações, tudo se torna claro, explicável e compreensível. É, ontologicamente, a realização da ideia neo-platónica de um mundo da comunicação infinita, absoluta e perfeita, da transparência total, da não ambiguidade absoluta. Perante esta perspectiva, a tarefa mais urgente de uma teoria da comunicação seria, paradoxalmente, em nosso entender, salvar os atritos ou os ruídos da comunicação, numa palavra: *defender a intransparência*.

Existe, felizmente, a realidade – ao contrário do que pretendem os que a querem dissolver no “virtual”. É ela, como veremos no breve estudo que se segue do novo

⁵⁷ Friedrich Kittler, *Grammophon. Film. Typewriter*, Berlim, Brinkmann und Bose, 1986, p. 7.

⁵⁸ «Statt Techniken an Leute anzuschließen, läuft das absolute Wissen als Endlosschleife», *Ibidem*, p. 8.

⁵⁹ S. Schmidt, “Technik, Medien, Politik”, p. 110, dá como exemplo desta posição Bertram Anderer, na Alemanha. Em França Pierre Lévy defende teses semelhantes.

pensamento da técnica, que nos salvará de uma ilusória transparência.

IV.a) Sobre as puras mensagens (cont). As antinomias do possível e do real

Há duas maneiras, que longe de se excluírem são correlativas, de obter transparência. A primeira é a semantização exaustiva da realidade, a segunda a dissolução do factual nas combinações dos possíveis. Husserl, idealista assumido mas que, apesar de tudo, recusa o idealismo em momentos cruciais⁶⁰, ilustrou esta última com o famoso método da “variação eidética”. Merleau-Ponty viu na primeira a principal característica do idealismo, o qual consiste em «substituir os seres pelo sentido»⁶¹. Este último é transparente, a realidade não. Se assim é, a crítica que Gianni Vattimo faz do “ideal de transparência” dos filósofos da escola de Frankfurt e de Jürgen Habermas⁶² não nos deverá induzir em erro: ela não é suficientemente radical. Para o teórico italiano o “pessimismo mediático”

⁶⁰ Isto é, quando se trata de tematizar o “facto absoluto”, sem o qual nenhuma ideia seria constituída. Se todas as coisas podem ser vistas como realizações de simples possíveis, o mundo e os sujeitos, na medida em que, fenomenologicamente, não podem ser vistos do ponto de vista da transcendência divina, como acontece, por exemplo, na filosofia de Leibniz, constituem uma excepção a esta regra e são, portanto, aquilo a que Husserl chama “facto absoluto”, condição factual de possibilidade de realização de todas as possibilidades. Cf. E. Husserl, “Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935”, in *Husserliana*, Vol. XV, Haia, 1973, p. 519 e Bernhard Waldenfels, “Experimente mit der Wirklichkeit”, in Sybille Krämer (org.), *Medien, Computer, Realität*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998, p. 240.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 145.

⁶² G. Vattimo, “Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung”, p. 16.

destes autores tem por origem uma epistemologia objectivista que, em nome de uma pretendida verdade, vê nos media, essencialmente, meios de manipulação da comunicação e distorção da realidade. Habermas apenas se distingue dos seus predecessores através de uma teoria da comunicação que, idealmente, permite ultrapassar tais efeitos e ter em relação aos media uma atitude menos pessimista. Para Vattimo, contudo, a posição de Habermas ainda não vai suficientemente longe. O principal problema, dele e dos seus predecessores, estaria no facto de pressuporem uma epistemologia objectivista⁶³ que ignorou a grande viragem, o verdadeiro *hermeneutic turn*, introduzido pelo axioma de Nietzsche, segundo o qual «não há factos, só há interpretações»⁶⁴. Este axioma permitiria uma “dissolução da realidade” e, a partir daí, uma “libertação” da “exigência de ‘verdadeira’ verdade” (ou de “autenticidade”, na versão existencialista), que constitui o maior risco para a nossa “liberdade”, e na qual assenta o poder, por exemplo, dos “cientistas”⁶⁵. A «sociedade da comunicação» em que vivemos, o «caos babilónico dos discursos» no «mundo dos media», o «desenvolvimento dos media electrónicos», a «possibilidade de ser um participante activo no mercado dos media através da criação de emissoras de rádio e canais de televisão independentes» (sic), o aparecimento da oitava maravilha do mundo que são «as redes computerizadas de comunicação», tudo isto testemunha do triunfo da “liberdade” hermenêutica

⁶³ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. Colli/Montinari, Vol. XII, Munique, 1980, p. 315, Cit. in G. Vattimo, “Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung”, p. 19.

⁶⁵ G. Vattimo, “Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung”, p. 17 e 18.

e justifica o «optimismo mediático» sem limites professado pelo autor⁶⁶.

Farei duas observações sobre estas teses antes de regressar ao tema do idealismo e da transparência. A primeira é que a interpretação vattimiana de Nietzsche me parece extremamente redutora. Nietzsche está longe de ser o hermeneuta mole e o relativista simplista que dissolve toda a realidade com o pacífico e “libertador” objectivo de «to keep the conversation going», como diz Rorty citado (com distinção e louvor) por Vattimo⁶⁷. Vattimo esquece que, para Nietzsche, por trás de cada interpretação está algo que constitui a mais sólida e dura realidade, uma coisa chamada *vontade*, a verdade dessa interpretação. Isto significa que a filosofia de Nietzsche, longe de preconizar uma simples “dissolução” da realidade e um simples abandono da verdade, é um aprofundamento destas noções. A segunda observação é para dizer que Vattimo descreve de maneira correcta e – oh ironia! – objectivamente verdadeira aquilo a que se poderia chamar o *regime* efectivo do discurso público da “sociedade da comunicação mediática”. Esta descrição do regime discursivo converge com o resultado da análise que faz, por exemplo, Luhmann da “opinião pública” moderna⁶⁸ ou com o resultado da genealogia da modernidade de Sloterdijk, no sentido em que se trata de facto de uma situação “babilónica”, caracterizada por uma elevada poluição semântica, na qual «todos estão dispensados de dizer o que quer que seja de pertinente»⁶⁹ para participar na

⁶⁶ Citações tiradas de *Ibidem*, p. 15-16.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁸ Cf. N. Luhmann, “Öffentlichkeit und Demokratie”, in Rudolf Maresch (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

⁶⁹ P. Sloterdijk, *Sphären II*, p. 787.

comunicação (privada ou pública), sendo o receptor que, por motivos puramente aritméticos, nós somos a maior parte do tempo obrigados a ouvir disparates e banalidades em quantidades nunca antes suportadas. É verdade que, como diz Sloterdijk, hoje em dia já ninguém é morto por causa daquilo que diz, mas, apesar desta vantagem do actual regime discursivo, confesso que não compreendo como é que se pode ver num tal estado de coisas uma “emancipação” e um motivo de “optimismo”, e que o conselho do realista Luhmann me parece ser a atitude mais sábia na actual situação: tentar compreender o que se passa, ou seja, para além dos “esquemas” que se constróem na opinião pública.

Volto à questão da transparência e à crítica merleau-pontyana do idealismo. Se aceitarmos a definição deste como “substituição da realidade pelo sentido”, a hermenêutica vattimiana é um idealismo radical. A atitude fenomenológica, ao contrário, é a submissão a uma experiência das coisas, daquilo que surge, do que é o caso, que inclui, sem dúvida, uma mediação da linguagem e, portanto, da interpretação, mas que não se reduz a uma produção descontrolada de sentido, de “interpretações”. O relativismo mole da hermenêutica anarquista de Vattimo não é menos idealista e não exprime menos um desejo de “transparência” que o absolutismo da epistemologia objectivista por ele condenada. A “libertação” e a “emancipação” são tais em relação às resistências da realidade, aos obstáculos da vida, às intransparências e à muda teimosia das coisas. Forma-se, assim, um meio semântico amorfo formado pela “conversação” rortyana, concretizado na “Babel das notícias transmitidas pelos media”, um magma de uma transparência háptica em que o sujeito se move, enfim, completamente livre. Na prática, “liberdade” significa hiperactivismo comunicacional. Teórica-

mente, realiza-se, assim, graças aos media, o equivalente pós-moderno da libertação do Um neo-platónico em relação à incómoda matéria, que lhe tolhia os movimentos e era um obstáculo à comunicação. Não é só na ontologia da verdade objectiva que se realiza um desejo de “transparência”; a hermenêutica da semiose proliferante e anárquica vai mais além nessa obsessão. Nada é mais transparente que o puro sentido, a “interpretação” infinita liberta da incómoda e opaca realidade.

Também no que respeita à outra grande modalidade de “dissolver a realidade”, o afogamento dos factos na combinatória dos *possíveis*, Vattimo assume uma posição paradigmática de um certo pensamento da época. No pensamento de Husserl a “variação eidética” era, ao nível da “vida da consciência” (*Bewußtseinsleben*), uma das operações centrais do idealismo; no discurso de Vattimo a *técnica* surge, agora, como o grande agente, não só pensante como realizante, das possibilidades de variação, ocupando, assim, estruturalmente, o lugar do “ego transcendental” do idealismo husserliano. E, da mesma maneira que Husserl via a “humanidade universal” imperativamente vocacionada para a realização das “tarefas infinitas” da ciência ocidental (concebida como exploração sistemática do universo dos possíveis, das *Wesensnotwendigkeiten*), contidas desde as origens, como arqui-possíveis, nas “ideias da razão”⁷⁰ (que começaram a ser reveladas no momento grego da cultura europeia⁷¹), Vattimo não poupa a “humanidade” a um imperativo obreiro, desta vez da *técnica* (até porque os cientistas ainda

⁷⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Vol. VI, Haia, 1976², p. 319.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 321 sq.

desconhecem a hermenêutica vattimiana e ainda acreditam, como vimos, no fantasma da “realidade”): «A humanidade deve (*muß*) pôr-se, hoje, à altura das suas possibilidades técnicas e criar um ideal humano que está consciente destas possibilidades *e as esgota até à última*»⁷². A este imperativo técnico, ético e estético (a sua realização corresponde a uma «esteticização radical da existência»⁷³) só se oporiam os últimos «nostálgicos da realidade», uns «fundamentalistas», com a sua «exigência neurótica de horizontes de tranquilidade e disciplina»⁷⁴.

O que nos ocorreu à leitura destas páginas foi que Vattimo não estaria apenas a fazer concorrência a Husserl, mas igualmente a Molière. Como é que alguém que quer impor à humanidade inteira o imperativo manifestamente maníaco e obsessivo de realizar todas as possibilidades da técnica “até à última” (!), vem acusar os que não vêm boas razões para o seguir de serem “neuróticos” e “fundamentalistas”? Mas o cómico também tem a virtude de deixar aperceber o lado ético da questão: Entre as neuroses opostas da “tranquilidade” pastoral e a forma contemporânea do *Warenfetischismus*, centrado nos cintilantes brinquedos das tecnologias informáticas, parece-me haver imenso espaço para formas infinitamente mais interessantes a dar às nossas vidas.

Para quê realizar “todas as possibilidades da técnica até à última”? Que deus está por trás deste mandamento? Se Vattimo não dá resposta a questões deste género, e nem sequer as formula, o seu imperativo remete necessariamente para elas. A discussão de atitudes como a de Vattimo em relação ao fenómeno da técnica só será, talvez,

⁷² G. Vattimo, “Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung”, p. 25.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 24 e 25.

adequadamente e definitivamente formulável a partir de categorias do religioso⁷⁵ ou, em termos kantianos, da problemática da “esperança” (“Was können wir hoffen?”). É talvez por isso, e por ele não se elevar a categorias deste género, que as verdadeiras razões do imperativo vattimiano ficam informúladas. Em todo o caso, a verdadeira razão não pode ser essa quimera da “emancipação”, avançada por Vattimo. O que significa “emancipação” se, muito antes de chegar à sua “última possibilidade”, a técnica já está, muito provavelmente, para além do humano? Só um pensamento religioso poderia justificar um tal Além.

Sem nos elevar ao nível da religião, fiquemos nos limites da simples razão (prática): Como falar de “emancipação”, tendo em conta o carácter formal e fechado dos possíveis a realizar através da técnica?⁷⁶ A antinomia prática que sustenta o imperativo vattimiano é entre realidade e possibilidade, entre uma opção estática pela “realidade transparente” e “tranquila” e uma dinâmica pela “realização de todos os possíveis”. Mas não se vê porque é que a segunda opção é uma “emancipação” e porque é que não há outras opções. É verdade que, como vários autores já viram, a lógica da técnica moderna vai no sentido de um esgotamento dos possíveis realizáveis. É aquilo a que Lyotard chamou «balayage» (varrimento)⁷⁷, utilizando para formar este conceito uma expressiva metáfora. Mas, ao contrário do que pensa Vattimo, para Lyotard o jogo dos possíveis técnicos não deve ser a última palavra da

⁷⁵ Coisa que alguns autores já começam a ver. Cf. por exemplo H. M. Enzensberger, “Das digitale Evangelium”, 2000.

⁷⁶ Tratei esta problemática num trabalho anterior. Cf., neste volume, “O virtual e as virtudes”, p. 185-213.

⁷⁷ Jean-François Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 61.

história, nem impõe, necessariamente, à humanidade um monótono, vazio e mecânico imperativo. Perante a *tentativa*, sem dúvida real, da cultura dominante de nos impor um tal imperativo, a opção prática mais interessante, para Lyotard, não é a obediência ovina mas, ao contrário, uma «*résistance [...] aux synthèses de balayage*»⁷⁸, para libertar possibilidades práticas mais interessantes⁷⁹. Para concluir, mais concretamente, há que dizer duas coisas: 1) que a “resistência” não significa uma recusa fundamentalista da técnica e um regresso às cavernas, mas apenas a recusa de imperativos obsessivos, do “varrimento” sistemático, e 2) que não faz sentido chamar “emancipação” à opção de prosseguir indefinidamente com o “varrimento”, sem mostrar de que é que há “emancipação”, e porque é que essa opção é considerada tal.

Dito isto, a antinomia da realidade e do possível tem de ser analisada a um nível mais profundo. É verdade que a tecnologia se abstém de pensar, de produzir um acto suplementar ponderador de fins, (como mostra Lyotard a tecnologia leva a uma “forclusion des fins”), mas, inevitavelmente, automaticamente, realiza, faz acontecer, coloca-nos perante *factos* consumados – nisso consiste a

⁷⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁹ Lyotard tem em mente uma possibilidade concreta: a reactivação de uma antiquíssima forma de memória, e de pensamento, a que a “rememoração” mecanizada característica das tecnologias informatizadas é totalmente insensível. O facto de Lyotard tentar tematizar essa forma de memória radicalmente não tecnológica apoiando-se no pensamento de Freud e no conceito freudiano de “anamnese” não implica, da minha parte, uma adesão a essa tentativa teórica, a qual mereceria uma análise cuidada que, obviamente, não posso aqui levar a cabo. O que, aqui, é importante reter é o gesto da “resistência”. Deixo em aberto a maneira de conceber essa outra memória, esse outro pensamento, essa outra possibilidade prática.

implacável dinâmica do “varrimento”. Por outro lado, como vimos, a semantização geral, a aplicação do axioma (pretendidamente) de Nietzsche, obriga à já referida “dissolução da realidade”. A antinomia alimenta-se, assim, a si própria: a técnica *realiza* e a hermenêutica *desrealiza*, numa complementaridade que faz pensar na relação entre o masoquista e o sádico. É para escapar a este círculo que um certo pensamento da técnica, Vattimo e não só, se vê obrigado a tomar duas medidas. Uma negativa, que consiste em *isolar*, autonomizar o tecnológico, separá-lo de tudo o resto. Outra positiva, complementar: realizar, enfim, a quimera do *perpetuum mobile*, mas, desta vez, de maneira total, não como simples máquina isolada, mas como *meio, milieu*, integralmente tecnicizado, sem atritos nem negatividades irritantes, sem o mínimo resto de qualquer *être sauvage* (Merleau-Ponty) que lhe bata o pé. O resultado destas medidas é uma *Aufhebung* das categorias do real e do possível, do facto e da essência, num e através de um *tertium*, que faz desaparecer a antinomia, e no qual vai ser possível comer hoje o bolo e guardá-lo para amanhã. O *tertium* pode ter nomes diversos: “técnica”, “informação”, “virtual”, “dados”, etc. É graças a ele que é possível a “esteticização radical da existência” (Vattimo). Isto significa a pretensão de controlar totalmente o que aparece (a *aisthesis*), ou seja, amalgamar num só elemento o tecnológico e o semântico, dar ao tecnológico a leveza do ser do hermenêutico e, desta forma, não só “substituir a realidade pelo sentido”, como Merleau-Ponty dizia do idealismo clássico, mas fazer do “virtual” a única realidade. Fala-se, assim, de “sublimar” a matéria pela “informação”, por outras palavras, transformar o mundo com a mesma facilidade com que se produzem “interpretações”, mudar de mundo – inclusive de história e de passado – com a mesma facilidade com que se troca uma

interpretação por outra⁸⁰, com que se faz “zapping” entre canais televisivos e com que o divino Centro neo-platónico emanava imagens através da diafaneidade.

À tese da *autonomização do tecnológico* como *milieu* independente de tudo (história e natureza) e absolutamente autónomo, foram opostos argumentos vindos, curiosamente, de orientações filosóficas que não morrem de amores entre si. Assim, partindo de posições construtivistas, e utilizando resultados das *cognitive sciences*, Siegfried J. Schmidt chega, na sua negação da tese da *autonomia* do “ciberespaço”, a conclusões que não estão muito afastadas das de um Bernhard Waldenfels, que leva a cabo uma análise puramente fenomenológica da problemática da realidade face ao desafio do chamado “virtual”. Sem dúvida que a realidade não é, simplesmente, um conglomerado de coisas, factos ou dados “fora de nós”, como diria um realista ingénuo, mas o resultado de uma “construção”, na terminologia de Schmidt, ou de uma “constituição”, na da fenomenologia. Acontece, porém, que mesmo para um “construtivista radical” (Schmidt) uma tal “construção” tem limites, não é de modo algum “arbitrária” (*willkürlich*), por um lado, e nunca poderá conduzir, por outro lado, a um “fechamento solipsista”, ou seja, a um encapsulamento do género daqueles com que sonham os teóricos da autonomia absoluta da técnica e da esfericidade insular do ciberespaço⁸¹. O mundo construído, a que os construtivistas chamam “oikos” e os fenomenólogos *Lebenswelt*, tem sempre um exterior, uma envolvente, uma

⁸⁰ Notemos, *en passant*, a inactualidade de Marx, que, na sua ingenuidade pré-posmoderna, ainda acreditava que “transformar o mundo” e “interpretar o mundo” eram coisas totalmente diferentes.

⁸¹ Citações tiradas de S. J. Schmidt, “Cyber als Oikos? Oder: Ernste Spiele”, in F. Rötzer (org.), *Schöne neue Welten*, Munique, Boer, 1995, p. 73.

Umwelt, um “monde brut”, que a *Lebenswelt* procura integrar mas que nunca esgota totalmente. O fenomenólogo Merleau-Ponty vê precisamente na “abertura” da *Lebenswelt*, e na complementar “inesgotabilidade” do “monde brut”, os predicados essenciais daquilo a que chamamos realidade⁸². Mas se o fechamento do “ciberespaço” já é uma razão que leva Schmidt a recusar fazê-lo coincidir ponto por ponto com o “oikos” (ou *Lebenswelt*), ela não é a única. Uma outra é o pressuposto segundo o qual os sistemas constituintes da realidade, altamente complexos e que vão desde os substratos biológicos e neurológicos (objecto das neurociências) até aos sistemas culturais, passando pelo sistema sensoriomotor⁸³, se deixariam reduzir à simplicidade da comutação informática. «Sob condições computacionais – escreve Norbert Bolz, exprimindo lapidariamente uma ideia recorrente em muitos outros ciberteóricos – compreender uma coisa significa poder simulá-la através de imagens calculadas (mit errechneten Bildern). Nesta perspectiva, a chamada realidade natural aparece como uma simples configuração de dados, um caso específico de operações mediáticas (medienspezifische Operationen) com *computable numbers*»⁸⁴.

A uma tal perspectiva não há apenas a objectar que o mundo em que vivemos ainda está (felizmente!) a uns bons milhões de anos desse mundo onde tudo se reduz a “computable numbers” e à sua “programação”, onde só há “mensagens” e não há “mensageiros”, para retomar as

⁸² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 374.

⁸³ S. J. Schmidt, “Cyber als Oikos? Oder: Ernste Spiele”, p. 71.

⁸⁴ Norbert Bolz, “Wer hat Angst vorm Cyberspace? Eine kleine Apologie für gebildete Verächter”, in *Merkur*, Ano 47, nº 9-10 (1993), p. 901.

imagens da narrativa de Kafka. Num outro ensaio, Schmidt formula esta crítica sob a forma de interrogação: «O que é que se deve entender concretamente quando se pretende que os media [integralmente informatizados] produzam ‘sentido’ (“Sinnleistungen” erbringen) de maneira autónoma e se programem a si próprios? E caso o homem seja desconectado dos media: Quem é que ainda poderá estar interessado no “sentido” produzido por esses media?»⁸⁵.

Mas, como dizia, para além desta objecção política, ética e de simples bom senso, há outra propriamente teórica relativa à categoria de realidade: É o facto de o conceito de realidade de Bolz, de Vattimo e de muitos outros ciberensaístas ser de uma confrangedora ingenuidade realista. Bolz, por exemplo, fala da “chamada realidade natural”, argumentando, pois, com um conceito popular e primário de realidade. Nenhuma das grandes filosofias do século pensa a realidade desta maneira infantil, como uma soma de objectos naturais ou como uma *omnitudo realitatis*. Tanto a fenomenologia como o construtivismo, para me ater a estes dois casos, desenvolveram conceitos não substancialistas, relacionais e estruturais da realidade. Para Husserl a “realidade” já é, como resume Waldenfels, um «sistema global de relacionamentos interreferenciais (*ein umfassender Verweisungszusammenhang*)»⁸⁶. O que constitui a coluna dorsal da realidade não são coisas graníticas, mas regras de coerência que permitem, finalmente, uma grande flexibilidade de conteúdos. A diferença entre a fenomenologia e o construtivismo está sobretudo na maneira de chegar à “coluna dorsal”, ao *não-arbitrário* da construção da realidade. Enquanto o construtivismo

⁸⁵ S. J. Schmidt, “Technik, Medien, Politik. Die Erwartbarkeit des Unerwartbaren”, p. 113.

⁸⁶ B. Waldenfels, “Experimente mit der Wirklichkeit”, p. 218.

procede negativamente, concebendo esse núcleo como *resistência* às tentativas de “construção”⁸⁷ (nem todas as “construções” são possíveis e, como diz Schmidt, as possíveis “não são arbitrárias”), a fenomenologia procede positivamente, tentando descrever estruturas de coerência que funcionam e constituem, na sua globalidade, um mundo, constantemente pressuposto.

Dito isto, as antinomias e as teses sensacionalistas de um certo ciber-ensaísmo também são sintomas teóricos e culturais de algo que, de facto, acontece. Só que, teoricamente, essas teses são descrições inadequadas (ou simplesmente projectadas num futuro indefinido) da experiência que pode ser feita num mundo tecnicizado e, no plano da teoria da cultura, avaliações duvidosas dos efeitos e problemas culturais da tecnicização.

No plano da teoria da experiência, a concepção da realidade referida, por exemplo, no âmbito da fenomenologia é suficientemente flexível para permitir toda uma série de «efeitos de anormalização», como diz Waldenfels⁸⁸, desvios em relação a estruturas dominantes, sem que isso implique de modo algum uma “dissolução da realidade” ou uma autonomia ontológica (ou simplesmente fenomenológica) do “ciberespaço”. Ora, é justamente dentro desta categoria dos “efeitos de anormalização” que podem ser pensadas as incidências das novas tecnologias na constituição da *Lebenswelt*. Sem dúvida que a televisão, a tele-acção e a tele-presença alargam imensamente os nossos pontos de vista sobre o mundo e as possibili-

⁸⁷ E. von Glasersfeld, *Radikaler Konstruktivismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p. 129. Cit. in B. Waldenfels, “Experimente mit der Wirklichkeit”, 217. Como formula Waldenfels: «Real (Wirklich) é aquilo contra o qual as nossas construções prevalecem ou devido ao qual elas falham».

⁸⁸ B. Waldenfels, “Experimente mit der Wirklichkeit”, p. 225.

dades de acção, relativamente à “normalidade” a que estávamos habituados. Acontece, porém, que, *primo*, a habituação atenua rapidamente os primeiros “efeitos de anormalização” e que, *secundo*, essas novas “possibilidades” não modificam em nada estruturas profundas da experiência humana, a começar pelas estruturas da *atenção* e da *finitude* da perspectiva do observador (ou agente): «A multiplicação dos pontos de vista da experiência e a atenuação da ligação ao aqui do meu corpo não suprimem a contingência dos pontos de vista»⁸⁹, ou seja, a necessidade de *selecção* na formação de um “relevo da experiência”. Por outro lado, problemas clássicos e antigos da experiência, longe de desaparecerem agravam-se. Sem dúvida que as tecnologias da telepresença trazem “novas possibilidades”, mas «o problema da selecção agudiza-se drasticamente (nimmt gewaltig zu) à medida que aumentam as possibilidades técnicas»⁹⁰. Eu posso ter a *possibilidade* de ver tudo em todo o planeta, ou até no resto do universo, de suprimir todas as distâncias, mas a estrutura da atenção humana só me permite ver, *na realidade*, uma perspectiva de cada vez, sobre uma parcela do mundo, e de fazer uma coisa de cada vez. A finitude é constitutiva.

A tarefa de constituir uma realidade e nos orientarmos nela, principal tarefa da cultura, torna-se, pois, mais difícil e problemática, e a *Lebenswelt* mais intransparente. A aplicação, e o discurso, das tecnologias do “virtual” exprime, à sua maneira, esta situação cultural através de

⁸⁹ *Ibidem*, p. 234.

⁹⁰ *Ibidem*. Siegfried Schmidt alerta para o mesmo problema do ponto de vista da teoria dos media: «Um problema central será de saber como é que as pessoas farão face às possibilidades infinitas (grenzenlosen Möglichkeiten) da oferta semântica nas redes de dados», S. J. Schmidt, “Technik, Medien, Politik. Die Erwartbarkeit des Unerwartbaren”, p. 119.

um “paradoxo”: «elas aspiram, por um lado, à mais completa reprodução (Abbildung) do real, por outro, à sua completa liquidação»⁹¹. Ora, de maneira complementar à tematização fenomenológica dos “efeitos de anormalidade” (provocados pelas técnicas da telepresença) na teoria da experiência, existe um despoletamento deste aparente paradoxo em teoria da cultura. Assim, a socióloga dos media Elena Esposito (uma discípula de Luhmann), tal como Waldenfels, recusa a “dissolução da realidade” e a resolução dos paradoxos tecnológicos ou mediáticos através de um *tertium*, como, por exemplo, o “simulacro” baudrillardiano. Baseando-se no fenómeno cultural da *reality-TV*, que considera uma pré-forma do virtual ciberespacial, Elena Esposito escreve que «não se trata de modo algum de uma ultrapassagem ou anulação da diferença entre realidade e ficção – nomeadamente no sentido do ‘simulacro’ de Baudrillard. Trata-se, ao contrário, de uma *reentry* da diferença entre realidade e ficção do lado da ficção, obviamente *com conservação da diferença e nunca com a sua supressão*»⁹². A “*reentry*” é um conceito que Esposito foi buscar ao construtivista George Spencer Brown para exprimir o curto-circuito da diferença modal dentro de um presente real. Os casos do virtual ou da *reality-TV* são, sem dúvida, mais complexos do que os da simples ficção (romance, conto de fadas, etc.) porque invertem o mecanismo tradicional da *reentry* a que estamos habituados nesta última. Como diz Esposito, a *reentry* da diferença modal faz-se, aí, “do lado da ficção”, ou seja: não do lado da realidade (como acontece na ficção).

⁹¹ IDEM, “Cyber als Oikos? Oder: Ernste Spiele”, p. 81.

⁹² Elena Esposito, “Macht als Persuasion oder Kritik der Macht”, in Rudolf Maresch (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999, p. 104. Sublinhado por mim.

Na linguagem enfática da fenomenologia sartriana dir-se-ia que o “não-ser” do virtual, ou da *reality-TV*, só se mantém graças a injeções maciças de “ser”. Assim, o ciberespaço, para não se tornar no cúmulo do tédio, tem de reciclar a experiência e a história *reais*. Tal é a óbvia “moral” das declarações de Faith Popcorn, uma estrela da cibercultura, que nos promete numa entrevista a possibilidade, no ciberespaço, «de tomar chá com Paul Newman ou com outras estrelas, ou, então, fazer uma viagem à nossa infância»⁹³. Como o famoso conde da Transilvânia, o virtual só vive graças ao sangue de personagens reais, da realidade e da diferença modal. Tomar chá com um cyborg desconhecido seria um exemplo perfeito de tédio infinito. Com Paul Newman, não! Fazer uma viagem à infância de um cyborg desconhecido, seria uma grande seca, à minha, que é para mim a mais real das realidades, não!

IV.b) Sobre as puras mensagens (cont.). Antinomias do querer

Entre as antinomias que surgem quando a razão tenta pensar totalidades que estão para além da experiência dos sentidos Kant distingue dois tipos: as “matemáticas” e as “dinâmicas”⁹⁴. As primeiras dizem respeito ao simples teor da realidade sensível. Se pensarmos o conceito de realidade à luz do *phenomenological turn*, como coerência *ante-predicativa* da experiência fenomenal, do modo acima descrito de maneira muito sucinta, as antinomias do real e do virtual podem ser facilmente enquadradas neste tipo

⁹³ Cit. in S. J. Schmidt, “Cyber als Oikos? Oder: Ernste Spiele”, p. 82.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 1971, pp. 520 sq.

– e facilmente despoletadas. Já as antinomias dinâmicas encerram um elemento que, na terminologia de Kant, escapa ao “sensível” e, mais concretamente, ao mundo da determinação natural: as acções dos humanos. A totalidade a pensar deve, agora, incluir estas acções. No centro das antinomias dinâmicas está, pois, a problemática da *liberdade*, do determinismo e, por conseguinte, do poder.

Ora, acontece que as aplicações das novas tecnologias da informação, que aos olhos de um público acrítico e da comunidade dos ciber-ensaístas são, muito mais do que simplesmente práticas, revolucionárias e milagrosas, levam alguns a reequacionar as questões do poder e da liberdade de uma maneira que reactualiza as antinomias dinâmicas de Kant. Brotam do solo da “cibercultura” sonhos de onipotência e de liberdade infinita, por um lado, mas também pesadelos de dominação e “controlo” total do homem pela “técnica”, por outro. Resumiria a versão da antinomia dinâmica kantiana na era das novas tecnologias em três posições: tese, antítese e síntese. 1) A *tese* afirma o carácter imparável do “poder da técnica”, que seria total, e, correlativamente, a total impotência e ausência de liberdade do sujeito humano⁹⁵. Do ponto de vista religioso e cultural esta tese do “poder absoluto da técnica” pode ser tratada a partir de duas posições: Os tecno-teólogos estão obviamente fascinados perante a onipotência da Altíssima; os tecno-demonólogos trabalham com afinco numa nova versão do apocalipse. 2) A *antítese* afirma a liberdade total e, finalmente, a onipotência do sujeito graças à técnica. 3) A *síntese*, enfim, tenta resolver a antinomia e os conflitos insanáveis que resultariam da coexistência de vários entes infinitamente livres e omnipo-

⁹⁵ S. J. Schmidt, “Technik, Medien, Politik. Die Erwartbarkeit des Unerwartbaren”, pp. 109 sq., faz uma boa síntese e uma, não menos boa, crítica desta posição.

tentes, graças a uma versão electrónica em circuitos integrados daquilo a que Hegel chamava “espírito” (*Geist*): Na “aldeia global” surgirá, mais tarde ou mais cedo, um «cérebro global»⁹⁶. Os mais futuristas concebem esse “cérebro global” como uma fusão entre o maquínico-informático e o biológico. O super-ente dá pelo nome de “cibionte”⁹⁷.

Comum às três posições é a tentativa – ou a tentação – de totalização, positivização e centramento do poder numa entidade. Longe de ser uma novidade e de implicar um descentramento, a ideia de “rede” permite *apenas* uma adaptação do neo-platonismo, uma antiquíssima metafísica, à era das tecnologias electrónicas, ou seja, permite a presença dos centros em toda a parte. É verdade que isto não significa aboli-los, como pensam os ingénios que vêem nas “redes” electrónicas um desaparecimento dos centros, ou, pelo menos, uma democratização do acesso dos que estão na periferia ao poder dos centros, mas reforçá-los, visto que as redes lhes conferem o predicado da omnipresença *in real time*. Saskia Sassen, uma geógrafa e urbanista a quem a profissão obriga a ver o que se passa *aqui e agora*, neste planeta, mostra o que isto pode significar em termos de realidade geográfica e económica. Sassen mostra, apoiando-se em dados empíricos, que, muito longe de terem facilitado o acesso aos processos de decisão, que têm lugar nos centros, dos que se encontram nas periferias, as redes electrónicas *reforçaram* a posição dos mega-centros urbanos do mundo ocidental, enquanto centros estratégicos das decisões económicas e financeiras

⁹⁶ Cf. Florian Rötzer, “Aufmerksamkeit als Medium der Öffentlichkeit”, in Rudolf Maresch; Niels Werber, (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999, pp. 36 sq.

⁹⁷ Cf. Joel de Rosnay, *Homo Symbioticus*, Berlin, 1997.

de carácter “global”⁹⁸. Mas se não há dúvida que as redes acentuam o poder dos centros, pelo menos no que diz respeito ao “sub-sistema” económico e financeiro global, isso não autoriza a uma positivização ou ontologização do poder, sob a forma de “poder da técnica”. Queremos com isto dizer que, na esfera da experiência humana, o conceito de poder exprime uma *diferença* relacional que implica uma negatividade. Por mais poder (e por mais força física, militar, económica, etc.) que tenha o Senhor e por menos poder que tenha o Servo, na famosa narrativa hegeliana da *Fenomenologia do Espírito*, o poder, não sendo uma pura substância, uma positividade, nunca pode estar *totalmente* do lado do primeiro. Do ponto de vista da lógica deste conceito não se pode, pois, dizer, por exemplo, que o meu cérebro tem “poder” sobre os meus braços ou que o computador tem “poder” sobre a impressora. Opor um “poder [total] da técnica”, a uma impotência [total] do indivíduo é uma *contradictio in objecto*. Se a “técnica” ou o “cérebro global” tiverem *todo* o “poder”, o fenómeno do poder tal como o conhecemos no mundo da experiência humana deixa simplesmente de existir.

Entre as três posições da antinomia, a mais interessante é, sem dúvida, a segunda, antítese, na medida em que projecta os sonhos de onnipotência para uma expe-

⁹⁸ Saskia Sassen, “Cyber-Segmentierung. Elektronischer Raum und Macht”, in Stefan Münker (org.), *Mythos Internet*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998. Cf. igualmente Niels Werber, “Die Zukunft der Weltgesellschaft”, in Rudolf Maresch; Niels Werber (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999, que mostra os efeitos de produção de desigualdade e de insularidade económica (caso paradigmático da cidade indiana de Bengalore, ilha de riqueza no meio de um mar de miséria), que estão a ser provocados pelas redes electrónicas na “sociedade mundial” no contexto da chamada “globalização”.

riência humana *hic et nunc*. A tese e a síntese são menos interessantes porque revelam imediatamente a sua natureza mítica ou teológica, na medida em que se limitam a imaginar um ser supremo, onnipotente, que reinará sobre o cosmos num longínquo futuro que, por não ser passível de um desmentido aqui e agora, é tão inatingível pelos argumentos de um pensamento minimamente racional como o “além” das religiões.

O conceito decisivo, na óptica dos que defendem a antítese – que, como referimos, consiste na expansão tendencialmente infinita, das “possibilidades”, do “poder” ou da “liberdade” dos sujeitos – está a ser o de *interactividade*. «A utopia dos media interactivos», escreve Florian Rötzer, consiste no facto de «cada pessoa dever poder escolher aquilo que deseja, no momento em que o deseja»⁹⁹. Graças à ajuda da electrónica, a lâmpada de Aladim “deverá” estar ao alcance das massas por um preço acessível. Mas é duvidoso que a lâmpada de Aladim satisfaça todos os desejos. Como diria Husserl, desejo é desejo de alguma coisa. Há vários tipos de desejo, consoante o seu objecto intencional. Este último pode ser a posse de um coisa ou a simples visão de imagens. Mas há outro tipo de desejos – em certo sentido, dos pontos de vista ético, estético e político, os mais importantes –, aqueles cuja satisfação depende não só do meu querer e de condições materiais mas do *querer de outrem*. Os desejos de ser amado por alguém, que alguém seja meu amigo, de ser eleito para um cargo político, etc. são deste segundo tipo. Relativamente aos desejos do segundo tipo as possibilidades oferecidas pelas tecnologias “interactivas” são, na melhor das hipóteses, neutras. Do ponto de vista

⁹⁹ F. Rötzer, “Aufmerksamkeit als Medium der Öffentlichkeit”, p. 57.

ético ou político o mesmo Rötzer, que não é suspeito de antipatia para com elas, reconhece que «as redes e as teleactividades – tele-trabalho, tele-shopping, tele-ensino, etc. – acentuam a individualização e a tendência para viver só, porquanto eliminam a necessidade de estar em situação espacial com outras pessoas, com todos os problemas que daí resultam»¹⁰⁰. Politicamente isto conduz, segundo Rötzer, à «ruptura de comunidades de solidariedade (*Solidargemeinschaften*)»¹⁰¹. O desejo é assim canalizado para uma excessivamente cómoda e fácil transformação do mundo pobre das coisas virtuais e cristaliza-se no fetichismo de um novo tipo de mercadoria.

Todavia, também há autores que *tentam* ir mais longe que Rötzer na concepção da “interactividade”, na medida em que não a restringem à pura satisfação de desejos do primeiro grau, sendo, neste caso, o conceito de “interactividade” alargado para além da esfera propriamente técnica da simples transformação do mundo e projectando as suas incidências no mais íntimo das relações intersubjectivas¹⁰². Levando a ideia de interactividade até

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 58. Essa tendência das novas tecnologias da informação para reforçar, na sociedade contemporânea, um excessivo individualismo, um evitamento de relações humanas, um enfraquecimento do político, etc. já foi notada por muitos autores. Cf. Dominique Wolton, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997, ou Bertrand Leclair, *L'industrie de la consolation*, Paris, Verticales, 1998.

¹⁰¹ F. Rötzer, “Aufmerksamkeit als Medium der Öffentlichkeit”, p. 58.

¹⁰² É sintomático que H. Arendt, no seu livro *Vita activa*, 1959, reserve o conceito de *Handlung*, acção, à esfera das “coisas humanas”, à esfera do “político” no sentido mais geral do termo. O termo *Tätigkeit* serve para designar o “ser activo” em geral. Assim, a actividade transformadora do *animal laborans* ou a actividade fabricadora do *homo faber* são simples *Tätigkeiten* que nunca chegam a ser uma *Handlung*. Cf. Hannah Arendt, *Vita activa*, Munique, Piper, 1981², pp. 164 sq.

às suas últimas consequências, Kraft Wetzel, por exemplo, imagina uma aplicação plena das tecnologias ditas interactivas a esse jogo intersubjectivo por definição, eminentemente social e, talvez até, político por excelência, que é o futebol.

Num primeiro nível de aplicação, imaginado por Wetzel, das tecnologias interactivas, o espectador não se limita a assistir passivamente, à frente do ecrã, como na tradicional retransmissão televisiva, mas, depois de ver um dado jogo, «passa de espectador a utilizador, escolhe uma das figuras [isto é, um dos jogadores] entra na sua pele, incarna-a» e vive no seu próprio corpo todas as vivências desse jogador¹⁰³. Mas, mesmo admitindo o milagre da reincarnação virtual, este “utilizador” ainda é passivo. Ora, «o jovem habituado aos jogos da SEGA e do Nintendo não vai querer ficar por aqui: ele não irá apenas repetir as acções *de outros*, mas *fazer valer o seu próprio querer*»¹⁰⁴. Isto significa que «mais tarde ou mais cedo» o «jogo de futebol da semana» terá lugar num «espaço virtual integralmente interactivo», no qual «o decorrer do jogo será modulado em função da habilidade de utilizadores activos»¹⁰⁵ que recusam a passividade do puro espectador – típica dos obsoletos media (não interactivos) de comunicação de massa.

Esta experiência de pensamento que pretende mostrar as “possibilidades” da realização plena da interactividade é excelente para mostrar algumas antinomias típicas da especulação actual em torno da técnica, em geral, e das tecnologias de comunicação, em particular. Sem dúvida

¹⁰³ Kraft Wetzel, “The TV-Culture of Tomorrow. Vom Zuschauer zum User”, in F. Rötzer (org.), *Schöne neue Welten*, Munique, Boer, 1995, p. 25.

¹⁰⁴ *Ibidem*, sublinhado por Wetzel.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

que com tais progressos da electrónica, que eu não ponho, *enquanto tais e na sua banal materialidade*, de modo algum em causa¹⁰⁶, os clubes poderiam poupar milhões em jogadores reais. Mas imagine-se o que seria um Benfica-Sporting com milhares de sócios de ambas as partes a “interagir” nas acções dos respectivos jogadores – que seriam virtuais e desprovidos de vontade própria. O resultado seria um espectáculo mais parecido com cenas de um filme dos Marx Brothers do que com uma *performance* de arte futebolística. Por outro lado, nada obstaria a que um sócio do Sporting entrasse na pele do guarda-redes do Benfica com o fim óbvio – e amplamente legítimo aos olhos de qualquer sportinguista! – de deixar entrar golos. E vice-versa. Haveria, assim, jogos em que todos ganhariam, permitindo o “virtual interactivo” a abolição dessa aborrecida e obsoleta máxima da lógica aristotélica chamada princípio de contradição. No limite, cada espectador-utilizador “activo” teria, assim, o seu jogo ideal todas as semanas, no qual o seu clube ganharia sempre, depois de ele, grande herói das tardes de Domingo, ter incarnado todos os jogadores. E, como nos contos de fadas, poderia acrescentar-se: os heróis desta história, espectadores-utilizadores “activos” viveram muitos anos e foram muito felizes. A menos que tenham morrido de tédio numa idade precoce.

Que conclusões retirar desta interessante experiência de “interactividade”?

A primeira observação a fazer diz respeito à pseudo-oposição utilizada pelos ciber-ensaístas entre media de

¹⁰⁶ Kraft Wetzel afirma que o único obstáculo à realização do seu sonho interactivo é a obtenção de “larguras de banda” que permitam a transmissão em *real time* das necessárias quantidades astronómicas de dados. Seja feita a sua vontade! Os nossos comentários continuam válidos com as maiores larguras de banda que se possam imaginar.

massa, considerados “passivos”, e novos meios interactivos, pretendidamente individualistas e “activos”, logo ao nível da designação. Por um lado, a sociedade de massa já é uma sociedade de indivíduos, dos quais se esperam decisões individuais, e, como nota H. Arendt, de indivíduos sós face às suas decisões¹⁰⁷. Por outro lado, os jogos informáticos e as múltiplas utilizações da Internet não livram um único participante de *dinâmicas de massa*, sendo mesmo provável que essas dinâmicas sejam reforçadas pelos efeitos de *feed back* permitidos pelas redes, ou seja, pelas possibilidades de observação minuciosa dos comportamentos dos utilizadores e pela possibilidade de dar respostas automáticas e imediatas a todos os tipos e modificações de comportamento. A máxima a aplicar neste contexto será, portanto, quanto mais “interactivo”, mais “massificado”. Desde sempre que a cultura de massa faz apelo ao activismo como valor supremo, à hiperactividade como instrumento de massificação e ao “faça-você-mesmo” como isco de uma pretendida “emancipação”. Portanto, os media ditos “interactivos” não só estão em continuidade com os media de massa clássicos, e são eles próprios media de massa, como tendem, muito provavelmente, a introduzir dinâmicas de massa em esferas culturais que, até agora, lhes escapavam largamente, como é o caso da dos jogos, em particular dos infantis. Bernd Guggenberger, que se interroga sobre a essência e o destino do lúdico na era dos jogos electrónicos, suspeita que a época actual longe de corresponder a um triunfo do *homo ludens*, como alguns pensam, conduz, ao contrário, a um definhamento sem precedentes dessa dimensão. Isto não só devido à curva, abruptamente descendente, do desaparecimento de espéci-

¹⁰⁷ Cf. H. Arendt, “The crisis in culture”, in *Between Past and Future*, Nova Iorque, Pinguin Books, 1993.

es de jogos infantis (nos países de cultura ocidental), por ele referida, mas, sobretudo, pelo facto de os jogos electrónicos modernos pressuporem e moldarem um utilizador com qualidades e desejos que estão nos antípodas do indivíduo lúdico, do *spielfähiges Wesen*, um ser “anarquista”, dotado para a subversão das regras do estar e do fazer¹⁰⁸. Assim, os jogos electrónicos e interactivos não gratificam a personalidade lúdica, que subverte regras, mas o ganhador calculista (em todos os sentidos deste termo) que se adapta às regras do programa para obter o máximo de pontos, que simbolizam, invariavelmente, riqueza ou poder. E de facto, como mostra bem o exemplo do futebol “interactivo” imaginado por Wetzel, o incentivo e a promessa feita aos jogadores é a pura realização narcisista de uma mesquinha vontade individual e individualista. Gera-se, assim, uma dinâmica do “querer”, do “poder”, da “vontade”, etc. que faz com que a acumulação de meios técnicos de realização abstracta do desejado forme um contraste avassalador com a raridade da personalidade verdadeiramente lúdica. E, da mesma maneira que Guggenberger reflecte sobre o lúdico, seria necessário alargar a reflexão ao conceito mais geral de actividade. Isto porque, da mesma maneira que nem todos os jogos permitem a expressão do lúdico, em certo sentido, nem todas as actividades são activas. O hiperactivismo programado pode ser mais passivo que uma abstinência de fazer. Há momentos-chave das nossas vidas nos quais – esteticamente, moralmente, politicamente – a atitude mais interessante exige uma capacidade de sentir, que é o contrário de um fazer transformador.

¹⁰⁸ Bernd Guggenberger, “Spiel als Utopie“, in F. Rötzer (org.), *Schöne neue Welten*, Munique, Boer, 1995, p. 97.

No âmbito das antinomias do querer, o futebol electrónico e “interactivo” de Wetzel corresponde à tentativa de concretizar aquilo que consideramos a posição da antítese. Longe de obliterar a liberdade individual, tal é a tese da antítese, a técnica “interactiva” promete ao indivíduo um poder absoluto. Num primeiro nível de observação, esta posição conduz-nos a contradições que reflectem os velhos paradoxos da onipotência, essas antiquíssimas armadilhas metafísicas e teológicas, trazidas, agora, para as condições da finitude antropológica.

Com efeito, um dos grandes problemas da teologia medieval foi de pensar o terrível predicado da “onipotência” divina, levando o mais a sério possível a sua *infinitude*. Isto significa que, ao contrário de Agostinho (e mais tarde Lutero), que interpretava o predicado em causa com uma boa dose de bom senso moral, que lhe permitia afirmar que Deus «não pode morrer, não pode pecar, não pode mentir e não se pode enganar»¹⁰⁹, pensadores medievais como Pedro Lombardo ou Pedro Damião tentaram pensar a potência “absoluta” para além de todos os *limites* morais, físicos ou até lógicos. Deus pode fazer, nomeadamente, com que uma coisa acontecida não tenha acontecido. Para dar um exemplo imaginado por Damião: Deus pode fazer com que uma mulher que perdeu a virgindade volte a ser virgem, e isso “ontologicamente” e sem intervenção cirúrgica, ou seja, não só volte a ser virgem mas nunca tenha deixado de o ser. O problema é que a potência assim pensada, na sua “infinitude”, corre o risco de se voltar contra a própria criação. Daí a necessidade que houve de auto-limitar a “potência absoluta”, até certo ponto e quanto baste, por uma “potência ordenada”, a fim de que os actos singulares de criação

¹⁰⁹ *Enchiridion*, XXIV, 96. Citado por Boulnois, 1998.

e as criaturas não corressem o risco de se dissolver numa espécie de anti-criação correlativa, igualmente permitida pelo poder “infinito”, pela “potestas absoluta”, do Criador. Dito por outras palavras: se Deus criasse todos os possíveis não criaria coisa nenhuma, mas ao criar *um* dos mundos possíveis, um singular, auto-limitava, pelo menos aparentemente, a Sua potência “absoluta” através da “ordenada”. Ora, esta solução do paradoxo aparece como puramente nominalista e artificial, razão pela qual a interpretação absolutista ou infinitista da onipotência divina foi recusada por Lutero e muitos teólogos modernos¹¹⁰.

A transposição da problemática teológica da onipotência para o mundo da finitude começa logo na Idade Média ao nível do pensamento político, com a necessidade de fazer com que o “poder absoluto” do soberano se auto-limite, sob pena de se tornar destrutivo, ou mesmo auto-destrutivo. Neste contexto, contudo, ainda se coloca a questão de saber até que ponto o soberano, imitando a “potência absoluta” de Deus, pode, no seu agir efectivo, fazer excepção à lei. Já no âmbito de uma filosofia da finitude esta questão perde o seu sentido. Assim, na sua fenomenologia política do *agir humano (handeln)*, Hannah Arendt inverte as premissas da onipotência, formulando-as em termos de condições de possibilidade do agir ou, se quisermos, condições da experiência humana do “poder”. No lugar do poder fazer não acontecido o acontecido surge a “irreversibilidade” das acções humanas (sob pena de perda completa do seu sentido); e no da totalização do poder na “onipotência” divina, a *multiplicidade* das fontes de poder (em indivíduos, grupos, etc.) como condição de possibilidade da experiência do poder¹¹¹.

¹¹⁰ Sobre o historial desta problemática Cf. Olivier Boulnois, *La puissance et son ombre*, Paris, 1994.

¹¹¹ H. Arendt, *Vita activa*, pp. 164 sq.; 171 sq.

Ora, a tendência de um certo pensamento da técnica vai no sentido de neutralizar a *negatividade* do poder, ou seja, de ignorar a irreversibilidade do agir (na utopia da “esteticização radical da experiência”) e as tensões intersubjectivas (nas utopias de onnipotência tecnológica de realização de “todos” os desejos) como condições de possibilidade, sem se dar conta que está a aniquilar a experiência ou, por outras palavras, sem ter em conta que a especificidade das “coisas humanas” requer uma finitude constitutiva.

Wetzel não se dá conta, ou “esquece”, que o futebol, ao contrário dos simples jogos de azar, como os dados ou a roleta, susceptíveis de ser jogados em solitário, é um jogo *intersubjectivo e social* com uma estrutura narrativa. A contradição salta à vista a partir do momento em que se pretende submeter a totalidade das condicionantes de um tal jogo à onnipotência de um ego. O choque de quererem opostos e o espectáculo dos corpos dependentes da Fortuna são o sal da sopa que confere um mínimo de interesse passional a um jogo como o futebol. Se “as coisas belas são raras” (Platão), isso não se deve apenas a uma raridade puramente aleatória, mas às forças vivas que integram a contingência em destinos de excepção, como os dos grandes jogadores. Ao multiplicar, e banalizar, o que deveria ser destino de indivíduos de excepção, a “banda larga” imaginada por Wetzel, ao permitir que todos “participem”, transforma o futebol em bingo e elimina todos os elementos de fascinação que estão para além de um puro acaso mecânico. Tal é, porém, o preço a pagar por uma obsessão política tardo-moderna. No pensamento de ensaístas como Wetzel, e no espírito do actual discurso sobre a “interactividade”, encontramos a obsessão politicamente correcta do todos-podem-ser-“activos”, “criadores”, “génios”, etc., e a técnica como

o meio do “aumento” indefinido ou infinito das “possibilidades” de “todos”.

Esta ideia do todos-poderem-tudo é, no jogo das antinomias, o complemento da sua oposta, da ideia do “poder [total] da técnica” e da complementar impotência do homem. Niklas Luhmann mostrou-nos, na sua teoria da opinião pública moderna, que este tipo de polarizações e antinomias faz parte do seu funcionamento normal, ou seja, de um dispositivo que permite os mais diversos posicionamentos individuais, frequentemente antinómicos, no jogo das opiniões, e, portanto, “participar na comunicação”, sem que nos aproximemos necessariamente da realidade ou da verdade¹¹². Daí que os discursos mais interessantes sobre as incidências das tecnologias da informação sejam, actualmente, os dos geógrafos, os quais, por imperativo profissional, ou seja, por terem os pés bem assentes na velha Terra, por não se preocuparem com longínquos e contingentes futuros mas apenas com o que é o caso, aqui e agora, rompem com o dispositivo da antinomia. As redes electrónicas não nos vão “dominar” nem “libertar”, apenas baralhar e dar de novo as cartas do poder. «As imagens com que explicamos a rede electrónica», escreve a geógrafa e urbanista Saskia Sassen, «têm que ter cada vez mais a ver com os temas do conflito e da resistência, e nada com o romantismo simplista da liberdade sem limites e da comunicação de todos com todos»¹¹³. *Business as usual*, portanto. Ou melhor dizendo: *political business as usual*. Todavia, no plano da cultura, não há dúvida que o problema da falta de ocupação dos “mensageiros”, para utilizar mais uma vez a fábula de Kafka, nos vai continuar a preocupar. As especulações dos tecno-ensaístas são disso um apaixonante sintoma.

¹¹² N. Luhmann, “Öffentlichkeit und Demokratie”, p. 27.

¹¹³ S. Sassen, “Cyber-Segmentierung. Elektronischer Raum und Macht”, p. 234.

O tempo dos media e a generalização do estético

“Fui estilhaçado nos tempos, cuja ordem ignoro, e cujas tumultuosas variações dilaceram os meus pensamentos e as mais profundas entranhas da minha alma, até ao dia em que confluirei em ti, purificado e fundido ao fogo do teu amor.”¹

Santo Agostinho, *Confissões*, XI, xxix

1. O tempo do estético e a eternidade do ético

Vivemos numa sociedade em cuja dinâmica os media têm um papel central, numa cultura que se dedica às delícias daquilo a que alguns chamam esteticização do mundo e das existências, e num momento em que se assiste àquilo em que outros vêem um “retorno da ética”. É, pois, de algum interesse relacionar estas três coisas, os media, o estético e a ética, na tentativa de ver entre elas um nexo

¹ «Ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris Tui», Agostinho, *Les confessions*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, Vol. 14, Paris, Études Augustiniennes, 1992, p.339.

que possa fornecer alguma pista para a compreensão do *Zeitgeist*, do espírito do tempo. Este famoso conceito hegeliano deverá ser aqui compreendido à letra, na medida em que a nossa tese é que aquilo que poderá servir de elo de ligação entre estas três coisas é algo que não se vê, ou seja, é, precisamente, o *tempo*.

Dois pensadores de índole aparentemente muito diferente, mas talvez não tanto se lidos a alguma distância e na conveniente profundidade, fizeram do tempo o *pivot* das suas análises da ética, do estético e dos media. Kierkegaard teve a ideia de opor a ética à estética não apenas como dois sistemas de valores diferentes, com conteúdos diferentes e esferas sociais de aplicação diferentes (a “arte” e a “moral”), mas, muito mais concretamente, como duas *atitudes* diferentes perante a vida, concretizadas em dois modos de vida, e, muito mais profundamente, como duas maneiras diferentes de viver o tempo, de nos relacionarmos com o tempo. Niklas Luhmann vê os media na perspectiva de uma determinada maneira pela qual a “sociedade da comunicação” estrutura o seu tempo, na tentativa de se reflectir, de se descrever a si própria. Os media de massa são, para ele, um meio pelo qual “a sociedade se observa a ela própria”.

Para Kierkegaard o modo *estético* de viver o tempo consiste na procura de momentos privilegiados de grande intensidade. Face à perca de referências numa ontologia do infinito e da totalidade, o sujeito moderno estabelece-se na finitude pela tentativa de concentrar a intensidade do viver num número reduzido de momentos privilegiados de uma vida finita. É uma estratégia de compensação da finitude pela intensidade e, num estado mais avançado de desenvolvimento do modo estético de viver, pela *qualidade e singularidade* de certos momentos. Nos termos da ontologia hegeliana, a impossível “*representação* do

absoluto” é substituída pelo absoluto *Selbstbewußtsein* (absoluta consciência de si), ou, no vocabulário sistémico de Luhmann, pela “*auto-referência*” generalizada. Charles Baudelaire, esse contemporâneo parisiense de Kierkegaard, encontrou a fórmula mais precisa e concisa do modo estético da “modernidade”: a “arte” seria capaz de colocar a “eternidade” no “transitório, no fugitivo e no contingente”².

O tempo do esteta é, pois, feito de descontinuidades, de momentos de êxtase que alternam com períodos de tédio e ausência de sentido. A vida do personagem talvez mais paradigmático do modo de vida com que Kierkegaard ilustra o esteticismo, Don Juan, o herói trágico moderno criado por Tirso de Molina, refletido por Molière e Lorenzo da Ponte, revelado até ao mais profundo da sua alma pelo génio musical de Mozart, mostra em toda a sua crueza esta estrutura do tempo. Os espaços de tempo entre as suas múltiplas conquistas femininas são constituídos por tempos mortos, preenchidos com preparativos técnicos para os grandes momentos.

Nos antípodas do estético, o sujeito que assume a atitude ética, segundo Kierkegaard, não se conforma com a precaridade do tempo fragmentado do esteta. O mais belo canto das Sereias baudelaireanas não chega para compensar uma irremediável perda, não apenas do absoluto – “com essa posso eu bem”, dirá o homem moderno enquanto esteta – mas “de si”³. Daí a tentativa de dar sentido à sua vida através de uma “escolha absoluta” de

² «La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable». Charles Baudelaire, “Le peintre de la vie moderne”, in *Oeuvres complètes*, Vol. II, Paris, Éd. Gallimard, 1976, p. 695.

³ Sören Kierkegaard, *Enweder – Oder*, Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1975, pp. 711, 728.

valores que não estão sujeitos às contingências do tempo. Mas como na finitude não há, de facto, eternidade – a “arte” de Baudelaire limita-se a fabricar uma ilusão – a “escolha absoluta” é uma “aposta” num tempo para lá do tempo fragmentado da vivência estética. No regime das éticas antigas a necessidade, e o problema, de um tempo para lá do tempo não se colocava, visto que tais éticas pensavam o humano no âmbito de uma ordem cósmica eterna, na qual a finitude humana – a “fragilidade do bem humano”, na expressão de Martha Nussbaum – ocupava um lugar não desprovido de significação e beleza. No regime racionalista de uma ética moderna como a de Kant, um tal problema também não se põe, devido ao carácter eternitário e divinizado da “razão”.

Aquilo de que Kierkegaard foi provavelmente um dos primeiros a aperceber-se, foi que a cultura da modernidade é predominantemente “estética”, apesar dos seus frequentes apelos à ética. Aliás, se virmos bem as coisas, como ele as viu, o estético e o ético são duas faces da mesma medalha, os dois lados da alternativa, da escolha absoluta, que constitui o âmago da época: “ou bem..., ou bem...”. O homem moderno oscilava entre as ilusões do esteticismo e uma ética de fundamento duvidoso⁴, suspensa a uma aposta. Daí a necessidade que Kierkegaard sentiu de uma superação da existência ética, de uma, muito problemática, “suspensão do ético”. A não confundir, em caso algum, com *Realpolitik* ou fundamentalismo religioso! Mas, deixado este aviso, fechamos a difícil problemática, da

⁴ De tal modo duvidoso que o próprio personagem do juiz conselheiro que defende o ponto de vista ético, em *Ou bem..., ou bem...*, não recorre, para convencer o esteta, a uma fundamentação da ética de tipo kantiano mas a um argumento estético: a vida “ética” seria “mais bela” que a estética.

“suspensão do ético”, que não poderemos aqui, por óbvias razões de espaço e oportunidade, desenvolver.

2. O tempo e a realidade dos media de massa

O estético, como o compreendeu Kierkegaard, não tem a ver com a questão do belo e não diz apenas respeito à categoria moderna da “arte”, mesmo se o artista moderno encarna o tipo mais paradigmático da sua vivência. Trata-se, antes de mais, de uma maneira de viver o sensível e o tempo. A descrição, que encontramos em Luhmann, do *tempo dos media* de massa mostra-nos uma estrutura do tempo em tudo semelhante à que Kierkegaard identificou no tempo estético. A cultura contemporânea é uma cultura da comunicação, que tende a multiplicar as comunicações, a aumentar a sua probabilidade. Para Luhmann as operações de comunicação, que ele identifica com os acontecimentos que constituem a própria “sociedade”, são por natureza implausíveis, se não houver “sistemas” – os media de massa, o amor, a economia, etc. – que incrementem a sua probabilidade. É assim que, como nos diz Luhmann, «o problema essencial que a comunicação tem de resolver é um problema de *tempo*. E isto é válido, com mais forte razão, para a comunicação dos media de massa, os quais operam sob uma grande pressão aceleradora»⁵. Isto significa que o problema da comunicação de massa é, simplesmente, «como passar de uma comunicação à comunicação seguinte»⁶. Estruturalmente, encontramos aqui o mesmo problema do fidalgo de Burgos, que era o de como passar de uma mulher à mulher seguinte,

⁵ Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996, p. 178.

⁶ *Ibidem*.

como multiplicar os contactos femininos, como multiplicar as comunicações no âmbito do “sistema” do amor. A vantagem dos media de comunicação social em relação ao fidalgo de Burgos é que este último está reduzido à comunicação inter-pessoal. Don Juan tem de conquistar as suas mulheres uma a uma, e isso custa tempo, trabalho, dinheiro – as três matérias-primas, reversíveis entre si, ou, se quisermos, a trindade da sociedade moderna. Já os media de massa apoiam-se em técnicas (imprensa, rádio, televisão, etc.) que permitem multiplicar extraordinariamente as comunicações, pelo facto de transcenderem o quadro, as condições espaço-temporais muito restritivas, da comunicação inter-pessoal de face a face.

Esta visão da comunicação pelo prisma do tempo, leva Luhmann a opor-se às teorias clássicas, iluministas da comunicação, as quais interpretam o fenómeno dos media de massa como um meio destinado a assegurar e ampliar a “publicidade” (isto é, o carácter público) do conhecimento e da verdade, além de considerarem esse meio um instrumento criador de consensos sociais e políticos de larga escala, baseados em “discussões racionais”, por ele também facilitadas.

Acontece, porém, que as condições da comunicação transparente postuladas pelo ideal iluminista encontram na realidade grandes obstáculos – e contrariam a dinâmica temporal da comunicação avançada por Luhmann. Relativamente aos consensos, por exemplo, pode-se dizer que, de um modo geral, eles são pontos finais da comunicação. Duas pessoas que se entendem bem, não precisam de falar muito. Mais que o consenso, é o seu contrário, o diferendo, que é multiplicador de actos de comunicação. O motor do diferendo, que origina actos de comunicação, está no facto de todos quererem ser senhores de uma impossível “última palavra”. Isto explica que os temas mais queridos

ao discurso dos media sejam temas que provocam polémicas ou, como se diz, temas fracturantes da opinião. Estes temas controversos permitem aos media produzir quantidades imensas de discursos, a favor e contra, sem que se chegue a qualquer consenso, que, a vir a existir, paralisaria a dinâmica interna dos media. Aliás, na realidade, o termo das discussões mediatizadas não se deve geralmente a um consenso mas ao *tédio* que provoca a infinita repetição de posições antagónicas que se tornaram demasiado conhecidas.

Para Luhmann, a lógica da comunicação mediática é crescer e multiplicar-se, produzir comunicação diariamente nos jornais, rádios, televisões. Por detrás desta lógica, que se manifesta numa *crono-lógica*, não se esconde um qualquer conceito vitalista. Apenas tem de se perceber a diferença entre o processo de procura da “verdade”, que caracteriza, primordialmente, o sistema da ciência, e o processo da comunicação dos media, que tem como elemento central o fenómeno da “informação”. A “informação” não é simplesmente a não verdade, mas algo em certo sentido mais complexo, por estar afecta ao tempo, relativamente ao qual a pura verdade com que lida a ciência está, até certo ponto, imune.

Luhmann não é daqueles que dizem que os media criam um mundo de ilusões, de “simulacros” (Baudrillard) ou de “interpretações” (Vattimo) que dissolveriam completamente a realidade ou os factos. Ele considera que os media se interessam pela realidade e pela verdade, que fornecem “uma descrição do mundo e da sociedade” e que, de um modo geral, até nem mentem. Os media não se podem dar ao luxo de não fornecer uma descrição verídica da realidade. Trair a verdade iria contra o discurso auto-justificador da deontologia dos media e, por conseguinte, descredibilizaria e enfraqueceria o sistema.

Todavia, o respeito pela verdade não impede: a) que a realidade “construída” pelos media seja feita de verdades seleccionadas, podendo haver, por conseguinte, múltiplas “descrições” correctas da realidade e b) que o principal valor do sistema dos media, ou seja, o motor e o móbil que faz mexer o sistema, não seja o *valor verdade*, mas o *valor informação*. A diferença fundamental entre *verdade* e *informação* tem a ver com o *tempo*. Na ciência, o sistema mais centrado no valor verdade, uma verdade comprovada continua a ser verdade para lá do momento em que foi descoberta – e, pelo menos, até se provar a sua eventual falsidade (Popper). O teorema de Pitágoras ainda é, hoje em dia, como outrora, uma verdade e continuará a ser, na axiomática euclidiana, para todo o sempre uma verdade. As modernas geometrias não euclidianas não o tornaram falso, apenas generalizaram o conceito de espaço. Já uma notícia transmitida pelos media, para além de ter um valor de verdade tem um valor de informação – algo bem diferente do valor de verdade.

Suponhamos a notícia: “O ministro do ensino superior X cometeu um crime de corrupção passiva ao aceitar o pedido do ministro dos negócios estrangeiros Y, seu amigo pessoal, para permitir a inscrição da filha deste num curso de medicina, sem que esta preencha os requisitos exigidos para tal pela lei em vigor”. Se isto for de facto verdade, é verdade no momento em que o jornalista Z revela o crime e continuará a ser verdade no dia seguinte, no mês seguinte e para todo o sempre. O valor verdade do enunciado é eterno. Já no que toca ao *valor informação*, ele só existe no momento em que o jornalista dá a notícia. No dia seguinte essa notícia já não é notícia; o seu valor de informação tornou-se nulo, igual a zero.

A informação, conceito fundamentalmente temporal, é uma coisa paradoxal: desvanece-se no momento em que

a possuímos, morre no momento em que nasce. Assim, o sistema dos media ao mesmo tempo que produz informação, desvaloriza essa informação. O sistema envelhece-se a si próprio drasticamente e a cada instante. Todavia, este fenómeno de envelhecimento, longe de ser um mal, é o mecanismo que assegura a “auto-poiesis” (a auto-reprodução) do sistema. Isto porque ao desvalorizar a informação que acaba de dar, o sistema cria um vazio, ou seja, a *necessidade de nova informação*. O sistema dos media de massa, enquanto sistema em que a sociedade produz em permanência informação sobre si, cria a necessidade permanente de ler jornais, ouvir rádio, ver televisão.

Uma tal análise dos media de massa poderia conduzir a uma crítica geral do sistema, a confirmar críticas bem conhecidas vindas de diversos horizontes teóricos. Com efeito, visto desta maneira, o sistema dos media parece ter para os sujeitos-receptores alguns inconvenientes:

a) Ele torna-nos dependentes de uma espécie de droga. Já Nietzsche criticava a leitura quotidiana dos jornais como um “vício moderno” e Kierkegaard como uma espécie de infecção moral.

b) Ele fragmenta o tempo vivido e, por conseguinte, o mundo; ele faz do tempo uma sequência de momentos e de conteúdos desligados uns dos outros. Tal é, no essencial, a crítica do *medium* televisão feita pelo teórico americano da comunicação Neil Postman⁷.

c) Ele destabiliza. A realidade promovida pelo sistema, a realidade construída pelos media de massa tem um efeito desestabilizador. Isto, porque aquilo que faz o valor informação, aquilo que faz com que uma notícia

⁷ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Londres, Methuen, 1987.

seja notícia, é o *novo*. Ora, o novo mais excitante não é o novo normal, relativo e previsível (a eleição de um novo presidente da república que como candidato já tinha a opinião a seu favor, por exemplo), mas o *absolutamente novo*, o novo imprevisto, a anomalia, o patológico. Na sua descrição do mundo, os media focam, por sistema, as descontinuidades do mundo.

Todavia, face aos efeitos desestabilizadores da comunicação mediática, Luhmann abstém-se de adoptar uma posição crítica. Com efeito, do ponto de vista da teoria dos sistemas, o objectivo teórico não é uma “crítica” cultural ou social dos media – mesmo se as análises sistémicas podem servir de instrumento para uma tal crítica. A questão interessante, nesta perspectiva, diz respeito à *função positiva* desse curioso sistema “semântico”⁸ em que a sociedade procede à sua “auto-descrição” (*Selbstbeschreibung*), entretenendo-se a descrever – fotografar, filmar, verbalizar – as descontinuidades do mundo.

Luhmann não nega a existência de funções especializadas dos media, em que estes se encontram numa relação complexa de “articulação estrutural” (*strukturelle Kopplung*) com outros sistemas, tais como o económico ou o político⁹. Nestas articulações com outros sistemas,

⁸ Na linguagem teórica de Luhmann os conceitos de “semântico” e “semântica” dizem respeito ao género de sistemas sociais cuja função é reflectir, descrever e, no fundo, dar sentido à sociedade. “Semântica” não tem, pois, em Luhmann, o sentido que se tornou corrente na filosofia analítica da linguagem.

⁹ No caso da articulação estrutural com o económico, a publicidade, por exemplo, segmento inalienável dos media de massa, «é, sem qualquer dúvida, um mercado específico do sistema económico. [...] No sector da publicidade a economia está tão dependente do sistema dos media de massa como este está dependente daquela». N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, p. 122. Sobre a “articulação estrutural” entre media de massa e sistema político, este

os media têm por função geral a constituição de uma “memória” temática de curto prazo (o equivalente, em termos de memória social, à chamada memória “ram” dos computadores), de «fornecer um saber de fundo que pode servir de ponto de partida à comunicação»¹⁰. Assim, para dar um exemplo simples, os meios de comunicação social ao fornecerem informações sobre os acontecimentos políticos mais recentes, as quais não são, de um modo geral, postas em causa no seu valor de verdade, estão a fornecer “temas”, a partir dos quais se processa a “comunicação política” propriamente dita, que consiste nas apreciações e tomadas de posição, obviamente múltiplas, não consensuais e divergentes sobre esses “temas”. No entanto, para além das funções relativas à articulação com outros sistemas, entre as quais está a referida função geral de memória temática, Luhmann atribui aos media de massa uma função social transversal e global. Eles teriam a função de provocar uma “excitação” (alemão: *Irritation*)¹¹ para o conjunto dos sistemas sociais que compõem a sociedade moderna e, no fundo, para a sociedade como um todo. «Os meios de comunicação de massa servem para produzir e tratar excitação»¹². O funcionamento destes meios é, portanto, perfeitamente circular, o que explica o já referido paradoxo temporal do valor de informação; eles excitam e acalmam, inquietam e sossegam, “produzem”

autor nota que, hoje em dia, «os mesmos actos de comunicação têm, simultaneamente, relevância política e mediática». *Ibidem*, p. 124. A articulação político/mediático, bastante mais complexa que a relativa ao sistema económico, será aprofundada no último livro de Luhmann, publicado a título póstumo, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

¹⁰ Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, p. 121.

¹¹ *Ibidem*, pp. 46, 141, 174.

¹² *Ibidem*, p. 46.

uma “irritação” (no sentido estritamente fisiológico ou dermatológico do termo) e “tratam-na”, provocam a doença e fornecem o remédio – indefinidamente e sem fim à vista.

Mas se os media, na sua dinâmica imanente e no seu processo concreto, são, propriamente, meios sem fins, podemos atribuir-lhes funções ou sentidos transcendentais ao processo. Neste sentido, Luhmann começa por lhes atribuir a função geral de “manterem a sociedade acordada”. A “excitação” provocada encontra a sua utilidade no facto de alguns sistemas funcionais centrais da sociedade moderna – como a economia, a tecnociência ou a política – se caracterizarem por uma “acelerada dinâmica própria”, em cujo âmbito a sociedade se vê constantemente confrontada com *novos* problemas e riscos¹³. O interesse em manter a sociedade “acordada” seria, numa sociedade dita do “risco”, uma *Risikogesellschaft*, como lhe chamou o sociólogo Ulrich Beck, simplesmente vital. Uma tal função de excitante geral, atribuída aos media de massa, de adrenalina dos sistemas, de vigilância constante, faz todo o sentido numa sociedade complexa, composta por “sistemas funcionais” (economia, política, tecnociência) que estão sempre ameaçados por crises e cuja paragem constituiria, por definição e na realidade, a própria morte. Daí que, apesar de o risco ser inerente a qualquer vida, e de a vida dos homens de épocas remotas ter sido, sem qualquer dúvida estatística, muito mais arriscada do que a nossa, nenhuma outra sociedade foi uma *Risikogesellschaft* no sentido muito estrito em que o é a moderna – uma sociedade sempre de olhos no risco e com a cabeça nos laboriosos e infinitos cálculos dos riscos futuros. É como se as outras sociedades tivessem procurado escapar aos malefícios do tempo – aos seus

¹³ *Ibidem*, pp. 47 e 48.

efeitos “estilhaçantes” e “dilacerantes” (Agostinho) – transcendendo-o pelo mito ou na sossegadora ideia de “eternidade”. A modernidade optou por enfrentar o animal de caras. É assim que, hoje, no plano da vivência do tempo, os media de massa são o excitante geral e, ao mesmo tempo, funcionam como uma embraiagem de automóvel: adaptam o tempo da consciência dos sujeitos ao ritmo imposto pela acelerada sucessão dos acontecimentos nos sistemas. Para Luhmann, estas funções dos media – como memória imediata e como “excitante” universal destinado a “manter a sociedade acordada” – são não só úteis mas indispensáveis à sociedade dos “sistemas funcionais”. Um retorno a um *status quo ante* não lhe parece de todo possível. Resta saber se este sistema indispensável para manter em estado vígil, e, portanto, em vida, a sociedade dos sistemas não vai gerar um inesperado problema. Com efeito, o maior problema que coloca a comunicação mediática, para este autor, não residiria na necessária função de excitação, enquanto tal, mas na possibilidade de uma sobreexcitação, de um sobreaquecimento do sistema dos media de massa. A ocorrência deste perigo tornar-se-ia plausível com a ocupação do sistema dos media de massa pelo sistema particularmente polemogénico da “moral”.

Para compreender a concepção luhmanniana da função dos media é necessário começar por bem distinguir a sua função da de dois outros importantes sistemas da sociedade moderna: a *ciência* e a *moral*. A ciência produz “conhecimento”, a moral pretende estabelecer “valores consensuais” – ambas coisas bem diferentes daquilo que os media “produzem”, uma excitação e o seu tratamento. Ao estabelecer esta distinção bem marcada entre estes três sistemas, Luhmann entra em conflito com uma visão iluminista corrente dos media de massa, que vê nestes um veículo neutro de transmissão de saber, verdade e

valores, ou seja, um instrumento de educação, de construção de consensos e, em última análise, de emancipação de sujeitos, que, enquanto membros de uma “esfera pública” (*Öffentlichkeit*), se libertariam por estes “meios” da “menoridade de que eles próprios são causa”. A crítica de Luhmann à posição iluminista não consiste numa simples inversão de valores, como acontece geralmente nas críticas *anti-iluministas* que insistem na impossibilidade de uma “publicidade” total, na consequente hipocrisia das Luzes – que ostentariam uma retórica da “verdade” e da “publicidade” mas guardariam sempre umas cartas escondidas na manga – e na necessidade estrutural da ocultação de “verdades” pretendidamente mais profundas, ou mesmo de “segredos”. Longe de ser anti-iluminista, a posição do sociólogo de Bielefeld é vista pelo próprio, em nosso entender com alguma razão, como uma tentativa de “purificação ou decantação do iluminismo”, uma *Abklärung der Aufklärung*¹⁴. A crítica luhmanniana, em matéria de teoria dos media de massa, consiste em dizer que o iluminismo “não decantado” *não vê* o essencial, que é a própria “*realidade dos media de massa*”¹⁵.

Isto não significa que a distorção da verdade e a manipulação da opinião não sejam possibilidades reais; significa apenas que tais possibilidades não afectam directamente a função central dos media e nada dizem sobre ela. O que induz a invisibilidade da “realidade dos media” aos olhos do iluminismo “não decantado” é, sem

¹⁴ IDEM, *Soziologische Aufklärung I*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971, p. 66.

¹⁵ «Não podemos compreender a ‘realidade dos media de massa’ se vírmos a sua função no fornecimento de informações verídicas sobre o mundo, e medirmos a falha dessa função pelo distorcer da realidade e pela manipulação da opinião daí decorrente», IDEM, *Die Realität der Massenmedien*, p. 173.

dúvida, o facto de os media “descreverem o mundo e a sociedade” e serem, normalmente, verídicos na sua descrição. Do ponto de vista da sua função, os media têm todo o interesse em não mentir, para serem *credíveis* e inspirarem confiança. Daí a insistência da deontologia dos jornalistas numa retórica do “dever de informação”, da “objectividade” e da “verdade”. Luhmann não nega que os media informem, ou seja, que “descrevam a realidade”, de uma maneira geralmente fiel, coisa que, logicamente, não exclui a mentira e a manipulação. Todavia, a sua função *específica* não é um “acréscimo do conhecimento” ou a produção de verdades, mas a “constante produção de excitação (*Irritation*) através de uma informação ligada ao momento temporal”. A “realidade” dos media reside na sua função e esta consiste na «constante produção e tratamento de excitação e não no acréscimo do conhecimento, na socialização ou na educação com vista à conformidade com normas»¹⁶.

Na sociedade moderna, o sistema cuja função específica é a produção de conhecimento é a ciência, não são os media. Cada sistema possui um código próprio de diferenciação, uma “diferença que faz a diferença”, que é, por assim dizer, o motor imóvel do sistema. No caso dos media, a diferença fundamental manifesta-se na dimensão do *tempo*. Na ciência, como já foi dito, o conhecimento verdadeiro não perde o seu valor simplesmente com o tempo, mas com uma possível demonstração da falsidade do *conteúdo*. Por conseguinte, nos media de massa, «a *diferenciação constitutiva* não é a do saber/não-saber», como na ciência, «mas a do medium e da forma»¹⁷. A diferença entre saber e não saber é puramente

¹⁶ *Ibidem*, p. 174.

¹⁷ *Ibidem*, p. 122.

“ontológica”¹⁸, isto é, corresponde à concepção clássica da verdade como “adequação” da representação à coisa representada, abstracção feita do tempo vivido pelo observador. A diferença com que Luhmann interpreta o sistema dos media – diferença entre o “medium” e a “forma” – pretende transcender a ontologia clássica e a sua lógica binária do ser e do não-ser. É uma diferença que se manifesta no próprio tempo do observador e que, como tal, escapa a uma pura lógica de conteúdos e remete para uma *lógica dos acontecimentos* – acontecimentos do “sujeito”, aquilo a que Husserl chama *Bewußtseinsleben*, em termos clássicos de filosofia da consciência, ou do “sistema”, em termos luhmannianos. O “medium” mais fundamental, neste caso, é o tempo vazio e sem forma, sucessão de puros momentos, mas a preencher com acontecimentos, com escolhas práticas (decisões) e com descrições do mundo. Mais concretamente, também se pode dizer que o medium é o “mundo” e que, enquanto tal, «o medium fornece um gigantesco [...] domínio de possibilidades, a partir do qual a comunicação pode escolher formas restringindo-se temporariamente a determinados conteúdos»¹⁹ do mundo.

Nas “formas” desenhadas pelos media de massa sobre o fundo do “medium” mundo existe, portanto, uma ambiguidade. A “forma” refere-se, ao mesmo tempo, a uma descrição não necessariamente desonesta do mundo e a uma marcação de um momento do tempo do observador. Sendo, portanto, as imensas descrições possíveis, as diferenças entre elas são marcas do tempo e dos respectivos observadores. Se os media não deixam de fornecer uma “descrição da realidade”, a dupla contingên-

¹⁸ *Ibidem*, p. 152.

¹⁹ *Ibidem*, p. 122.

cia da *escolha* da informação e da *decisão* de a comunicar faz com que se deva ter sempre presente que essa descrição poderia ser outra (tão verdadeira como a primeira), sendo o critério simples da verdade e da falsidade (ou da mentira) inadequado para exprimir a lógica destas “escolhas” e a dinâmica temporal desta dupla contingência. Desta contingência e da impossibilidade de a entender totalmente em termos de “verdade” tradicional, ontológica, resulta o desconforto inerente à *Lebenswelt*, ao “mundo da vida” do homem moderno, que é constituído, na sua quase totalidade, pela soma dos “saberes” e “descrições” que lhe são fornecidos pelos media de massa²⁰. Todavia, por maior que seja o desconforto do “mundo da vida” construído pelos media, estes não deixam de fornecer uma “orientação”. A actividade dos media, diz-nos Luhmann, tem por “efeito” a produção de «descrições do mundo e da sociedade pelas quais se orienta a sociedade moderna»²¹.

Resta saber o que significa, nestas condições, uma orientação. O conceito começa por ter um significado essencialmente espacial. Saber orientar-se numa cidade, por exemplo, pressupõe conhecer bem, possuir “intencionalmente” na consciência, diria Husserl, ou “no corpo”, diria Merleau-Ponty, o espaço geográfico, pleno de acidentes, meandros e singularidades dessa urbe. Orientar-se pressupõe a posse de um mapa intencional de um espaço geográfico. A orientação implica, portanto, um prévio mapeamento do mundo, da realidade física existente. Ao fornecer uma “descrição do mundo” os media de massa

²⁰ «Aquilo que sabemos sobre a nossa sociedade, e mesmo sobre o mundo, na qual vivemos, sabemos-lo através dos media de massa», *Ibidem*, p. 9.

²¹ *Ibidem*, p. 174.

fornecem esse mapeamento, ou seja, elaboram um mapa comum do mundo, aquilo a que Husserl chamou um “mundo da vida”, no qual utilizam dados fornecidos pelo sistema da ciência. Até certo ponto os sistemas da ciência e dos media complementam-se. Quem se queira movimentar num mundo complexo e em constante mutação precisa de ter mapas desse mundo, por mais fragmentários e provisórios que sejam esses mapas. Tendo em conta a acelerada dinâmica temporal dos sistemas da *Systemgesellschaft*, os mapas são sempre provisórios, carecem de actualizações constantes. Até certo ponto os media de massa estão em medida de fornecer em permanência as necessárias actualizações. Os media de massa permitem uma orientação em tempo real no contexto de “sistemas” de elevada dinâmica.

Todavia, um mapa é apenas um instrumento, ou seja, uma condição prévia da orientação. Para a orientação efectiva é preciso conhecer uma direcção privilegiada, um ponto *cardinal*, que, na etimologia ainda audível no verbo orientar-se é, não por acaso, o Oriente. Numa palavra: é preciso saber para onde se quer ir – no espaço e no tempo futuro. Assim, a questão da orientação complica-se quando o conceito adquire um significado temporal e “existencial”, ou seja, quando se passa da “orientação no mundo”, compreendido como totalidade do que existe num dado momento – no “mundo de hoje”, no “mundo moderno”, etc. – para uma “orientação na vida” – ou seja, uma orientação que inclui o tempo, que terá de contar, em particular, com todas as incógnitas de um futuro contingente. É neste contexto que encontramos o cruzamento dos sistemas dos media de massa e da *moral*. Isto, na medida em que a moral moderna, é herdeira de uma “ética”, antiga, que pretendia fornecer orientações absolutas para a vida.

Luhmann distingue entre uma ética antiga capaz de fornecer critérios de «formas de vida política e eticamente excelentes»²², pelo facto de um tal discurso ser proferido a partir de um “lugar de observação” privilegiado, e o sistema moderno da moral que, não dispondo de um tal “lugar”, se limitaria a operar com a diferença entre “respeito” e “desrespeito”, a qual, na ausência de um fundamento *in re*, faria facilmente descambar a moral para um moralismo gerador de polémicas e diferendos²³.

As concepções de Luhmann em matéria de teoria ética partem de dois axiomas complementares que merecem ser contestados e que nós não partilhamos. São eles: a) a tese de que numa sociedade dos sistemas funcionais não é possível estabelecer uma “ética” (no sentido antigo do termo) e b) que a “ética” exige um “lugar de observação” privilegiado²⁴, ou seja, no fundo, uma onisciência. Com esta exigência Luhmann actualiza em versão sistémica o dogma cartesiano que neutralizou a filosofia prática, ou seja, o reducionismo cientista que considera a ética a última “ciência” de uma *mathesis universalis*, aquela que permitirá, enfim, tomar decisões inteligíveis, de consequências absolutamente previsíveis, depois de se conhecer a totalidade do que existe e é possível. Assim, enquanto a “ciência” não for finalizada, toda a moral será “provisória”. Em Luhmann, a impossibilidade de uma ciência de todas as verdades eternas e necessárias, da *mathesis universalis* com que sonhava Descartes, a que se acrescenta a ideia correlativa de que o objecto da ciência é

²² «Politisch-ethisch ausgezeichnete Lebensformen», *Ibidem*, p. 153.

²³ IDEM, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 14 e 26.

²⁴ «ausgezeichneter Beobachtungsplatz», IDEM, *Die Realität der Massenmedien*, p. 153.

o contingente – a infinita “complexidade do mundo” que os sistemas procuram “reduzir” – significa a impossibilidade de uma moral “definitiva”, ou seja, a impossibilidade de uma “ética”.

Dito isto, a contestação das proposições centrais de Luhmann em matéria de teoria ética não nos impede de considerar que as suas análises dos efeitos dos media de massa sobre o “sistema da moral” sejam válidas e que possuam uma extrema pertinência no âmbito de uma teoria da comunicação mediática ou de uma filosofia da cultura que tenha por objecto a modernidade tardia, a época em que vivemos.

Tudo se passa como se a moral “provisória”, não dispondo da força de uma ética positiva que propõe “formas de vida notáveis” e privilegiadas a uma minoria, se concentrasse na negatividade pobre do patológico, ou seja, neste caso, do escândalo. Uma tal moral, que causa uma “impressão enrugada e velhota”, “necessita do escândalo evidente para se rejuvenescer com o caso”. Numa sociedade dos sistemas, isto significa, concretamente, que a moral “precisa dos media de massa e, muito especialmente, da televisão”²⁵. Os sistemas da moral e dos media entram, assim, numa relação de simbiose ou parasitismo recíproco. Isto só é possível porque ambos funcionam segundo a mesma lógica na descrição da realidade e na relação com o tempo, fornecendo o moralismo em que descambou a moral um conteúdo particularmente bem adaptado ao sistema dos media. Ambos se limitam à apresentação unilateral de formas excepcionais (a novidade, o inaudito, o escândalo), detentoras do mais alto “valor de informação”, deixando na sombra a normalidade social. A estruturação do tempo faz-se, nos media e na

²⁵ *Ibidem*, p. 143.

moral moralista, segundo o modo do estético, através da procura e acentuação de momentos fortes carregados de “excitação” que adquirem significações generalizáveis. A alternativa de Kierkegaard entre o estético e o ético deixa de existir com esta “esteticização” da própria moral no escândalo mediatizado. A ironia é que esta democratização do estético, que acontece por obra e graça dos media de massa, passe por uma ocultação do verdadeiro “ético”, que se exprime, entre outras coisas, na ambição de viver um tempo não “estilhaçado”. Para o filósofo de Copenhaga, um tal tempo não implica a imortalidade dos deuses de Epicuro ou a vida eterna no além cristão. Ele poderia ser alcançado na plenitude de um instante puramente presente – que seria, num tal caso, «um átomo da eternidade e não um átomo do tempo»²⁶. Ao contrário, o tempo dos media, só conhece instantes puramente diferenciais e, portanto, a impossibilidade de um verdadeiro presente. O “presente” dos media é um instante puramente supralapsar, menos do que um “átomo do tempo”, ou seja, reduz-se à pura diferença temporal ou, como escreve Luhmann, «é um presente que não acontece no tempo», que «é apenas a posição do observador que distingue um passado de um futuro»²⁷.

3. Divertimento

A terminar, convém dizer alguma coisa sobre um género de programas dos media de massa, que podem ser reagrupados na categoria do divertimento, aos quais a visão iluminista atribui funções educativas, formadoras ou mesmo

²⁶ Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Gutersloh, Gutersloher Verlagshaus, 1995, p.90.

²⁷ N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, p. 151.

morais. Do ponto de vista da abordagem luhmanniana, tudo o que se disse sobre o paradoxo do “valor de informação”, a criação de uma necessidade constante de novas informações, da necessidade de preencher novos momentos do tempo, a insistência nas descontinuidades, os efeitos de surpresa do novo, tudo isto se aplica facilmente a filmes, a telenovelas, a jogos televisivos ou de futebol, ou ainda, mais recentemente, aos programas da chamada *reality-TV*, do género ao qual pertence o conhecido “Big Brother”.

Ora, apesar das homologias em matéria de esteticização da experiência e de temporalização das vivências, existe uma diferença, que não é de somenos importância para a problemática ética, entre os programas de notícias e os de entretenimento. Ela diz respeito ao mais íntimo do sujeito moderno: enquanto que no género da notícia se constrói, descrevendo, a realidade do mundo físico, social e político, nos programas de divertimento são fornecidos elementos para a construção da realidade do próprio sujeito. A função de tais programas seria a de fornecer modelos de comportamento e fragmentos de subjectividade com os quais o sujeito moderno se possa construir. Um tal sujeito possui a vantagem de nascer “livre”, que paga com o inconveniente de nascer como nada, visto que qualquer determinação essencial seria vivida como uma insuportável limitação da liberdade. Para um sujeito “condenado à liberdade”, a existência torna-se um campo de trabalhos forçados de que ele próprio, ou seja, o seu tempo vivido, é a matéria-prima, aquilo a que Luhmann chama o “medium”. A ausência de ser, ou, na linguagem de Sartre, o “nada”, obriga um tal sujeito a *fazer-se* a si próprio, a “auto-constituir-se”, a fazer a sua “diferença”, a “procurar a sua identidade”, a “realizar-se”. Nesta construção, as ficções e os jogos funcionam não

só como uma espécie de reserva platónica de formas de comportamento, mas sobretudo como uma condição de exercício da liberdade individual e como materiais para a construção da identidade do sujeito²⁸. O sujeito-espectador é livre de aderir a uma personagem, adoptar um comportamento ou *não*. Os media, quer nas opiniões da imprensa séria, quer nos divertimentos televisivos, são ocasiões permanentes de uma liberdade de que o sujeito moderno precisa para existir, ou, melhor dizendo, se sentir existir, como ente que é “condenado à liberdade”.

O interesse teórico dos programas de *reality-TV* reside no facto de neles se assistir ao fecho do círculo da auto-constituição do sujeito moderno no âmbito do sistema dos media de massa. Mais uma vez, as críticas de inspiração iluminista, que se limitam a acusar tais programas de serem lixo televisivo, ou “tele-lixo” (na sugestiva palavra criada para o efeito), o que, do ponto de vista da moral ou da estética kantianas, até nem é mentira, passam ao lado da “realidade” do acontecimento. A realidade acrescentada por estes programas é, por assim dizer, a prova ontológica pela imagem de si, apresentada pelo e no medium, da própria existência do sujeito. Vejo-me na televisão, portanto existo. Existo na realização da liberdade, na mágica transmutação da “liberdade negativa” em positividade mediática. Não basta “pensar”, ou seja, viver a liberdade como simples espectador, na escolha da adesão ou da recusa de modelos ou padrões de narrativas, para existir. É preciso, além disso, no âmbito do sistema dos media de massa, aquilo a que a fenomenologia de Husserl chama *Erfüllung*, ou seja, o *preenchimento* do puro pensamento, da pura intenção, com a visão evidente da coisa, a *Anschauung*, a pura “intuição” que seria a “doação” (*Selbstgebung*) da

²⁸ *Ibidem*, pp. 109-112.

própria coisa. Na fenomenologia foram colocadas dúvidas à possibilidade de uma tal doação. Maiores serão as dúvidas quando o que está em causa, neste caso, é uma doação de si numa imagem de si.

4. Nota final

Luhmann tem uma certa razão em dizer que os media modernos devem o seu sucesso ao facto de deixarem ao espectador ou ao leitor uma liberdade de escolha dentro de um leque de opções, constituindo, assim, ocasião e instrumento privilegiados da liberdade dos modernos. Dito isto, a passagem ao estado ético exprimiria, talvez, uma liberdade mais radical, a liberdade daqueles que, como ele escreve, se «habituarão a um ego que deixou de estar dependente do entretenimento e praticam uma abstinência arrogante em relação a este»²⁹.

²⁹ *Ibidem*, p. 116.

III. O problema do mundo

O mundo da vida e a generalização da crise (sobre Hans Blumenberg)

Como escreveu o sociólogo Niklas Luhmann, “o mundo da vida foi uma das invenções verbais que mais sucesso tiveram neste século”. Passados uns escassos quinze anos depois da redacção destas linhas, e virada que foi a página do século em que foram escritas, nada leva a crer, por enquanto, que o conceito criado por Edmund Husserl, para resolver alguns problemas centrais do seu projecto filosófico, tenha perdido a sua surpreendente capacidade de gerar interrogações. Apesar de não haver nenhum comentador que não encontre na *Lebenswelt* “ambiguidades” (Claesges), “mal-entendidos” (Blumenberg) ou “contradições” (Luhmann), este conceito toca sem dúvida num ponto nevralgico da experiência do homem moderno. Só isso pode explicar um sucesso que se estende para além das fronteiras da filosofia. Parafraseando Hegel, poderíamos dizer que Husserl traduziu neste conceito uma inquietude profunda da época. E fê-lo, paradoxalmente, pretendendo apresentar uma terapia da “crise” que está na origem dessa inquietude.

Poucos são, hoje, os que ainda crêem nas esperanças terapêuticas que Husserl associava à *Lebenswelt*. Isto não põe em causa, porém, as suas surpreendentes virtudes diagnósticas e heurísticas para reflectir a “crise”. O presente

estudo apresenta as reflexões de três autores – Ludwig Landgrebe, Hans Blumenberg e Niklas Luhmann – que prosseguiram o trabalho do pensamento iniciado pelo mestre de Freiburg com a “invenção” da *Lebenswelt*. São autores que procederam a uma decantação crítica, a um afinamento teórico deste conceito. Trata-se, para eles, de o utilizar para pensar uma crise de certo modo mais geral do que aquela, por assim dizer pontual, que Husserl acreditava ter localizado no coração das “ciências europeias”.

1. Landgrebe: a experiência original da ameaça

Em 1949, Ludwig Landgrebe, que havia sido *Forschungsassistent* de Husserl, e, nesta qualidade, conhecia muito bem os textos da última fase do mestre de Freiburg, protagoniza uma primeira crítica à teoria do mundo da vida. Husserl teria introduzido na descrição da *Lebenswelt* elementos da “consciência científica moderna”, caindo assim numa espécie de *petitio principii* da descrição fenomenológica:

«Enquanto modo como o mundo, como um todo, aparece à consciência pré-filosófica, Husserl apresenta apenas e somente a consciência do progresso ilimitado possível da experiência, uma consciência que não pode esconder a sua origem numa relação ao mundo condicionada pela consciência científica moderna»¹

¹ «Als die Weise, in der Welt als Ganzes schon im vorphilosophischen Bewußtsein in den Blick tritt, führt Husserl ausschließlich das Bewußtsein des möglichen grenzenlosen Fortgangs der Erfahrung an, das seine Herkunft aus der Perspektiven eines durch das moderne wissenschaftliche Bewußtsein bedinten Verhältnisses zur Welt nicht verleugnet». Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, Marion von Schröder Verlag, 1949, p. 131.

Nesta sua crítica da teoria husserliana, Landgrebe descremina bastante bem os predicados do mundo da vida que se pretende encontrar, os quais estabelecerão entre si tensões dificilmente sustentáveis que darão aso a denúncias de “ambiguidades” ou mesmo “contradições” da parte de comentadores posteriores². A principal tensão é aquela que se estabelece entre um *mundo* que se deve apresentar “como um todo”, de forma a englobar cada uma das minhas experiências para lhes dar sentido, e o carácter processual dessa mesma *experiência*, concebida por Husserl – a partir do paradigma da percepção – como uma sequência de actos potencialmente infinita. Parafraseando o título de um livro famoso de Alexandre Koyré, podemos formular o problema visto por Landgrebe na teoria do seu mestre como o da tensão entre um mundo que, para ser mundo da vida, deveria ser *finito*, devido aos pressupostos antropológicos e semânticos de um tal mundo, e uma experiência potencialmente *infinita*.

O conceito de “horizonte”, central na fenomenologia husserliana, está no âmago desta tensão. Tal como ele é introduzido na teoria da percepção do simples objecto, o horizonte marca um limite actual da minha experiência sempre susceptível de ser ultrapassado, transgredido, num “progresso ilimitado”. A minha percepção do livro tem

² “Ambiguidades” é o termo que se encontra logo no título do artigo famoso de Ulrich Claesges, provavelmente a mais rigorosa interpretação puramente *interna* do conceito em causa: “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, in U. Claesges; K. Held (org.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Haia, Martinus Nijhoff, 1972. Niklas Luhmann fala de “contradição” entre as duas mais importantes metáforas, “solo” e “horizonte”, utilizadas por Husserl para descrever o mundo da vida. Cf. N. Luhmann, “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 72, 1986, p. 177.

como “horizonte externo” o fundo em que o vejo, a estante em que ele se encontra. O desenrolar das possibilidades da percepção revela-me, como segundo horizonte, as paredes da sala; esta encontra-se numa casa, que se encontra numa cidade, esta num país, “e por aí fora” (*und so weiter*). Neste sentido, o mundo seria o último horizonte desta sucessão. Mas como falar de *nec plus ultra* se a metáfora do horizonte implica justamente, por definição, um *plus ultra*? É precisamente este *Undsowweiter* que para Landgrebe constitui o elemento infinitista da “consciência moderna” que teria impedido Husserl de explicitar de maneira clara a sua intuição da *Lebenswelt*. Este modernismo levar-nos-ia para o beco sem saída de tentar “ver”, literalmente, o mundo como um objecto. Ora, o conceito de *Lebenswelt* designa, antes de mais, um “sistema de remissões” (*Verweisungen*) da experiência do sujeito, e não o objecto “mundo”, “um objecto entre outros objectos”, no sentido da cosmologia³.

A correcção que Landgrebe tenta introduzir para resolver este problema apoia-se numa característica central do mundo da vida, de que Husserl já fala no texto da *Krisis*, a qual não levaria necessariamente a uma dinâmica infinitista. O mundo da vida é o mundo da *Vertrautheit* ou da *Selbstverständlichkeit*, da “familiaridade” ou da “obviosidade”⁴. Neste caso o “horizonte” marca uma linha entre o “familiar” e o “não-familiar”, ou o “estranho”, o *Vertraute* e o *Unvertraute*, cujo grau de mobilidade estaria dependente da dinâmica própria de cada cultura e, sobretudo, da sua maneira própria de lidar com

³ L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, p. 120.

⁴ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo, Felix Meiner, 1972, p. 112. O termo *Selbstverständlichkeit* não é fácil de traduzir. O adjectivo *selbstverständlich* significa “óbvio”, a não confundir com evidente.

o “estranho”. Poder-se-ia, assim, falar, sem *contradictio in adjecto*, num “horizonte global” (*umfassende Horizont*) da experiência no mundo da vida, no sentido em que ele engloba um número limitado de “tipos” de conteúdos, como dirá Husserl, estruturas recorrentes de “remissões” (*Verweisungen*), ou, se quisermos, em termos semióticos, de códigos, que são a condição prévia da relação do sujeito ao mundo.

Chegados aqui, podemos tematizar o mundo da vida em diferentes direcções, que começaríamos por reagrupar esquematicamente em duas. Uma primeira, a que poderíamos chamar *ontológica*, tenta fazer uma classificação dos “tipos” de conteúdos dados em modo de *Anschauung* (intuição), na tentativa de isolar “tipos” fundamentais, comuns a diferentes *Heimwelten*, mundos da vida de culturas particulares. É este o caminho platonizante no qual o próprio Husserl dá os primeiros passos. O preço a pagar por uma tal via é a supressão até ao último vestígio do território de “estranheza” que circunda a “familiaridade” do mundo da vida. A “tarefa infinita” da ciência ocidental consistiria, precisamente, na transformação daquilo que, no mundo pré-científico, é simplesmente *selbstverständlich*, óbvio, em *verständlich*, compreensível⁵. O problema que se vai colocar é que o “compreensível” não cobre todas as dimensões do “familiar”. A experiência do compreender difere, fenomenologicamente, da obviosidade. Esta última significa que algo ou alguém se comporta de acordo com expectativas previamente formadas. Um “mundo da obviosidade” designaria uma experiência do mundo sem surpresas, expectativas frustradas ou contradições.

Daí que Ludwig Landgrebe, já em 1949, avance para uma teoria da *Lebenswelt* em cujo centro já não está uma

⁵ *Ibidem*, p. 187.

tipologia neutra de simples conteúdos de percepção, mas uma *dramatologia* da relação ao mundo. A estrutura universal comum aos mundos da vida particulares não é uma tipologia de conteúdos sensíveis, mas algo com a espessura de uma “situação original” (*Ursprungssituation*): a situação que leva ao traçado da linha de separação entre *Vertraut* e *Unvertraut*, entre o “familiar” e o “estranho”:

«Se o mundo for o horizonte abrangente da familiaridade, não será o complexo mais original no qual o mundo como um todo é tematizado na vida pré-filosófica o modo do estar-no-mundo no qual esta familiaridade está ameaçada e é posta em causa como um todo? *Não constituirá esta ameaça da familiaridade do estar-no-mundo a situação original da existência humana?*»⁶

Apesar da consonância heideggeriana de um ou outro dos termos utilizados por Landgrebe, o que está aqui em causa não é o primeiro passo de uma “analítica do *Dasein*” que recorreria à *Stimmung* de uma “angústia” difusa e sem objecto como o medium hermenêutico privilegiado para revelar o “sentido” da existência. Numa palavra: a “ameaça” tem de ser real e palpável. A “angústia” heideggeriana é moderna, demasiado moderna, e, portanto, simples figura de uma *Lebenswelt* particular, caindo, assim, sob a crítica de Landgrebe ao particularismo moderno do “infinito”.

⁶ «Aber wenn Welt der umfassender Horizont der Vertrautheit ist, ist dann nicht der viel ursprünglichere Zusammenhang, in dem Welt selbst als Ganzes schon im vorphilosophischen Leben thematisch wird, diejenige Weise des In-der-Welt-seins, in der diese Vertrautheit im Ganzen bedroht und in Frage gestellt wird? *Ist nicht diese Bedrohung der Vertrautheit des In-der-Welt-Seins, die zu der Ursituation des menschlichen Daseins gehört?*», L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, p. 131. [Sublinhado meu].

2. Blumenberg: a generalização da crise

Em 1986, o filósofo Hans Blumenberg (1920-1996), na altura autor de uma obra já vasta, que começa a ser conhecida para além das fronteiras alemãs, publica um dos seus últimos grandes livros, neste caso dedicado à temática do tempo, subordinado ao título: *Lebenszeit und Weltzeit (Tempo da vida e tempo do mundo)*. Neste livro, Blumenberg retoma a sua interpretação da obra de Husserl com um subtil e aprofundado estudo do conceito de *Lebenswelt*. Cabe lembrar que Blumenberg pode ser considerado um discípulo de Ludwig Landgrebe, visto que foi assistente do ex-assistente de Husserl, com o qual completou a sua formação filosófica no imediato pós-guerra, no fim dos anos 40, início dos anos 50⁷.

No seu livro de 1986, Blumenberg retoma, afina e radicaliza a “correção” introduzida, perto de 40 anos antes, pelo seu “mestre”, na questão do “mundo da vida”. Tal como em Landgrebe, a atitude de fundo não é a de uma rejeição total do conceito a partir de um ponto de vista antagónico, anti-fenomenológico, mas a tentativa de o decantar, de o libertar de uma série de “mal-entendidos” e contradições, que se encontrariam no próprio Husserl, com o fim de pôr a nu a intenção mais original do mestre de Freiburg.

⁷ Imediatamente a seguir ao fim da Segunda Guerra, Ludwig Landgrebe foi nomeado professor catedrático da Universidade de Kiel. Foi aí que Blumenberg, orientado por Landgrebe, redigiu as suas dissertações de doutoramento – com o título: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der Mittelalterlich-scholastischen Philosophie*, concluída em 1947 – e de *Habilitation* – sobre o tema: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, concluída em 1950. Infelizmente, apesar da sua grande qualidade, estes trabalhos nunca foram publicados, podendo ser, no entanto, consultados na biblioteca da Universidade de Kiel.

Tal como para Landgrebe, também para Blumenberg o predicado primeiro, central e, literalmente, *essencial* da *Lebenswelt* é a *Vertrautheit* ou a *Selbstverständlichkeit*⁸. Isto significa que o “complexo” de experiências que constitui o mundo da vida deve ser analisado exclusivamente à luz da diferença familiar/não-familiar” (*Vertrautes/Unvertrautes*), o que exclui, desde logo, toda uma série de oposições conceptuais utilizadas por Husserl (e por muitos outros que usaram o conceito a seguir a ele), tais como: imediato e mediato, pré-científico (ou “primitivo” ou quotidiano) e científico (ou teórico ou filosófico), concreto (ou vital, *lebendig*)⁹ e abstracto, intuitivo e conceptual, etc. A conjugação da “familiaridade” com os conceitos positivos destas oposições conduziria a contradições. O mundo científico, por exemplo, não é necessariamente não-óbvio (*unselbstverständlich*) e os mundos das culturas pré-científicas talvez não sejam tão integralmente óbvios (*selbstverständlich*) como se possa pensar. O pré-científico não é *per se* “familiar”. Por outras palavras, a “familiaridade” não é inerente a determinados conteúdos sensíveis ou categoriais, nem mesmo a determinados mundos particulares. Ela é, antes de mais, uma estrutura da consciência, ou seja, decorre de processos pelos quais a consciência se adapta e habitua ao mundo¹⁰.

Blumenberg justifica o facto de Husserl não ter resistido a um certo uso da *Lebenswelt* como pedra de arremesso para uma crítica da ciência moderna, motivada pela “perca da magia do mundo” (pela *Entzauberung der Welt*, deplorada por Weber) e pela estranheza ligada a uma

⁸ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 25, 41, 49, 59.

⁹ «O mundo da vida não é um mundo próximo da vida», *Ibidem*, p. 21.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 59, 60.

tecnicização do mundo decorrente das aplicações dessa ciência, pelo contexto histórico em que o conceito de “mundo da vida” surgiu na sua obra. Em termos de logomaquia filosófica, a *Lebenswelt* surge na obra de Husserl, não por acaso, em 1927, logo a seguir à publicação de *Sein und Zeit*, como resposta ao anticientismo radical, assente numa hermenêutica do “estar-no-mundo”, do seu assistente Heidegger. Tratava-se, para Husserl, de responder ao “antropologismo” (Husserl) do seu ousado “discípulo” com uma teoria, por assim dizer, habilidosamente salomónica. A ciência galileana teria as suas culpas no cartório pelo insustentável distanciamento que provocaria na nossa relação com o mundo. Todavia, este efeito não seria inerente à própria ideia de ciência, à sua essência e ao seu telos, antes se devendo a um mau uso dos meios, a um certo facilitismo dos cientistas na sua “prática”, que consistiria no uso “técnico”, contra-intuitivo, dos instrumentos matemáticos que eles são obrigados a utilizar para pensar a natureza. Deste abuso dos instrumentos conceptuais, sobretudo matemáticos, decorreria uma ocultação das “próprias coisas” por um “manto de ideias” e de “abstracções”. Mas estes lamentáveis problemas, até certo ponto compreensíveis, não invalidam completamente o projecto científico da modernidade europeia. Para Husserl, eles podem ser fenomenologicamente resolvidos, e o conceito de *Lebenswelt* pretende ser o *pharmakon* da funesta “tecnicização” intra-científica que estaria na origem da “crise das ciências europeias” e, de um modo mais geral, da cultura europeia moderna.

Para Blumenberg, esta estratégia husserliana apresenta dois pontos fracos. O primeiro diz respeito à “tecnicização” interna ao próprio pensamento e à pretendida função fundamentadora da *Anschauung*. Num primei-

ro ensaio sobre a questão da *Lebenswelt*¹¹, de 1963, Blumenberg tenta mostrar que os efeitos de “tecnicização” são inerentes a qualquer pensamento que se sirva de uma linguagem, sendo a matemática apenas um caso, sem dúvida particularmente exemplar. Se tal é o caso, a exigência husserliana de *Anschauung* terá de ser fortemente relativizada, a oposição operativa entre conceito puramente “intencional” e *Anschauung* será, no mínimo, fortemente atenuada. O segundo ponto fraco diz respeito ao próprio conceito de *Lebenswelt*. Se a diferença específica da *Lebenswelt* enquanto “mundo”, no sentido fenomenológico desta expressão, é a familiaridade ou obviosidade, e se esta propriedade diz respeito a uma estrutura genética da consciência, não se pode dar a entender, ou como provado, que o mundo “pré-científico” incarna particularmente bem essa estrutura e que, ainda para mais, as certezas nele adquiridas podem ser facilmente transportadas para o mundo impregnado de ciência da cultura moderna.

Por razões de pura economia, no presente trabalho abordaremos apenas o segundo destes “pontos fracos”. Tal como Landgrebe, Blumenberg parte da ideia de uma “situação original” em que surge uma “ameaça” que põe em causa a *Vertrautheit*, a “familiaridade”, do mundo vivido pela consciência. O contributo que Blumenberg dá na sua obra vai ser o de pensar fenomenologicamente em profundidade esta “situação”, descrevê-la nas suas linhas gerais, dizer o que poderá ser aquilo a que Landgrebe chama “ameaça”, pensar exactamente o que significa uma experiência absolutamente “familiar”. Uma teoria da *Lebenswelt* terá que ter em conta todos os elementos desta

¹¹ IDEM, “*Lebenswelt und Technizierung unter Aspekten der Phänomenologie*”, in *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, Estugarda, Reclam, 1981, pp. 7-54.

Ursituation, a sua estrutura dramatológica e, sobretudo, a possibilidade de esta constituir uma estrutura recorrente na gênese da consciência e na história da cultura.

Se o mundo da vida é um mundo da absoluta “familiaridade”, ele poderá ser, no âmbito desta estrutura, três coisas. Ou bem é o mundo da experiência da consciência tal como ele existia *antes* da “ameaça”, um mundo em que o *Unvertraute* nem sequer é pressentido, ou bem um mundo da familiaridade que faz face, mais ou menos imediatamente, a um território do estranho¹², um mundo que, por conseguinte, já é posterior à “ameaça”. Mas será que um mundo que faz face ao estranho, sobre o qual paira uma “ameaça”, pode ser considerado um mundo da absoluta familiaridade, uma *Lebenswelt*? Uma terceira possibilidade, que constitui, aliás, o sonho da fenomenologia do último Husserl, seria um mundo em que a consciência venceu as “ameaças”, um mundo em que a familiaridade anterior às crises, desencadeadas pelas ameaças, foi integralmente restaurada. Mas será que é possível restaurar *in fine* a situação de absoluta confiança – outro significado do termo *Vertrautheit*¹³ –, ou seja, restaurar a “verdadeira” *Lebenswelt*, aquela que precedeu a crise e, no fundo, todas as crises?

De acordo com a primeira destas três possibilidades interpretativas, o conceito de *Lebenswelt* designaria a forma mais absoluta de familiaridade, ou confiança no mundo. Fenomenologicamente, a experiência de um tal *Ausgangszustand*, estado inicial da gênese da consciência, só pode ser objecto de uma reconstituição. Mesmo as culturas mais “primitivas” já estariam muito longe de um

¹² A partir de agora utilizaremos de preferência o termo “estranho” como tradução de *das Unvertraute*, para evitar o uso do “não-familiar”, que é mais fiel ao alemão e tem a vantagem de conservar o “familiar”, mas que é estilisticamente pouco elegante.

¹³ *Vertrautheit* vem de *vertrauen*, que significa “confiar”.

tal estado, o qual, empiricamente, pode ser situado nos confins do humano, muito próximo da fronteira que separa este da animalidade. Um tal «mundo da vida», escreve Blumenberg, «pode ser descrito como uma esfera de presenças constantes»¹⁴. «É possível imaginar uma fase original (*es läßt sich eine Urphase vorstellen*) na qual o ausente (*Abwesendes*) era para [o homem] não só indiferente, não só sobretudo desconhecido, mas, antes de mais, não imaginável (*nicht vorstellbar*)»¹⁵. Um tal mundo não era desprovido de perigos, na presença dos quais o sujeito reagia com mecanismos apropriados de defesa (contra-ataque, fuga, etc.). Mas um perigo não é propriamente uma ameaça. Esta última pressupõe a capacidade de imaginar algo que ainda não está presente, uma consciência antecipativa do ausente e do futuro que ainda não existe na simples reacção pavloviana ao sinal de perigo. Um mundo de puras reacções presencialistas não é apenas pré-científico ou pré-filosófico, mas, mais radicalmente, *pré-simbólico* (sendo o símbolo algo muito diferente de um sinal), ou seja, anterior ao surgimento de todos os “meios” (*Mittel*) que servem «para tornar presente o ausente: magia, imagens, símbolos, nomes, conceitos»¹⁶. Todos estes instrumentos já servem para lidar com um ausente ameaçador, com o estranho, com o não óbvio no seu sentido mais estrito. Por conseguinte, um mundo em que exista a

¹⁴ «Die Lebenswelt ist beschreibbar als eine Sphäre ständiger Anwesenheiten». IDEM, *Lebenszeit und Weltzeit*, p. 34.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35. A partir desta ideia de símbolo, Blumenberg desenvolve uma teoria, por assim dizer, absentista da linguagem: a função mais interessante da linguagem, a função que permite, entre outros, um discurso como o filosófico, não é uma pura função indicativa, de nomeação de coisas presentes, mas *vocativa*, de nomeação e vocação do *ausente*. Cf. *Ibidem*, p. 37.

imagem, a linguagem, o “símbolo”, já não é, por mais “primitivo” que seja, o da pura obviosidade, já não é *Lebenswelt* no sentido mais rigoroso da definição husserliana. É, pois, compreensível a crítica sistemática de Blumenberg de todas as tentativas, ou tentações, para ilustrar este conceito através de culturas “primitivas”, “não europeias”, “pré-científicas” ou da “quotidianidade”. Levar teoricamente a sério o conceito de mundo da vida como “mundo da *Selbstverständlichkeit*” significa, *fenomenologicamente*, avançar com a “hipótese” de um “mundo da adaptação absoluta da consciência” ao mundo. Assim entendido o conceito pode ter duas funções: ou bem designar um mundo que existiu e já não existe de todo, ou bem ser uma “ideia em sentido kantiano”, um “conceito-limite” (*Grenzbegriff*), uma aspiração da consciência que não seria realizável, mas sem a qual ela não poderia viver¹⁷. Este “ou bem..., ou bem...” não designa, obviamente, uma alternativa. A *Lebenswelt* é uma coisa e a outra.

Para Blumenberg, o interesse em conceber um mundo pré-simbólico de puras presenças, esse momento que, embora «passageiro na história da humanidade»¹⁸, será decisivo para explicar a *Ursituation* evocada por Landgrebe, não é de natureza antropológica ou paleontológica, mas fenomenológica. Mesmo se ele parece acreditar na sua existência passada, para o propósito teórico do autor: «seria, ao fim e ao cabo, suficiente introduzir apenas a título de hipótese o conceito de um tal mundo de adaptação máxima da consciência aos dados e exigências decorrentes de factores reais, com o fim de estudar neste modelo as possibilidades que ele encerra assim como a sua insustentabilidade»¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 63.

¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹ *Ibidem*, «Schließliech würde sogar genügen, den Begriff einer solchen Welt optimaler Einpassung des Bewußtseins in die durch reale Faktoren bestimmten Gegebenheiten und Erfordernisse nur hypothetisch einzuführen, um an diesem Modell die darin liegenden Möglichkeiten ebenso wie ihre Unerhaltbarkeit zu studieren».

Esta passagem, que explicita o objectivo teórico de Blumenberg na sua análise crítica do conceito de *Lebenswelt*, revela alguns traços marcantes da sua fenomenologia. Ela é uma fenomenologia da consciência que alia uma exigência de “realismo” a uma necessidade metodológica especular. Trata-se de reconstituir a “vida da consciência” sem a ideia de encontrar invariantes intemporais, mas na perspectiva das suas *reações* a situações “decorrentes de factores reais”. Este realismo, tal como aconteceu na fenomenologia de Merleau-Ponty, levará Blumenberg a uma crítica do platonismo do mestre de Freiburg. Mas o realismo de Blumenberg não é ingénuo (tal como o não é, obviamente, o de Merleau-Ponty). «A realidade enquanto tal (*die Realität selbst*) é o tema que não é acessível a nenhum realismo»²⁰. O realismo de Blumenberg, por conseguinte, só acede à realidade através da complexidade das reações da consciência à “teimosia do mundo”, à resistência da sua realidade. A fenomenologia de Blumenberg, que acede à realidade pela via indirecta das reações da consciência, evita os extremos do realismo ingénuo e do construtivismo radical (por exemplo, de um Luhmann). Num texto dos anos 70, Blumenberg refere-se à sua própria posição teórica com o conceito de “fenomenologia da história”²¹ – trata-se de uma história das *Einstellungen*, das “atitudes”, da consciência.

Mas voltemos à questão do mundo da vida. No seu sentido mais estrito e absoluto, o conceito de *Lebenswelt* designaria, portanto, uma vivência do mundo antes do surgimento daquilo a que Landgrebe chama “ameaça”. Em termos de fenomenologia genética da consciência, a vida num tal mundo seria uma sucessão de presentes absolutos

²⁰ *Ibidem*, p. 67.

²¹ IDEM, *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, p. 6.

vividros, cada um por si, num horizonte espacial fechado, «uma vida em que não se põe a questão de saber o que existe no exterior e no depois»²². A “ameaça” não é apenas um perigo que se manifesta momentaneamente dentro desse horizonte espaço-temporal fechado, é algo que leva a romper esse horizonte, ao fazer despontar uma inquietude duradoura, formulável como “questão”, sobre o que poderá estar “para além” dele. Para Blumenberg, as «experiências originais» (*Urerfahrungen*) em que se forma a consciência da ameaça são «a escassez (*Knappheit*) e a morte», as quais «obrigariam a uma outra atitude em relação ao mundo»²³. A experiência da morte constituiria, assim, «a primeira figura de um absolutamente desconhecido e indeterminado»²⁴. A partir dela o mundo passa a estar dividido em dois pela linha que separa o “familiar” do “estranho” – e colocar-se-á a questão de saber o que será, neste novo regime, a *Lebenswelt*.

É óbvio que a morte como “factor real” já existia antes da sua “experiência”. O que não existia era a consciência do significado da mortalidade. Se, como afirma Aristóteles, o homem é o único animal detentor do *logos*, ele também é, por outro lado, o único animal que se sabe mortal. No pensamento de Blumenberg os dois predicados do humano estão intimamente ligados, no sentido em que a linguagem é, para este autor, antes de mais, instrumento de nomeação do ausente e do desconhecido, e a morte, enquanto consciência da mortalidade, é, justamente, experiência de um desconhecido. A significação da morte

²² IDEM, *Lebenszeit und Weltzeit*, p. 37.

²³ «Knappheit und Tod sind die Urerfahrungen, die zu einer anderen Welteinstellung [...] zwingen würden», *Ibidem*.

²⁴ «...die erste Gestalt eines ganz und gar Unbekannten und Unbestimmbaren, vor dem es nichts anders gab als nackte Angst», *Ibidem*, p. 36.

só pode ser pensada, “constituída” – o mesmo é dizer: a sua experiência só pode ser feita – com o instrumento lógico da negação. Trata-se, pois, de uma experiência negativa no sentido mais literal do termo, ou seja, em que obriga a um acto intelectual de negação, e não num sentido metafórico em que é associada, por exemplo, à dor. A negação aqui em causa reprime a tendência geral (o *Streben* de fundo) de cada acto de consciência, tendência que é, no fundo, a “sobrevivência” da consciência no acto de “satisfação” (*Erfüllung*) implicado intencionalidade por cada acto. Encontramos aqui o aspecto processual da vida da consciência, tematizado por Husserl com o conceito do *Undsowweiter* (do “e-por-aí-fora”). A consciência da mortalidade é a negação absoluta do *Undsowweiter*, visto que é, como diz Blumenberg, a consciência de um *nicht mehr für immer*, de um «já não é mais assim para sempre»²⁵.

De certo modo Blumenberg dá razão a Husserl contra Landgrebe, o qual, como vimos acima, havia acusado o mestre de Freiburg de ter introduzido, na sua tematização da *Lebenswelt*, com a estrutura processual do *Undsowweiter*, uma ideia de infinito inspirada pela ciência moderna. A consciência de um horizonte-limite, o uso da negação, mesmo absoluta, não implica a ideia moderna de um “infinito” (teológico, matemático ou físico), mas, quanto muito, justamente, como escreve o autor, a de um “indefinido”, um ameaçador “desconhecido” para além do horizonte. Paradoxalmente é a consciência do limite para além do qual está o desconhecido que leva a abrir o horizonte fechado da pura presença, o mesmo é dizer a “sair” do “paraíso” da *Lebenswelt*. Paradoxalmente, foi uma experiência angustiante que esteve na origem da abertura das possibilidades do humano, e essa experiência

²⁵ *Ibidem*, p. 37.

foi também a de uma consciência aguda da finitude do *tempo* da vida. A experiência da mortalidade, ao mesmo tempo que a de um “desconhecido”, constitui a consciência de uma incontornável “escassez” do tempo.

Uma vez demonstrado que o conceito de *Lebenswelt* só se aplicaria, em todo o rigor da sua definição como “mundo da obviosidade”, ao “modelo” de um mundo pré-simbólico fechado num presente de puras presenças, Blumenberg vai admitir um uso mais lato, uma flexibilização e, finalmente, um afinamento lógico-filosófico do conceito. Uma vez realizada a experiência crucial da ameaça (acima descrita), uma vez traçada no mundo uma fronteira entre o familiar e o não familiar, o óbvio e o não óbvio, o mundo da vida poderá ser ou bem o território do familiar, ou bem, hipótese mais interessante, um misto dos dois, ou seja, como dirá Luhmann, um mundo em que se joga permanentemente com «a diferença entre o familiar e o não familiar»²⁶.

Resta, agora, compreender a estrutura da consciência que constitui tanto o familiar como a “diferença”. Em fenomenologia genética, a intencionalidade da consciência é compreendida, já em Husserl, como um *Streben*, termo difícil de traduzir que designa uma tendência ou um esforço de fundo da consciência no sentido da sua própria “preservação” (*Streben nach Selbsterhaltung*)²⁷. O *Streben* realiza-se num processo dinâmico de actos, ligados entre si pela correlação entre uma intenção deficitária, ou “vazia”, e a sua satisfação²⁸ (*Erfüllung*). Enquanto Husserl pensa

²⁶ N. Luhmann, “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, p. 182.

²⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, pp. 11 e 347.

²⁸ Ou “preenchimento”, como alguns tradutores traduzem a *Erfüllung*, de uma maneira, em nosso entender, demasiado técnica e pouco natural. Não se diz em português “preenchimento” de uma vontade, tendência ou ambição, mas *satisfação*.

habitualmente todo este processo a partir de um paradigma gnoseológico, de um “Eros do conhecimento”, que já seria imanente à simples percepção, Blumenberg interpreta a intencionalidade da consciência, de um modo mais geral, como *Erwartung*, como “expectativa” de qualquer coisa. Todas as nossas experiências, e não só as que se fazem no âmbito do conhecimento científico, são orientadas por “expectativas”, ou mesmo por “esperanças”, outra tradução possível de *Erwartung*. Formalmente, a experiência do familiar é aquela em que a cada *Erwartung* corresponde a respectiva *Erfüllung*, ou seja, em que cada “expectativa” é “satisfeita”. Não se trata aqui de satisfazer um desejo; o desejo é algo de arbitrário – cada qual pode desejar, por exemplo, a Lua. Desejar a Lua e não a obter não é estranho. Já a “expectativa” do familiar não é arbitrária, visto que é legitimada pela experiência anterior. Estranhos, não familiares, são os objectos, acontecimentos ou pessoas que não se integram no sistema de expectativas, previamente formado, com que cada consciência – ou cada cultura – está armada para enfrentar o mundo.

Aquilo que suporta o mundo da vida é, pois, uma «estrutura de confiança e familiaridade» (*Struktur der Vertrautheit*)²⁹ que se instala na relação de “adaptação” da consciência ao mundo. Neste sentido o conceito de mundo da vida já não designa apenas a “hipótese” de um mundo da “adaptação” absoluta da consciência (que teria existido nos primórdios da humanidade), mas uma estrutura “transcendental” da consciência³⁰, uma espécie de sistema imunitário que permite à consciência instalar-se no familiar e defender-se do estranho. Resta saber como.

²⁹ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, p. 60.

³⁰ *Ibidem*, p. 66.

Num mundo em que, como vimos, já se manifestou a “figura primordial” do estranho, a dinâmica da relação ao mundo vai no sentido de transformar este em familiar. Blumenberg – tal como Luhmann, como veremos a seguir – interpreta a tendência de fundo da consciência e das culturas humanas como um esforço para lidar com o estranho, para integrar o não familiar. Neste contexto, o mundo da vida designa formalmente as diferentes “estruturas de familiaridade”, ou seja, o conjunto de meios utilizados pela consciência, ou pelas culturas, para tornar o mundo integralmente familiar, ou, dito de outra maneira, para restabelecer o *status quo ante* relativamente à experiência da “ameaça”. A obra de Blumenberg, no pormenor das suas análises de “fenomenologia histórica”, é consagrada ao estudo dos grandes momentos e grandes figuras que concretizam esse esforço de familiarização: o mito, a religião, a “teoria” grega, a filosofia, a ciência moderna e a técnica. Cada uma destas figuras corresponde a uma estratégia distinta de familiarização. Todas elas, no entanto, são interpretadas à luz de uma estrutura fenomenológica recorrente, que assenta na dinâmica da intencionalidade da consciência, interpretada como “expectativa”.

Convém explicitar algumas ideias centrais da filosofia de Blumenberg, fundamentalmente três, relativas a esta estrutura recorrente. A primeira é que a “estrutura de confiança” que constitui a *Lebenswelt* não é algo de estático, mas o resultado do trabalho de duas forças antagónicas: um processo de “destruição” natural, que nunca chega ao ponto de ser completa (não pode haver vida sem mundo da vida), é contrabalançado por um esforço constante de “restruturação” de estruturas de confiança³¹.

³¹ *Ibidem*, p. 63. Esta concepção põe em causa uma das funções mais importantes, ou mesmo a mais importante, do mundo da vida husserliano: a função de “solo”, conjunto de obviedades inabaláveis,

A segunda é que o esforço construtivo de familiarização nunca será totalmente bem sucedido, mesmo se tal é o telos da sua ambição (do seu *Streben*), não só devido a uma erosão ou “destruição” endêmica da “estrutura de confiança”, mas porque terá sempre por limite aquilo a que Blumenberg chama o “absoluto da realidade” ou a «teimosia do mundo»³². Neste sentido, o conceito de *Lebenswelt* torna-se correlativo do de “realidade” (ou de “mundo”); eles designam duas forças contrárias, sendo esta, a “realidade”, aquilo que se opõe em última instância ao esforço de familiarização do mundo da vida. O “absoluto da realidade” contém um resto de estranheza irredutível que mesmo, e sobretudo, as estratégias da ciência (moderna) e da técnica não conseguem superar.

A segunda ideia é a que explica o surgimento de novas figuras, ou estratégias, do mundo da vida no seu antagonismo com a realidade. A obrigação teórica da “fenomenologia histórica” é, justamente, explicar como e porque é que surgem, a dada altura, novas estratégias, figuras, ou “atitudes” (na linguagem de Husserl), como a “teoria” (grega) ou a ciência (moderna). A ideia de Blumenberg para responder a estas perguntas, a terceira “ideia central” a que fazíamos alusão, é que cada nova estratégia ou figura surge como *reacção* a uma experi-

originalmente dadas no modo da *Anschauung*, que suportariam todas as “certezas” da construção científica, e que serviriam de “terapia” em todos os casos em que . Blumenberg põe implicitamente em causa a tendência de Husserl para “traduzir” a obviosidade, a confiança e a familiaridade em termos de “evidência”, “compreensão”, “certeza”. O óbvio (*das Selbstverständliche*) e o compreensível (*das Verständliche*) são coisas muito diferentes. Desta correcção resulta, para utilizar uma metáfora, que enquanto o mundo da vida de Husserl possui um “solo” granítico, o de Blumenberg é algo como uma jangada provisória construída em pleno mar, longe da terra firme.

³² *Ibidem*, p. 67.

ência dolorosa do estranho, ou, em termos fenomenológicos, à não “satisfação” (*Erfüllung*) absoluta de uma “expectativa” forte legitimada pela “estrutura de confiança” da *Lebenswelt*. Numa palavra: cada nova figura constitui a *reacção* ao falhanço da anterior. Uma tal frustração da expectativa acarreta uma incoerência maior, corresponde a uma crise geral da experiência do mundo, que só uma nova estratégia, que assente na formação de um novo sistema de confiança ou familiaridade, poderá superar. Assim, o fenómeno da “crise”, diagnosticado por Husserl no âmago das “ciências europeias”, é generalizado por Blumenberg a toda a extensão da “vida” da consciência e das culturas. Enquanto que para Husserl, por mais grave que fosse a crise, ela era pontual e tinha, do seu ponto de vista, uma terapia fenomenológica que se pretendia definitiva, para Blumenberg ela é estrutural, constitui o próprio motor da consciência, e as reacções terapêuticas que ela provoca têm como limite absoluto o “absoluto da realidade”.

A última questão, genuinamente filosófica, que se coloca, quando se reconhece o limite absoluto de todas as terapias, seria de saber como “enfrentar a desolação” de uma «vida que deixou de ter as adaptações precisas a um mundo que lhe seja adequado»³³. Surge, aqui, na obra de Blumenberg, um complemento filosófico no sentido original deste termo, ou seja, um complemento que seria da ordem de uma *sophia*, de uma *Weisheit*, de uma *sageza*³⁴.

³³ «Es geht [...] um die Möglichkeit eines Lebens, das die genauen Passungen zu einer ihm adäquaten Welt nicht mehr hat und mit dieser [...] Desolation fertig geworden ist und zu werden hat», *Ibidem*, p. 63.

³⁴ A filosofia como “jogo de perguntas e respostas”, para Blumenberg o contrário da *sageza*, encontraria, aqui, o seu limite. Cf. *Ibidem*, p. 68.

Resta-nos tentar compreender, à luz da “fenomenologia da história” de Blumenberg, algumas figuras da familiarização do estranho, tendo em atenção, sobretudo, tanto por uma preocupação de actualidade como por fidelidade ao mestre de Freiburg, a mais usada na “cultura europeia”, ou seja, a da ciência.

No caso do mito, pode-se dizer que a simples força poética da linguagem da narrativa teogónica foi suficiente para tornar familiar a estranheza do mundo e da morte. A experiência dolorosa da “escassez do tempo” pôde ser sublimada através de uma transposição do tempo em espaço. A opressiva finitude do tempo é compensada por uma projecção no espaço, o que significa que no mundo do mito a morte é vista como viagem, transporte para o reino dos mortos, migração das almas, etc. O essencial da estratégia do mito para lidar com o estranho é, pois, em consonância com esta projecção espacial do tempo, o *distanciamento*. Blumenberg, tal como Luhmann, considera que no mito, a maneira de lidar com o estranho é pô-lo à distância, sem cortar completamente as comunicações com ele (as quais são asseguradas, por exemplo, pela prática de rituais). O estranho é, por assim dizer, respeitado na sua estranheza. A estranheza é mantida, mas deixa de ser traumática. Num tal mundo da vida nem tudo é óbvio, mas encontrou-se um *modus vivendi* espacial com o não óbvio.

Blumenberg interpreta o surgimento da ciência, sob a forma da teoria grega, como uma *reacção* de defesa da consciência, face a um transtorno deste *modus vivendi*, que se teria manifestado sob a forma de uma experiência angustiante. Compreende-se, assim, a crítica insistente de Blumenberg à assimilação “neo-romântica” da *Lebenswelt* ao mundo “primitivo” ou pré-científico, que é, no fundo, o mundo do mito. Se o mundo da vida é, ao mesmo tempo,

mundo da obviosidade e mundo pré-científico, não se percebe qual é o motivo da passagem ao mundo “científico”, à atitude teórica, visto que num mundo do óbvio, por definição, tudo é óbvio e não se colocam problemas “teóricos”.

A explicação da passagem do pré-científico ao científico que Husserl dá na *Krisis* é uma combinação de voluntarismo (a súbita descoberta da “idealidade” pelos gregos), idealismo e “teleologia da razão ocidental”, ou seja, de expedientes teóricos que, para Blumenberg, escapam às boas regras da descrição da fenomenologia genética. A tarefa desta, assumida pelo filósofo de Münster, é antes a de reconstituir as vivências (*Erlebnisse*) da crise, ou seja, a consciência da “ameaça” relativamente à qual a “atitude teórica” vai ser a *reação*. A dinâmica da consciência é reactiva. Só há mudanças, na estrutura profunda de confiança que caracteriza o mundo da vida, quando as “expectativas” da consciência são abaladas por uma perda geral e sistemática da esperança na “satisfação”. Foi o que já sucedera na experiência da mortalidade. Agora, nas vésperas do surgimento da atitude teórica, teve de haver uma experiência análoga. Uma tal experiência ter-se-ia dado a partir do momento em que «os anteriores instrumentos de familiarização deixaram de funcionar»³⁵. Esta crise não se deve apenas ao facto de os deuses deixarem de cumprir as suas promessas, ou seja, a uma simples perda da crença, mas ao factor de contingência introduzido no mundo pelos seus humores. Os “deuses”, que deviam resolver o problema da estranheza do mundo, tornaram-se eles próprios num problema, senão maior, pelo menos tão grande, e, por conseguinte, enfraqueceram a sua função terapêutica. Daí que a teoria, ou a ciência,

³⁵ *Ibidem*, p. 55.

prossiga, por outros meios, exactamente o mesmo objectivo do mito. O telos confessado da ciência é, para Blumenberg, «erradicar a estranheza do mundo», «produzir uma consciência de segurança e de bem-estar mundano (*Weltbehagen*)»³⁶.

Mas também neste caso se verifica que de boas intenções está o inferno cheio, visto que também a ciência não consegue restituir o “paraíso” perdido da *Lebenswelt* inicial, enquanto mundo da absoluta obviosidade. Na perspectiva de Blumenberg – o qual, na questão da ciência e, por arrastamento, da técnica, ocupa uma original posição muito *para além* do antagonismo entre a “demonologia” heideggeriana³⁷ e a justificação idealista de Husserl – é justamente o conceito de mundo da vida, enquanto “conceito-limite”, *Grenzbegriff*, que serve para compreender porquê. Podemos apontar três razões. A primeira é fornecida por uma fenomenologia da familiaridade e da obviosidade que faz compreender que a falta de *Selbstverständlichkeit* (de obviosidade) não pode ser inteiramente absorvida por uma produção de *Verständlichkeit* (compreensão) que é, de um modo geral, a via da ciência. O facto de algo ser conhecido ou compreendido não o torna absolutamente familiar. Se isto já é verdade para um objecto, ainda o é mais para um “mundo”, no sentido de uma cultura, e ainda mais para o “mundo”, no sentido do mundo da vida. Aprofundando esta questão, a fenomenologia blumenbergiana do óbvio acaba por revelar um paradoxo

³⁶ *Ibidem*, pp. 54 e 55.

³⁷ O termo é utilizado num tom crítico por Blumenberg muito provavelmente a pensar em Heidegger: «Já fomos abundantemente apresentados com ontologias, teologias e demonologias da técnica; isto provocou uma tal fatura que, depois disso, só se desejaria ouvir a palavra “técnica” da boca do técnico». IDEM, *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, p. 9.

por assim dizer sistêmico da *Lebenswelt*. O óbvio é tal, não por ser evidente, mas por não suscitar questões, por não ser questionado³⁸. Daqui decorre que a “estrutura de confiança” que constitui o mundo da vida é tanto mais eficaz quanto mais ignorada é – conhecê-la é poder questioná-la; questioná-la é considerar a possibilidade da sua contingência, o mesmo é dizer arruinar a sua função de criadora de confiança. No limite: «quem vive no mundo da vida não sabe nada dele; quem sabe dele deixa de poder viver nele»³⁹.

A acrescentar a este efeito erosivo que o saber da *Lebenswelt* pode ter sobre a estrutura de confiança que um tal mundo encerra – o qual está particularmente concentrado no “saber” das ciências humanas e da filosofia⁴⁰ – existe um efeito não menos paradoxal provocado pelos conhecimentos de ciências que nos informam sobre o “tempo da vida”, como a biologia, e o “tempo do mundo”, como a astronomia, a física ou a astrofísica. O efeito destes saberes reaviva a “experiência original” da ameaça que é, como vimos, a experiência da mortalidade como consciência de uma escassez insuperável do tempo. É sobretudo através desta experiência da finitude do tempo humano que a consciência é confrontada com a “teimosia do mundo” ou o “absoluto da realidade”. Na filosofia de Blumenberg perfila-se, assim, a visão de uma consequência do saber científico que dá origem ao que poderíamos chamar, se

³⁸ Um problema central da teoria husserliana da *Lebenswelt* é que ela acaba por confundir obviosidade e evidência, estranheza e incompreensão.

³⁹ IDEM, *Lebenszeit und Weltzeit*, p. 60.

⁴⁰ Estando esta última disciplina ou atitude “nos antípodas da *Lebenswelt*“, visto que procede por interrogação radical e sistemática da obviosidade do óbvio, enquanto a vida no mundo da vida é abstinência do questionamento.

a expressão não estivesse já reservada por outros, uma “dialéctica da *Aufklärung*”: Os conhecimentos da ciência moderna não só não permitem superar o trauma da descoberta da sua própria mortalidade, que teria feito o “primeiro homem”, como de certo modo o amplificam, ao tornar cada vez mais evidente a discrepância abissal entre as amplitudes do “tempo da vida” humana e do “tempo newtoniano do mundo” – dois tempos que o mito, a religião e o platonismo (antigo e moderno) não tinham grande dificuldade em fazer coincidir.

A técnica moderna, que, na sua essência, é, fundamentalmente, economia de tempo (criando máquinas que evitam “perder tempo”, por aceleração das acções humanas, e imaginando métodos de “organização do trabalho” e gestão do tempo, de modo a tentar introduzir o maior número possível de acções no tempo limitado da vida), é, para Blumenberg, a *reacção*, tão compreensível, na sua motivação, como patética, nas suas esperanças desmesuradas, nos seus mitos e ideologias, a este saber.

3. Luhmann: a estranheza do futuro contingente

No mesmo ano em que Blumenberg publicou *Lebenszeit und Weltzeit*, 1986, apareceu no *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* um artigo de Niklas Luhmann sobre o tema do mundo da vida, intitulado “*Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen*”. Para além das óbvias diferenças de pressupostos nos fundamentos e nos métodos, sobre as quais não nos vamos aqui debruçar, assim como na linguagem e no estilo, entre a interpretação de Blumenberg, que, apesar de todas as correcções de “mal-entendidos”, fica dentro dos limites da filosofia e da fenomenologia, e a abordagem “sistémica” de Luhmann, verifica-se que as reacções destes autores

ao conceito husserliano da *Lebenswelt* apresentam importantes elementos comuns. Está muito próxima, desde logo, a correcção introduzida por ambos no conceito husserliano, assim como o elemento que fica, uma vez afastado o “mal-entendido”. Aquilo que em ambos os casos é posto em causa é a solidez da função de “solo” do mundo da vida, que garantiria, nas palavras de Luhmann, um “*Immerschon-gegeben-Sein-des-Vertrauten*” – um «desde-sempre-já-estar-dado-do-familiar»⁴¹, que seria comum a todos os mundos da vida. Posto em causa este elemento do conceito, fica igualmente comprometida a função terapêutica da *Lebenswelt*, que era exercida através de uma refundação por retorno ao “solo”. O mundo da vida é uma estrutura móvel, permanentemente sujeita, como diz Blumenberg, a um duplo processo de “destruição e reestruturação”. Luhmann diz a mesma coisa ao afirmar que a «universalidade da reprodução constante do mundo, que acompanha cada passo do progredir de um sentido para o seguinte» (ou em termos husserlianos: que acompanha cada “acto intencional”), «exclui um solo firme», visto que a cada «actualidade que constitui o centro do mundo também pertence o não familiar, o inseguro, o novo, o não consensual»⁴². Sendo assim, o grande interesse teórico que ambos vêem no conceito de *Lebenswelt* – e pelo qual ambos prestam homenagem à originalidade da criação de Husserl – é a diferença modal entre o familiar e o estranho, a única que lhe daria coerência. Também Luhmann exclui oposições parasitárias como imediato/mediato ou concreto/abstracto⁴³. A questão teórica interessante que resta, para

⁴¹ N. Luhmann, “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, p. 180.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ «O concreto pode ser familiar, o abstracto não familiar; no entanto, é precisamente o caso contrário que é o mais provável». *Ibidem*, p. 188.

ambos, é pois, nas palavras de Luhmann: «*como se constitui a familiaridade?*»⁴⁴ – sendo a questão complementar: como se lida com o estranho?

A seguinte afirmação de Luhmann soa como uma homenagem a Husserl: «A diferença do mundo da vida (*Lebensweltdifferenz*) entre o familiar e o não-familiar é a diferença mais antiga e mais original, a diferença primordial, na medida em que ela se condensa em todas as diferenciações (*Unterscheidungen*) introduzidas posteriormente. A teologia, a metafísica e a lógica vêm depois [...]». De notar, enfim, nesta lista, sem dúvida incompleta, de pontos comuns, que, nas suas análises do mundo do mito, Luhmann chega à mesma conclusão de Blumenberg, segundo a qual a maneira de lidar com uma estranheza omnipresente e imediatamente palpável consistia em operações de “distanciamento”⁴⁵. Note-se, de passagem, que se trata de uma estratégia oposta à da “teoria”, a qual, como o teórico Husserl, traduz o “estranho” em termos de “desconhecido” ou não evidente, e procede a um “ver” aproximado (sentido original do termo *theorein*), mais exacto, com o objectivo de transformar o indefinido ou indeterminado em conhecido.

Mas o mais interessante do artigo de Luhmann, para quem já conhece Blumenberg, são as análises que tentam responder à questão: «como é que na sociedade moderna se lida com a distinção familiar/estranho?»⁴⁶. É na resposta a esta pergunta que o sociólogo de Bielefeld tece considerações que podem ser lidas como preciosos com-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁵ «Nos primórdios da evolução social o não familiar omnipresente e dominante é colocado à distância». «*In den Anfängen der Gesellschaftlichen Evolution das ringsum vorherrschende Unvertraute wird auf Abstand gebracht*», *Ibidem*, p. 184.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 188.

plementos às análises do fenomenólogo de Münster.

Enquanto que Blumenberg, em consonância com a inspiração fenomenológica do seu pensamento, tematiza as “atitudes” da ciência, do “iluminismo” e de um certo “neo-romantismo”, para responder a esta pergunta, Luhmann aborda o problema através de uma teoria dos media, consonante com as suas premissas sistémicas. As duas respostas não são incompatíveis, e pensamos que a de Luhmann pode ser objecto de uma transposição fenomenológica.

A *escrita*, em particular a sua generalização na época moderna, teria sido o meio privilegiado para lidar com o estranho e, de certo modo, dominá-lo. De que maneira? A escrita é um medium que coloca à disposição de um grande número de receptores «uma enorme diversidade de material semântico familiar e estranho». Desta maneira, «o estranho» (*das Unvertraute*) é deslocado da sua posição distanciada para ser «incluído na sociedade», coisa que não seria possível «em tal quantidade» em «sociedades mais antigas»⁴⁷. O medium da escrita serve, assim, para diluir o estranho, atenuando a sua estranheza, e para normalizar, desdramatizar, a diferença familiar/estranho. Uma vez activadas todas as potencialidades do medium escrita, «os problemas que restam serão simples problemas de organização»⁴⁸, de gestão racional da estranheza do mundo.

Por outro lado, o jogo da comunicação escrita (em particular a partir da descoberta da imprensa e da sua utilização na comunicação de massa) alarga consideravelmente a esfera da intersubjectividade. Na medida em que aquilo que é estranho para mim pode ser familiar para

⁴⁷ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 189.

um outro, e em que a comunicação com esse outro, graças à experiência da *Einfühlung* (“intropatia”, já descrita por Husserl), contribui para a redução do estranho, a comunicação escrita indicia a possibilidade de uma redução sem precedentes da estranheza. No limite tende-se a pensar, no regime da comunicação generalizada pela escrita, que, para todo e qualquer estranho, haverá sempre alguém para quem ele é familiar. Todavia, também neste caso o remédio pode ter efeitos secundários potencialmente mais perigosos que a doença. Se a comunicação reduz a estranheza do mundo, ela aumenta a conflitualidade semântica, que pode degenerar em guerra, quando uma comunidade tenta impor a outra os seus “valores” familiares e nega aos “valores” da outra o direito à existência por motivo de estranheza.

Pode-se pensar que o papel que Blumenberg atribui à ciência, na concretização do objectivo de “erradicar a estranheza do mundo”, é corroborado pela função “sistémica” que Luhmann atribui à escrita e à comunicação generalizada que ela permite. Acontece, porém, que, tanto para um como para o outro, o objectivo não é totalmente atingido. Para além da estranheza interiorizada no mundo da vida, que é nele objecto de domesticação e “organização”, continua a existir uma irredutível estranheza não mediatizável. No caso da escrita isso deve-se ao facto de, «ao lado do sentido fixado por escrito, existir, na *Lebenswelt* própria de cada um, um estranho imediato, do qual se sabe seguramente que ele não pode ser escrito: os acontecimentos futuros»⁴⁹. O futuro desconhecido e contingente, obsessivo objecto de especulação, de previsão e programação, ocupa, na sociedade moderna, o lugar do *Deus absconditus* de que falava Pascal. Dele irradia

⁴⁹ *Ibidem*.

uma angústia difusa que alimenta essa “retórica da angústia”, de que fala Luhmann, que caracteriza o discurso dominante, obsessivamente securitário, da contemporânea consciência infeliz, na sociedade do risco. As utopias e as metafísicas da técnica – em especial as que especulam sobre as “tecnologias da informação e da comunicação” –, que pululam na cultura contemporânea, podem ser interpretadas, se aplicarmos os ensinamentos da fenomenologia de Blumenberg, como a compreensível *reação* a essa angústia.

Ao ver na discrepância irredutível entre “tempo da vida” e “tempo do mundo” a última figura, insuperável, da estranheza do mundo, Blumenberg está de acordo com Luhmann em colocar o “estranho imediato” a que devemos, hoje, fazer face, na dimensão do tempo. Só que, para o primeiro, para além da contingência do futuro, aparece a certeza de uma “realidade” que surge “nas margens do mundo da vida” e nos coloca numa situação que não é profundamente diferente da do “primeiro homem”, esse primeiro *Aufklärer*, quando foi expulso, ou, melhor dizendo, se expulsou a si próprio, pelo saber que adquiriu da sua condição mortal, do “paraíso” da *Lebenswelt*. Dito isto, o famoso conceito que nos deixou Edmund Husserl continua a ser de uma inestimável utilidade para pensar a experiência e as expectativas do homem moderno.

A complexidade do mundo segundo Niklas Luhmann

À crítica de Habermas, que vê na teoria dos sistemas uma simples tecnologia do social susceptível de ser posta ao serviço da “razão instrumental”, Niklas Luhmann responde, num tom de profundo lamento, que o filósofo de Frankfurt passou completamente ao lado do problema central ao qual a teoria luhmanniana tenta dar resposta, o problema da complexidade¹. Preocupado sobretudo pela herança normativista do iluminismo, Habermas apenas vê na complexidade um puro problema técnico, uma questão da esfera da “razão instrumental” e, portanto, indiferente aos únicos problemas que para ele contam, os da “práxis humana”. Para Luhmann, ao contrário, a complexidade constitui o problema central revelado e legado à posteridade pela modernidade iluminista, um problema tão profundo e estrutural que nunca poderá ser completamente “resolvido”. Com efeito, aquilo que é verdadeiramente complexo, que representa a “extrema complexidade”, é

¹ Jürgen Habermas; Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 295-296. Esta passagem encontra-se no início do texto de Luhmann intitulado: “Argumentação sistémica. Uma resposta a Jürgen Habermas”, pp. 291-404.

nem mais nem menos do que o “mundo”. Estar-no-mundo para Luhmann é fazer face à constante “pressão da complexidade”, e pretender “resolver” definitivamente um tal “problema” equivaleria a sair do mundo e a organizá-lo, ou, melhor dizendo, programá-lo, como um bem-intencionado Deus leibniziano, isto é, como o “melhor dos mundos possíveis”. Tal é a versão metafísica da questão do mundo. Não sendo possível, contudo, a quem “está no mundo” observar o mundo a partir de uma posição “extramundana”, a única coisa a fazer é tentar limitar os danos, ou seja, regular ou “reduzir” a complexidade de um mundo que, segundo Luhmann, «desde o terramoto de Lisboa», deixou de ser «o melhor dos mundos possíveis» para passar a ser «um mundo de muitas melhores possibilidades»². Manifestamente, esta situação “pós-terramoto” coloca o homem moderno perante uma nova problemática do mundo: não se trata apenas de conhecer a sua posição ou função num mundo pré-dado ou previamente criado, mas de *decidir* entre múltiplas “melhores possibilidades” do mundo. A questão que se põe, e que tentaremos formular, dirá respeito às repercussões desta nova situação, inédita consciência do mundo, na reflexão filosófica a que se dá o nome, na tradição ocidental, de *filosofia prática*.

A problemática da complexidade do mundo apresenta vários níveis. O mais elevado e mais abstracto é, sem dúvida, a formulação de um problema pós-metafísico, ou seja que vem ocupar o lugar deixado vago por uma metafísica posta em causa na sequência da “revolução copernicana”, de Kant e das sucessivas vagas de “pensamento crítico” que esta inicia. Vamos ver que, no ponto em que Luhmann pega na questão da complexidade do

² *Ibidem*, p. 297.

mundo, ela já não é um terreno inteiramente a desbravar. A problematização pós-metafísica, ou seja pós-kantiana, do mundo levada a cabo pela fenomenologia de Husserl constitui um ponto de partida que, em nosso entender, se revelará indispensável à reflexão luhmanniana sobre a questão – mesmo se, à primeira vista, o construtivismo da teoria dos sistemas parece estar nos antípodas da metodologia fenomenológica da recuperação de uma “experiência original”.

Mas, para além da problemática estritamente filosófica e pós-metafísica, há muitos aspectos concretos e palpáveis, na experiência da modernidade, nos quais se revela a “complexidade do mundo”. Um dos principais é, sem dúvida, a questão da explosão da “informação”, que está ligada ao aumento constante das quantidades de saber e de informação que, na sequência do aparecimento da imprensa e, mais recentemente, das técnicas electrónicas de armazenamento, transmissão e produção automática de dados do mundo, se encontram disponíveis. Também este desenvolvimento técnico induziu um importante aspecto da “complexidade do mundo” na modernidade. Compreende-se, pois, que Luhmann veja no «problema de saber como podem ser tratados blocos terrivelmente complexos de informações», um aspecto central da «questão do iluminismo»³. A ideia iluminista de que o aumento constante dos saberes tornaria o mundo proporcionalmente mais transparente e, em consequência, as decisões tomadas pelos homens mais acertadas e evidentes, revelou-se ilusória. Ela ignorou os efeitos entrópicos, desorientadores, do excesso de informação a que são

³ Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung I*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, p. 72.

submetidos os sujeitos relativamente isolados e “livres”, não enquadrados por instituições fortes, das sociedades modernas.

Todavia, o objectivo do presente trabalho não é fazer o inventário de todos os aspectos do problema da complexidade na teoria luhmanniana dos sistemas. Uma tal tarefa ultrapassaria em muito as dimensões de um simples artigo. Trata-se, apenas, de mostrar como é que, partindo do problema fenomenológico do “mundo”, que Husserl tenta resolver a partir da metáfora do “horizonte” – essa interface entre finitude e infinito – Luhmann vai mais longe ao integrar na problemática as duas principais dimensões da “complexidade do mundo”, o *sentido* e o *tempo*, ao mesmo tempo que aprofunda, actualiza e coloca ao serviço de uma teoria da sociedade moderna estes dois importantes conceitos, igualmente herdados do fenomenólogo de Freiburg. A linha de fuga deste trabalho aponta para a questão da decisão, isto é, para a questão central da filosofia prática, colocada num mundo da complexidade e da contingência. Mesmo se Luhmann rejeita liminarmente a possibilidade de toda e qualquer “filosofia prática”, em paralelo com a rejeição, no plano teórico, de toda e qualquer “ontologia”, isso não nos deve impedir de utilizar os resultados das suas análises, conceptuais ou históricas, que considerarmos válidos.

Do ponto de vista de um sujeito ou de um sistema, o mundo é dificilmente tematizável por não ser acessível na sua totalidade, por não aparecer de uma só vez na sua unidade. Esta dificuldade, à primeira vista de ordem espacial e perspectiva, devida à situação do observador humano “no mundo”, é, para Luhmann, acentuada por dois factores que a tornam mais aguda: o fenómeno do *sentido*, a semantização do mundo, e a dimensão do *tempo*, a temporalização da experiência. Para além da dimensão do

espaço, da pluralidade das coisas, a complexidade do mundo terá de ser pensada nas dimensões do sentido e do tempo.

Se a fenomenologia husserliana considera que é o sujeito que confere sentido ao mundo, dá sentido às coisas, a *Systemtheorie*, generalizando e transformando a noção de sujeito, interessa-se por “sistemas” que “operam com sentido”: “sistemas psíquicos” (consciências) e “sistemas sociais”. Só do ponto de vista dos sujeitos ou dos sistemas há mundo e sentido, e deste ponto de vista não há nada no mundo sem sentido. Ora, longe de tornar o mundo transparente, de permitir desvelar as ideias ou os pensamentos de um hipotético criador, que estariam por trás das coisas (versão metafísica do problema do mundo), é justamente o processo de formação de sentido que torna o mundo “complexo”. Luhmann aprendeu com a fenomenologia que a experiência humana está estruturada de tal modo que a intuição presente de uma dada coisa “remete” (*verweist*) para conteúdos de experiência (*Erlebnisse*), possíveis e futuros, dessa e de outras coisas. Tudo o que é dado na experiência actual “remete”, de maneira mais ou menos próxima, mais ou menos directa, para tudo o que possa ser dado noutras experiências. O fenómeno originário do sentido reside nestas remissões. Assim, a diferença fundamental presente numa “experiência semântica” (*Sinnerfahrung*) é a «diferença entre o *dado actualmente* e o *possível* baseado nesse dado»⁴. Dar sentido ou operar com sentido é extravasar o presente actual e o que nele é dado, relacionar o dado com o não dado,

⁴ «Wir gehen [...] davon aus, daß in aller Sinnerfahrung zunächst eine *Differenz* vorliegt, nämlich die Differenz von *aktual Gegebenem* und auf Grund dieser Gegebenheit *Möglichem*». IDEM, *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, 5ª ed., 1994, p. 111.

abrir o campo das vivências e, por conseguinte, também das acções possíveis. O mundo torna-se “complexo” devido a este processo de constituição de sentido, de *semantização*, o qual é também, necessariamente, uma experiência do *tempo* e da *contingência* – o presente é constantemente projectado num futuro expectado, aberto a muitos possíveis. *Sentido*, *tempo* e *contingência* são os três elementos constituintes da complexidade do mundo.

Tal como a vivência do tempo, a inapelável *temporalização* da experiência, o fenómeno da *semantização*, com a qual, aliás, coincide, apresenta um duplo aspecto: por um lado, é explosivo, destrutivo e, enquanto tal, incontrolável e dissolvente; por outro, construtivo, criador de novidade e diferença. Na medida em que tudo “remete” para tudo, a experiência semântica do mundo é proliferante, «o fenómeno do sentido é vivido como um *excedente* de remissões (*Überschuß von Verweiseisungen*)»⁵ cujo correlato é a «infinita abertura do mundo»⁶ e do tempo. Se o aparecimento do sentido representa, para os sistemas que o vão usar (consciências e sistemas sociais), uma «conquista da evolução»⁷, sem a qual, como pensa Luhmann, não existiriam, o passo em causa é de algum modo uma prenda envenenada. Dito isto, o remédio possível do mal, do “*excesso*” semântico, só pode vir do próprio sentido, o qual, como escreve Luhmann, «serve para o registo e regulação da complexidade do mundo»⁸. Tal como na fenomenologia, para Luhmann, sentido e mundo são as duas superfícies inseparáveis da experiência. A mais ínfima parcela do

⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁶ *Ibidem*, p. 96.

⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁸ *Ibidem*, p. 94.

mundo tem sentido; o sentido que conta é mundano. Todavia, a metáfora das “superfícies” talvez não seja a mais apropriada; a relação entre mundo e sentido não é especular ou mimética mas, por assim dizer, em quiasma. Como já acontecia na fenomenologia, o mundo oferece ao sentido proliferante a perspectiva de uma “unidade” e, portanto, um possível remédio para o mal do “excedente” semântico. «Um sentido remete para outro, para mais sentido. O fechamento circular destas remissões (*Verweisungen*) aparece na sua *unidade* como último horizonte de todo o sentido: como *mundo*»⁹. O mundo promete, portanto, a unidade de todas as *Verweisungen* semânticas, só que esta unidade é, por seu turno, problemática, visto que o mundo é aberto e a experiência humana, que a fenomenologia tematiza, finita. Como lidar com o infinito a partir do finito? Tal é o problema que Husserl formula a partir da metáfora do “horizonte” – que designa uma interface entre finito e infinito – e que será herdado pela teoria luhmanniana dos sistemas. Nesta perspectiva, o objectivo teórico de Luhmann seria o de desenvolver um conceito de “sistema” susceptível de resolver os problemas de um “sentido” e de um “mundo” que uma fenomenologia da consciência e do sujeito transcendental tornou visíveis na “metáfora do horizonte”, como diz Luhmann, mas não foi capaz de resolver. Não é por mero acaso que este problema se torna mais agudo numa “sociedade de sistemas funcionais”, um modelo social que se realiza historicamente, segundo Luhmann, na sociedade ocidental moderna. Com efeito, a “diferenciação” dos sistemas na modernidade seria a prova de que a sociedade deixou de se conceber a si própria como *mimesis* (*Abbildung*) da ordem do mundo e da sua comple-

⁹ *Ibidem*, p. 105.

xidade¹⁰ – modelo que ainda seria o da “correlatividade” fenomenológica. A “sociedade moderna” produz uma ordem sem referência ontológica. A hipertrofia semântica e hermenêutica da cultura tardo-moderna – “não há factos, só há interpretações” (Nietzsche) – é disso um sintoma.

O mesmo problema de um “excesso” de possíveis, surgidos na constituição do sentido, também pode ser posto em evidência a partir de uma análise da *temporalização*, e consequente *modalização*, da experiência. É nesta perspectiva que a “complexidade do mundo” começa por ser analisada, num texto programático central do fim dos anos 60, como “problema para os sistemas”. O mundo é “complexo”, não por ser constituído por muitas coisas, por ser uma *universitas rerum*, que seria necessário ordenar e combinar, mas por ser constituído por elementos temporais, por *acontecimentos*, dispostos nessa dimensão que nunca está fechada, o tempo, e se abre a cada instante sobre novos possíveis.

«O mundo torna-se um problema, não do ponto de vista do ser, mas do ponto de vista da sua *complexidade*. Por complexidade deve-se entender [...] a *totalidade dos acontecimentos possíveis*. [...] O conceito de complexidade designa sempre uma relação entre sistema e mundo, nunca um estado ontológico (*Seinszustand*)»¹¹

Que o mundo não seja um “problema do ponto de vista do ser” significa, em primeiro lugar, que, tal como para a fenomenologia, para a *Systemtheorie* deixou de se colocar a questão ontológica ou metafísica da origem do mundo – “pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?” (Leibniz) –, mesmo sob a sua forma moderna do cálculo

¹⁰ *Ibidem*, p. 602.

¹¹ IDEM, *Soziologische Aufklärung 1*, p. 115.

do “melhor dos mundos possíveis”, da melhor organização dos seres dentro da totalidade fechada do mundo, na perspectiva de um “arquitecto”, de um “relojoeiro” ou, como se diria hoje, de um programador do sistema-mundo. Para a *Systemtheorie*, tal é o seu primeiro axioma, o mundo *não é* um sistema¹², mas o *Komplexitätsdruck*, a «pressão da complexidade»¹³, o «problema dos sistemas»¹⁴, a contingência, a pura negatividade que leva à formação de sistemas e às suas operações.

Em segundo lugar, que o mundo deixe de ser visto como um problema do ponto de vista do ser, também significa que o problema fundamental que o mundo coloca aos sistemas não é o da existência do mundo ou dos próprios sistemas, do “perseverar no seu ser” (*conatus in suo esse perseverare*, Espinoza), da sua *Selbsterhaltung*. Dito de maneira simples: tal como na fenomenologia de Husserl o problema do sujeito transcendental não é a sua morte (o *ego* transcendental é “imortal”), mas a constituição semanticamente coerente da experiência, na teoria luhmanniana o problema que o mundo representa para os sistemas que operam com sentido não é primordialmente o problema da duração de uma estrutura física ou “ideal” (como, por exemplo, as “normas puras” na teoria jurídica de Kelsen) no tempo, mas o da organização de uma ordem ou forma temporal susceptível de diferenciação e transformação. Enquanto que em Husserl a solução passava pelo recurso ao apriorismo eidético, às idealidades e essências intemporais ou omnitemporais (*Allzeitlichkeit*),

¹² «O mundo não pode ser entendido como sistema, visto que não tem nenhum “exterior” por oposição ao qual possa ser delimitado». *Ibidem*.

¹³ IDEM, *Soziale Systeme*, p. 602.

¹⁴ N. Luhmann; J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 300.

à transcendentalidade do sujeito e à constituição de identidades estáveis no “mundo da vida”, numa palavra, à constituição do tempo a partir de enquadramentos exteriores ao tempo (Blumenberg fala de um “platonismo dinâmico”), no pensamento de Luhmann a ordem é imanente ao próprio fluxo temporal, estando os próprios enquadramentos temporais (estruturas) sujeitos ao tempo e à contingência.

É, pois, no carácter radicalmente temporal da ordem a constituir que reside o passo suplementar da teoria dos sistemas relativamente à abordagem do mundo da fenomenologia transcendental clássica. Nesta última, a fenomenalidade do fenómeno, em particular a constituição de *identidades* no campo da percepção, constitui uma base ontológica, um “solo”, uma “origem” que garante a realidade do mundo. Na *Systemtheorie*, o facto de os elementos do mundo não serem coisas ou objectos mas “acontecimentos” tem um efeito a que Luhmann chama *De-ontologisierung* (des-ontologização), o qual vem modificar bastante e, sem dúvida, complicar, aquilo que era o problema do mundo para o sujeito fenomenológico. Na fenomenologia clássica, pode-se dizer que, pelo menos ao nível da proximidade, o mundo é estabilizado ontologicamente; tal é o objectivo perseguido por Husserl com o famoso conceito de *Lebenswelt*, “mundo da vida”, que visa dar um “solo” a toda e qualquer experiência mundana, com base na constituição de identidades de última instância na esfera da percepção. Na perspectiva de Luhmann, a *De-ontologisierung* faz com que o sistema, que assume o lugar do sujeito constituinte da fenomenologia, *não* possa dispor de um “solo”, de uma terra firma ontológica, de identidades reificadas com duração no tempo; a identidade a construir é a do “acontecimento”, ou seja, a identidade de um instante que tem

de ser constituída numa série temporal, a partir de uma diferenciação, de acontecimentos posteriores recorrentes, que o repetem, relembram, mas são outros. Se quisermos prolongar a metáfora husserliana do “solo”, que garante ao sujeito uma identidade em cada um dos seus lugares, poderemos dizer que na perspectiva do sistema luhmanniano a tarefa passa a ser como que a construção de uma embarcação em pleno mar.

Mas também no que toca ao “mar”, Husserl deixou um legado frutuoso que, ao contrário da ideia do “solo”, será retomado por Luhmann. Num mundo assim concebido, a “consciência”, tal como é pensada pelo fenomenólogo alemão, como fluxo temporal de actos, fornece o modelo paradigmático de um sistema «constituído exclusivamente por *acontecimentos*, ou seja por elementos que com o seu aparecimento desaparecem imediatamente». «Os elementos da consciência [a que Luhmann chama “pensamentos” e Husserl “actos intencionais”] são obtidos a partir de elementos da consciência»¹⁵. O principal problema de um tal sistema não reside fundamentalmente no risco de desaparecimento ou de morte por desagregação de uma *estrutura* fixa, em última análise de ordem física, que lhe serve de substrato. Todavia, é nesta perspectiva estreita que Jürgen Habermas desenvolve o essencial da sua crítica à teoria dos sistemas. Ela consiste em reduzir toda a problemática do mundo e da sua complexidade, todos os “problemas” dos sistemas, ao único e simples problema da *Selbsterhaltung*, da sobrevivência de cada sistema no interior do sistema-mundo¹⁶.

¹⁵ N. Luhmann, “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, in *Soziale Welt*, 36, 1985, p. 403.

¹⁶ J. Habermas, “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit NiklasLuhmann”, in J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 147 ss.

A partir daqui é muito fácil “criticar” globalmente a *Systemtheorie* como uma “tecnologia social” (*Sozialtechnologie*) ao serviço do Mal, que, na perspectiva da moral da escola de Frankfurt, tem por nome “razão instrumental”.

Esta crítica é bastante injusta e injustificada, não só porque ignora a problemática de fundo, da complexidade, mas porque, com as metáforas do “instrumental” e da “tecnologia” imputa à teoria luhmanniana dos sistemas uma visão mecanicista do mundo que, na linha do tecnicismo de Helmut Schelski (o sociólogo alemão que, nos anos 60, orientou os primeiros passos da carreira académica de Luhmann), proporia soluções “técnicas” tidas como únicas, necessárias e definitivas, para os problemas da sociedade moderna. Acontece que a teoria luhmanniana dos sistemas, ao sublinhar, antes de mais, a complexidade e a contingência do mundo, está nos antípodas de uma doutrina mecanicista ou necessitarista.

Para Luhmann, o “problema” mais interessante de cada sistema não é o da sua *Selbsterhaltung* mas, antes de mais, a necessidade de produzir a cada instante novos acontecimentos, ou seja, *seleccionar* entre todos os acontecimentos possíveis, nesse instante, uma pura vivência (*Erleben*), isto é, em linguagem husserliana, um “acto da consciência”, ou uma acção. A “complexidade do mundo” reside, assim, na dimensão do *tempo*. Um sistema que opera com sentido, e que está sujeito ao tempo, concebe constantemente o mundo como um “mundo de possibilidades” de “viver” (*erleben*) e de agir, projectadas no futuro. Sendo a “complexidade” do mundo a “totalidade dos acontecimentos possíveis”, o “problema” a resolver por tais sistemas consiste em “reduzir a complexidade”, reduzir as possibilidades do acontecer ou, dito de outra maneira, preencher e regularizar o tempo com conteúdos

minimamente pré-determinados por regras que limitem a contingência absoluta do acontecer. Numa palavra: trata-se de seleccionar possíveis, de decidir.

Na perspectiva de uma filosofia da cultura da modernidade, a teoria luhmanniana dos sistemas traduz à sua maneira a situação do homem moderno. Na sequência da “perca do mundo” (como diz Hannah Arendt), e, portanto, da possibilidade de ocupar um “lugar natural” num cosmos primordialmente espacial, em que o tempo é, apenas, a pura dimensão vazia onde se desenrolam teleologias, o problema do sujeito moderno põe-se em termos de decisões absolutas, de escolhas fundamentais, de estruturação de uma vida num tempo desancorado, sem referências ontológicas evidentes. Já não se escapa ao tempo pensando na perspectiva de uma eternidade. O máximo que se pode esperar nem sequer é a estabilização de um movimento mecânico, mas o esforço de produzir novos actos que constituam cada instante.

Do ponto de vista dos sistemas, ser-no-mundo significa, primordialmente, estar sujeito à “pressão da complexidade”, ou seja, à multiplicidade dos possíveis e ao imperativo da sua selecção. Cada selecção representa uma redução da complexidade; cada acto elimina as restantes possibilidades. Além disso, as selecções formam séries encadeadas de acontecimentos que restringem opções futuras. Os sistemas, de que são exemplo as consciências, «acumulam uma história»¹⁷. Cada operação do sistema faz referência, de determinada maneira, às anteriores – chama-se a este traço essencial dos sistemas semânticos e temporais “auto-referência”. Quanto mais história um sistema acumula, quanto mais avança na vida, mais pos-

¹⁷ N. Luhmann, “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, in *Soziale Welt*, p. 403.

sibilidades e potencialidades elimina, mais reduz a sua complexidade (e, no reverso da medalha, mais problemáticas se tornam as suas decisões). Neste sentido, os sistemas representam no mundo, como diz Luhmann, «ilhas de menor complexidade»¹⁸. A metáfora da “ilha” não deve ser entendida, porém, como um isolamento hermético do sistema em relação ao mundo, como se fosse possível suspender a onnipresente “pressão da complexidade” que dele emana. Não é. Justamente por ter por correlato a “complexidade do mundo”, a “totalidade dos acontecimentos” e, finalmente, o tempo, os sistemas não se podem refugiar numa espécie de autismo. Põe-se aqui um problema semelhante ao da “imanência” da consciência em Husserl – a qual levaria, de acordo com os críticos, a uma perca do mundo –, que Luhmann resolve, de certo modo, à maneira de Merleau-Ponty: a “auto-referência” não exclui, antes implica, a “hetero-referência”, a referência ao mundo, a começar pela perspectiva do mundo que se perfila do ponto de vista do sistema, aquilo a que Luhmann chama *Umwelt*, mundo circundante ou mundo-ambiente – que vem ocupar o lugar da *Lebenswelt* de Husserl, embora não sendo, obviamente, um “solo” mas apenas o correlato funcional do sistema. O sistema encontra na respectiva *Umwelt* os materiais e conteúdos necessários para a sua renovação. A “história” de um sistema exige, portanto, uma entrosagem constante entre auto-referência e hetero-referência.

Resta que, à semelhança do que acontece na fenomenologia, a diferença ou correlação *System/Umwelt* (sistema/mundo circundante) não resolve o problema do mundo, *Welt*, como “complexidade extrema” (*äußerste Komplexität*), o qual pretende ser mais que uma simples

¹⁸ IDEM, *Soziologische Aufklärung 1*, p. 116.

Umwelt, visto que afirma, como veremos, conferir uma “unidade” aos mundos circundantes ou ambientes (*Umwelten*). E não resolve, além disso, o problema a que poderíamos chamar da “decisão”, que se coloca quer aos sujeitos quer aos sistemas num mundo *semantizado* e *temporalizado* feito de múltiplas possibilidades. Na discussão com Habermas, em 1970, Luhmann chamou à colação, não por acaso, um acontecimento natural e histórico para tornar simbolicamente visível este aspecto da problemática da complexidade:

«Como sabemos desde o terramoto de Lisboa, não vivemos no melhor dos mundos possíveis, mas num mundo cheio de melhores possibilidades. As questões colocam-se, desde então, de outra maneira – de uma maneira que, mesmo a filosofia, ainda não ponderou suficientemente»¹⁹

À primeira vista, esta crítica da “filosofia” pode parecer algo injusta. Pense-se, por exemplo na antropologia filosófica alemã da primeira metade do século XX. A menos que o “ainda não suficiente” queira apenas sublinhar que a teoria luhmanniana dos sistemas pretende dar um passo decisivo na situação pós-terramoto ou pós-leibniziana. Evocaremos brevemente, no âmbito desta referida tradição filosófica antropológica, duas respostas à questão da “decisão” que, como veremos, apresentam vários pontos comuns com Luhmann na análise dos pressupostos, para tentar ver o que acrescenta, ou o que diferencia, a *Systemtheorie*.

A primeira dessas respostas, mais especificamente filosófica, é a “analítica do *Dasein*” do primeiro Heidegger;

¹⁹ J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 297.

a segunda, de certo modo simétrica da primeira e de carácter mais antropológico e sociológico, é a teoria das instituições de Arnold Gehlen.

Vários traços distintivos do modo de ser dos “sistemas” já se encontram na descrição heideggeriana do *Dasein* levada a cabo em *Sein und Zeit* (1927). Sem pretendermos ser exaustivos, basta lembrar a auto-referência, o enfoque na dimensão do tempo, a modalização do “ser” (ou seja, a interferência constante dos possíveis futuros no presente actual) por oposição à ontologia tradicional, a orientação da análise para o acontecimento e não para o objecto. A “diferença ontológica” entre “ser” e “ente”, o carácter verbal e temporal, isto é, não substancial, do “ser” heideggeriano levam a uma *Destruktion der Ontologie* que corresponde em boa parte, abstracção feita dos métodos e objectivos doutrinários, ao gesto da *De-ontologisierung* de Luhmann. Como quer que seja, também o imperativo luhmanniano da “selecção”, universalmente imposto aos “sistemas”, a necessidade de decisão, tem o seu análogo na “analítica existencial” de Heidegger.

Todos estes traços são bem visíveis na estrutura nuclear do *Dasein* que é o *Zu-sein*, o «ter-de-ser»²⁰. O *Dasein* é o «ente para o qual, aquilo que está constantemente em causa é, a cada instante, o seu próprio ser». Mesmo se na sua actividade habitual o *Dasein* está sobretudo ocupado e preocupado com as coisas que encontra no mundo que o rodeia – na sua *Umwelt* –, com as quais tem uma relação primordialmente instrumental e manual (a maior parte das coisas são vistas no modo do *Zeug*, do utensílio), ele tem sempre presente uma ordenação do seu tempo, da sua vida, no seu “modo de

²⁰ Todas as citações que se seguem de Heidegger remetem para *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 1978, § 9, pp. 41-43.

ser”. Também aqui, auto-referência e hetero-referência são complementares. Um tal ente, o *Dasein*, não é susceptível de ser fixado num conjunto de “propriedades” objectivas provisoriamente resistentes à corrupção do tempo, como um simples *objecto*, nem integrado numa taxinomia de géneros e de espécies (como “animal” e “animal racional”). A relação original a si, auto-referência, abre “a cada instante, para ele”, uma multiplicidade de “possíveis modos de ser” (*je ihm mögliche Weisen zu sein*). Nesta situação fáctica, o *Dasein* só pode “ser” por ter-de-ser, ou seja, encontra-se submetido à situação inescapável da escolha, ou, como dirá Luhmann em termos sistémicos, da “selecção” dos possíveis.

A solução perspectivada por Heidegger para o problema da proliferação dos possíveis, e correspondente necessidade de uma estabilização da contingência temporal, é existencial ou “ética”, no sentido lato deste termo. Consiste na procura de uma pretendida “possibilidade própria” (*je eigene Möglichkeit*) de cada existência. Uma tal solução corresponde ao programa de uma “filosofia prática” por assim dizer renovada, ou seja, elaborada à luz dos instrumentos da hermenêutica moderna, na era da *semantização* da experiência. Com efeito, não se trata, agora, e apenas, de encontrar a “melhor possibilidade” na perspectiva de uma *phronesis* que faria o balanço da situação num mundo contingente (como acontece na “ética” ou filosofia prática de Aristóteles), mas de hierarquizar o sentido com vista à fixação de uma *Bedeutsamkeit*, de um sentido significativo, que conte realmente. O duplo problema do excesso de sentido e do excesso de possíveis é resolvido por uma hermenêutica existencial.

Se a descoberta da “complexidade do mundo” já é feita pela analítica existencial de Heidegger, as soluções que esta apresenta não podem ser aceites por uma teoria

sociológica ou antropológica, por assim dizer, realista. Os problemas do excesso de informação, de sentido e de possibilidades não se resolvem à maneira da filosofia prática, através de uma *phronesis* que determina a “melhor possibilidade” (Aristóteles) ou a “possibilidade autêntica” (Heidegger), mas por técnicas sociais que transcendem a perspectiva do sujeito ou do *Dasein*. Estas técnicas não visam encontrar a melhor possibilidade, ou o sentido mais próximo da verdade do “ser”, mas, mais profanamente, *reduzir o excesso de possibilidades*, limitar os efeitos negativos da contingência e da modalização da experiência que caracteriza a modernidade.

Um projecto deste tipo é o da teoria das instituições de Arnold Gehlen. O ponto de partida da antropologia deste autor é a ideia do homem como “ser deficitário” (*Mangelwesen*). Este déficit não diz apenas respeito à falta de órgãos especializados, adaptados ao meio (garras, pêlo, etc.), mas sobretudo a uma falta de programação do comportamento através do instinto. Se a essência da técnica reside na especialização das funções orgânicas e na ampliação da força e capacidades de órgãos fracos, deficientes e não especializados – os instrumentos, ferramentas e aparelhos técnicos são, para Gehlen, prolongamentos ou próteses do corpo –, aquilo que vem compensar a desorientação do agir resultante da falta de instinto são as “instituições” da sociedade humana, as quais conferem ao agir dos homens um enquadramento e uma forma, canalizam as acções dos homens para procedimentos estruturados. Tanto a técnica mecânica como a instituição, técnica social, têm uma função caracterizada por Gehlen com a categoria central da sua antropologia: ambas constituem uma *Entlastung*, um imenso alívio, uma facilitação das tarefas mundanas; ambas contribuem para retirar o peso (*Last*) do mundo dos ombros do animal

deficitário. No caso da técnica, o peso retirado é literalmente físico. No caso das instituições, elas são uma *Entlastung*, um alívio das faculdades que sustentam as decisões humanas; dispensam ao sujeito agente de equacionar integralmente, a cada instante, uma infinidade de dados (passados e presentes) e de possíveis (futuros). Mesmo se não fazem de todas as decisões puros procedimentos rotineiros ou automatismos, reduzem os possíveis ao mínimo, amiúde a uma pura alternativa, ou seja, numa palavra, como dirá Luhmann, “reduzem a complexidade do mundo”.

Tal como Luhmann, já Gehlen considerava (em trabalhos que remontam aos anos 40) que os problemas centrais, sociais e culturais, da modernidade derivam da *Weltoffenheit*, da “abertura” do mundo que ela, se não revelou, pelo menos acentuou bastante²¹. Esta abertura significa, para o homem moderno, um aumento quantitativo da informação e a multiplicação das “interpretações” da experiência, decorrentes do papel acrescido da

²¹ Este conceito é estudado e largamente utilizado na principal obra de Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, publicada em 1940 em Berlim. A *Weltoffenheit* surgiu e tornou-se corrente no âmbito da antropologia filosófica alemã dos anos 20. Ver, por exemplo, a explicação do conceito em Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (1928), Berna, A. Francke, 10ª edição, 1983, pp. 38-39. O conceito começa por ser puramente antropológico, ou seja, é traço distintivo do homem em relação ao “animal”. Como dizem Scheler e Heidegger, nos anos 20, o homem distingue-se do animal por “ter um mundo”. Mas um conceito que começa por ser puramente antropológico terá uma aplicação histórica ou “epocal”: a ciência, a técnica e os meios de informação modernos dão à “abertura do mundo” uma dimensão tal que o homem, o ente que protagoniza essa abertura mas que é finito, deixa de estar à altura do desafio; a modernidade poria, assim, a nu uma contradição que já estaria contida na essência mundana do homem tal como ela é pensada pela antropologia filosófica.

linguagem (a modernidade tende para uma inflação hermenêutica, para uma cultura das interpretações). Acontece que o aumento considerável da complexidade percebida pelos sujeitos entra em discrepância com a sua capacidade de tratar essa complexidade ao nível do agir. A *Weltoffenheit* provoca um desequilíbrio entre a complexidade apreendida no mundo e a complexidade operativamente dominada. Gehlen duvidava que mesmo as instituições conseguissem atenuar esta discrepância. Assim, o homem moderno teria cada vez mais de agir no escuro, estaria submetido à pressão crescente de imperativos de agir, de tomar decisões em situações hipercomplexas que não domina. Decorre desta dúvida um certo pessimismo cultural da parte de Gehlen, que considera, por um lado, que as decisões tomadas em tais situações são arriscadas e, por outro, que a hipercomplexidade do mundo acaba por motivar reacções de hipersimplificação, que já estariam patentes na cultura de massa da modernidade tardia, desprovida de sensibilidade e verdadeira beleza²².

Como nota Habermas, com toda a razão, «a “redução da complexidade” em Luhmann corresponde à categoria do alívio (*Entlastung*) em Gehlen»²³. O próprio Luhmann reconhece esta herança, quando escreve que, em vez de «processos de redução do excesso de complexidade», «também se poderia falar, com Arnold Gehlen [...], de “*Entlastung*” (alívio) da complexidade; mas, neste caso, seria necessário acrescentar: alívio da complexidade do próprio projecto»²⁴.

²² Esta crítica cultural aparece sobretudo no livro *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, Rohwolt, 1957.

²³ J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 157.

²⁴ N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung I*, pp. 115 e 131.

Mas apesar de partir de uma intuição próxima de Gehlen, Luhmann não cai no pessimismo cultural deste, na medida em que considera que os elementos constituintes da sociedade moderna, os “sistemas funcionais”, são bem mais flexíveis e fortes para resistirem à “complexidade” ou “abertura” do mundo do que as instituições. Na *Systemtheorie*, os *sistemas* sociais vêm ocupar o lugar das instituições de Gehlen na função de “reduzir a complexidade” do mundo. Tal como estas, os sistemas sociais têm uma função de orientação, de pilotagem (*Steuerung*) das acções dos homens. Do ponto de vista do mundo, o que representa a “complexidade extrema” (*äußerste Komplexität*), ou seja, o conjunto das puras possibilidades lógicas e físicas de ocorrência de acontecimentos, num dado momento numa dada situação, é a possibilidade de uma infinidade de selecções de pensamentos, experiências ou acções. A instituição ou o sistema limitam estas possibilidades a acções que fazem sentido, ou seja, “reduzem a complexidade”, constituindo, assim, no mundo, quer a instituição quer o sistema, dentro dos seus limites, «ilhas de menor complexidade»²⁵.

A maior flexibilidade do sistema luhmanniano relativamente à instituição deve-se em grande parte à semantização e à temporalização da experiência que Luhmann herdou na sua recepção da fenomenologia de Husserl. A rigidez da instituição deve-se à sua natureza, por assim dizer, semi-física. Um dos casos talvez mais paradigmáticos, o Estado moderno, define-se, entre outras coisas, por um território físico (geográfico) e por um conjunto de membros (cidadãos) fisicamente determinados. Por esse motivo, as instituições padecem de um fenómeno comparável à morte dos organismos. Luhmann

²⁵ *Ibidem*, p. 116.

insiste, pois, na sua discussão com Habermas – que considera um “problema” o facto de os sistemas sociais não apresentarem fronteiras físicas! – no facto de as fronteiras entre sistemas serem de ordem puramente «semântica»²⁶. Mas a diferença decisiva entre instituição e sistema está, sem dúvida, na respectiva relação ao tempo. As instituições opõem à mudança temporal invariantes e *a priori*s estruturais, finalidades teleológicas, normas intemporais de enquadramento das acções (Kelsen) – numa palavra: *formas* atemporais. Sem excluir o recurso a tais formas, os sistemas luhmannianos submetem-nas ao tempo. Dito de outro modo: a auto-referência dos sistemas faz com que as formas estruturais sejam, a cada instante, reflectidas. A consequência disto é a contingência das estruturas aparentemente mais cristalizadas ou “necessárias”.

Voltando à questão da “complexidade do mundo”, pode-se, assim, dizer que semantização e temporalização são os seus dois eixos fundamentais de referência. A temporalização abre sobre uma série ilimitada de acontecimentos, cuja “totalidade” é o mundo. Paralelamente, a semantização abre sobre um número ilimitado de *Verweisungen* (remissões), de possibilidades de vivências e acções. Perante um tal conceito de “mundo” colocam-se duas questões, de certo modo ligadas, ou mesmo complementares: Como lidar com o *infinito*? Como conceber a *unidade* do mundo?

Também para responder a estas questões Luhmann vai recorrer a conceitos husserlianos centrais, que dão um início de resposta a estas questões e que, em seguida, vão ser trabalhados ou «forçados»²⁷ no sentido da *Systemtheorie*.

²⁶ J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 300.

²⁷ Como diz o próprio Luhmann a propósito do conceito husserliano de “horizonte”, *Ibidem*, p. 301.

Trata-se, neste caso, dos conceitos de mundo e de horizonte. O conceito de horizonte já serviu a Husserl para rebater uma ontologia naturalista do mundo, em que este é simplesmente pensado como uma *universitas rerum*. O teórico dos sistemas acompanha nesta causa o fenomenólogo de Freiburg. Nenhum ser finito pode ter uma experiência actual da “totalidade”. Todavia, o não dado, e não actual, do mundo anuncia-se, a cada instante e em toda a parte, na experiência *sui generis* de um “horizonte” que pode ser transcendido. «O conceito de horizonte exprime bem a idiosincrasia (*Eigenart*) do mundo humano de remeter para o infinito e, apesar disso, mostrar-se finito e doador de sentido»²⁸. O horizonte «mostra um fim e um *plus ultra*»²⁹, constitui, como se diria numa metáfora actual, uma interface entre o finito e o infinito. Do ponto de vista do sujeito husserliano, o horizonte apela a uma tarefa de “transcender” cada horizonte, sendo esse movimento coincidente com a “auto-constituição” da temporalidade da consciência. Desta forma seria possível conferir unidade ao mundo e dominar o infinito. Enquanto a unidade do mundo seria assegurada pelo sujeito transcendental, extramundano mas “constituente” do mundo, a continuidade da experiência do mundo é assegurada, no último Husserl, por um “solo” (*Lebenswelt*), que garante a pertença a *um mesmo mundo* de toda a experiência e, por conseguinte, de todo o “transcender” de horizonte. Tudo isto são meios para articular o infinito do mundo e do sujeito com a finitude da experiência.

Ora, para Luhmann, nenhuma destas condições da “unidade” do mundo é admissível. O sujeito transcendental,

²⁸ N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung I*, p. 115.

²⁹ «Der Horizont zeigt ein Ende und ein Darüberhinaus», IDEM, *Soziale Systeme*, p. 283.

extramundano, não o é. No lugar do sujeito: os sistemas são realidades do mundo, produzem acontecimentos no mundo. O sistema não é “extramundano”, transcendental, mas, simplesmente, uma «descrição do mundo no mundo»³⁰. Por seu turno, o carácter de “solo” do mundo da vida seria um último resto de “ontologia”, um último *vinculum substantiale*, e não escapa, portanto, ao princípio de *De-ontologierung*, de «des-ontologização»³¹.

Luhmann é, assim, obrigado a «forçar a compreensão husserliana de horizonte, descrevendo o mundo como transcendibilidade e substituibilidade (contingência) de todos os horizontes»³². A doação, a continuidade do movimento do transcender, a simples percepção, o mundo da vida na sua função de “solo” não são garantes da unidade do mundo e de um tratamento de uma “complexidade” resultante da dissolução das coisas em “acontecimentos”, da abertura do mundo a um infinito de “possibilidades”. Em consequência, Luhmann alarga a metáfora husserliana do horizonte para nela integrar a semantização e a temporalização como princípios de “selecção” ou, se quisermos, de “construção” do mundo. O primado da percepção ou, mais propriamente, da doação impede a fenomenologia de ir tão longe.

Sem dúvida que a unidade do mundo já é, na fenomenologia husserliana, essencialmente semântica: já para a fenomenologia o mundo não é uma *universitas rerum* mas um *Verweisungszusammenhang*, um complexo de remissões entre coisas, vistas ou matizes (*Abschattungen*) das coisas, experiências vividas (*Erlebnisse*). Estas remis-

³⁰ *Ibidem*, p. 105.

³¹ Sobre a crítica da *Lebenswelt*, cf. IDEM, “Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen”, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 72, Wiesbaden, 1976, pp. 177-193.

³² J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 301. Sublinhado por mim.

sões formam, por assim dizer, a substância do sentido. Luhmann é um fiel intérprete de Husserl, quando escreve que todo «o sentido remete para um novo sentido» e que «o fechamento circular destas remissões aparece na sua unidade como último horizonte de todo o sentido, ou seja como mundo»³³. O mundo começa, pois, por ser a unidade de todo o sentido, mas uma unidade por assim dizer demasiado amorfa, indeterminada. Não há nada no mundo que não seja do mundo ou não tenha sentido, que não seja abrangido por essa unidade. Mas o sentido só por si não chega para “reduzir a complexidade”, mesmo se Luhmann já o considera uma grande «conquista da evolução» e, para a teoria, «o conceito fundamental da sociologia»³⁴. Para a tarefa da redução são necessários “media” ou “sistemas” que efectuem as selecções no tempo, ordenem o fluxo dos acontecimentos. Os “sistemas” que operam com sentido surgem para ordenar no tempo acontecimentos possíveis, induzir uma ordem que, sem ser necessária (no sentido do determinismo), constitui uma complexidade temporal muito mais reduzida do que a que seria de esperar a partir da pura “possibilidade lógica”. Para tal, aquilo que os sistemas fazem é criar “fronteiras semânticas” (*Sinn Grenzen*) entre acontecimentos, vivências ou acções possíveis. É neste sentido que o conceito husserliano de horizonte é objecto de um alargamento: a linha do horizonte não marca apenas uma fronteira entre um definido *hic et nunc* (dado na intuição) e um indefinido transcendente (intenção de actualizações de conteúdos possíveis), mas, sobretudo, uma “fronteira semântica” (*Sinn Grenze*) entre sistemas³⁵. Um mesmo objecto,

³³ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 105.

³⁴ J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 25.

³⁵ *Ibidem*, p. 300.

suponhamos um quadro de um pintor famoso, pode ser fruído pela sua beleza, tendo então lugar uma experiência possibilitada pelo sistema da arte, ou encarado como um bom investimento, e comprado, numa acção que tem lugar no âmbito do sistema da economia. Cada sistema “percepciona e reduz” a complexidade do mundo à sua maneira, de acordo com um código binário próprio (belo/feio, no sistema da arte; detentor de “valor de troca”/sem valor, ou com valor negativo, no sistema económico, e nos outros sistemas da mesma maneira com os respectivos códigos).

Cada sistema é uma perspectiva semântica sobre o mundo, dá sentido a tudo e fornece orientação (ou um “alívio”, uma *Entlastung*, como diria Gehlen), graças ao código, para a “selecção” dos possíveis. Ao mesmo tempo, existe uma equivalência funcional entre sistemas, visto que todos contribuem para reduzir a complexidade do mundo. É como se a complexidade do mundo tivesse de ser atacada por vários lados, o que explicaria, ao nível da “evolução histórica”, a “diferenciação” (*Ausdifferenzierung*) e a multiplicação dos sistemas sociais que faz com que a sociedade moderna seja caracterizada por Luhmann como uma sociedade dos sistemas funcionais. Como quer que seja, a *Systemtheorie* aparece armada de um formalismo mais potente do que a fenomenologia no tratamento da questão do infinito – e é neste sentido que Luhmann afirma “forçar” Husserl ao reformular o conceito de “horizonte”. Ou seja, a continuidade do sensível, o *phainestai* dos “fenómenos”, deixa de ser o fio ontológico condutor; é neste sentido que todos os horizontes semânticos (fronteiras dos sistemas) são “substituíveis” e “contingentes”. Nesta perspectiva, na sua relação à fenomenologia, a teoria luhmanniana dos sistemas aparece um pouco como as geometrias de n -dimensões em relação a Euclides.

Resta saber o que se ganha com esta generalização. Ela vai, sem dúvida, no sentido daquilo a que Luhmann chama “des-ontologização” (*De-ontologisierung*) e apresenta, como tal, uma vantagem descritiva relativamente aos aspectos da experiência moderna caracterizados como *semantização* e *temporalização*. Os “horizontes” da experiência moderna são de facto semânticos – o problema do homem moderno, na sequência da perda de um mundo fechado e estático, de um “cosmos”, concentra-se, decididamente, na organização da complexidade, no tempo, e no domínio de grandes quantidades de “informações” e de “interpretações” na dimensão do sentido. Na visão politizada de um Foucault, os sistemas seriam vistos como dispositivos disciplinares, na de Deleuze como sistemas de “controlo”, na de Luhmann apenas como indispensáveis meios de navegação, mais adaptados aos infinitos revelados pela modernidade do que as instituições de Gehlen, mas tendo, como estas, uma função de *Entlastung*, alívio e mediação do infinito numa experiência finita.

Resta a questão da unidade do mundo. O ponto de partida de Luhmann começa por consistir em adoptar a semantização fenomenológica da ontologia, ou seja, em conceber o mundo como unidade semântica das *Verweisungen* que se constituem na experiência do sentido. Ao mesmo tempo, obviamente, não pode aceitar o reforço *ontológico* conferido à experiência do sentido e à unidade do mundo por Husserl na “viragem transcendental”, a «*existência* de um sujeito extramundano»³⁶. Quer se esteja a falar de consciências ou de “sistemas”, aquilo que se passa na experiência do sentido é uma «auto-descrição do mundo no mundo»³⁷.

³⁶ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 105.

³⁷ *Ibidem*.

Nesta rejeição, Luhmann está acompanhado por fenomenólogos da segunda geração – como, por exemplo, Sartre ou Merleau-Ponty³⁸. Ora, tendo em conta a multiplicidade dos sujeitos, corporalmente e historicamente centrados em diferentes pontos de vista (Merleau-Ponty), ou dos “sistemas”, que, segundo Luhmann, se inserem num processo evolutivo que tende para a “diferenciação”, um tal mundo é, à primeira vista, «acêntrico» ou «multicêntrico»³⁹. A unidade do mundo – o problema já é central em Merleau-Ponty – torna-se problemática: cada ponto de vista, cada sujeito incarnado num corpo mundano, pode pretender à centralidade, o mesmo acontecendo, segundo Luhmann, com cada sistema. Sem dúvida que do ponto de vista de cada sujeito, ou de cada sistema, o mundo adquire a unidade que lhe é conferida pelo “ponto de vista”, no caso do primeiro, ou pelo “código” operativo do sistema, no segundo. No sistema económico, por exemplo, todas as coisas são tratadas à luz do “código” binário baseado no valor de troca; a invenção do dinheiro foi uma conquista notável da evolução, pois passou a constituir, literalmente, a substância visível da unidade do mundo. Todavia, há que distinguir, como faz Luhmann, entre *Welt* e *Umwelt*, entre o “mundo” no sentido absoluto que lhe confere a fenomenologia, sentido de “meta-certeza” constantemente presente do *único* mundo, que Luhmann parece aceitar, e o “mundo circundante” correlativo de cada sistema. «No início não está a identidade mas a diferença»⁴⁰ – tal é o axioma central da teoria dos sistemas, que Luhmann imputa igualmente à

³⁸ O caso de Heidegger é, sem dúvida, mais complexo. Entre os comentadores discute-se a questão de saber se a sua “ontologia” é ou não uma versão de filosofia transcendental.

³⁹ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 112.

fenomenologia. Neste último caso, a diferença inicial é entre a “consciência” e o *Etwas*, o correlato intencional, o “qualquer coisa” *de que* ela é consciência; na teoria dos sistemas, entre *System* e *Umwelt*. Uma *Umwelt* é a perspectiva de um dado sistema sobre o mundo; em termos metafóricos poder-se-ia dizer que é o aspecto da totalidade tratada por ele. Essa perspectiva não é, por conseguinte, quantitativamente redutora, inclui a totalidade, e, portanto, todos os outros sistemas. Ela já é, em si e para si, uma unidade. Ora, dada a autonomia dos sistemas, a sua tendência para o fechamento auto-referente e para a neutralização semântica dos acidentes da *Umwelt*, o mais natural seria que uma tal teoria enveredasse por uma tese da *pluralidade dos mundos*, sobretudo tendo em conta a já referida preocupação teórica de fundo que se exprime no conceito de “des-ontologização”. Abolir-se-ia, assim, a diferença, que Luhmann mantém, entre *Welt* e *Umwelt*; pelo menos os principais sistemas (economia, arte, direito, política, etc.) constituiriam semanticamente múltiplos mundos, sem que fosse necessário colocar a velha questão – perigosamente “ontológica” – da unidade desses “mundos”. Acontece, porém, que Luhmann não vai no sentido de uma teoria da pluralidade dos mundos. Para ele há *um* mundo, «o mundo não é apenas a soma de todas as remissões com sentido, mas a *unidade* destas possibilidades»⁴¹.

Como pensar esta “unidade”? Há quem veja nesta insistência de Luhmann um resto de – ou retorno à – ontologia⁴². Talvez seja, no entanto, mais apropriado ver

⁴¹ *Ibidem*, p. 106.

⁴² Tal é, por exemplo, a crítica de Günter Thomas, no artigo “Welt als relative Einheit oder als Letztthorizont? Zur Azentrizität des Weltbegriffs”, in Werner Krawietz, Micahel Welker (org.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 345.

nela uma “fidelidade” à fenomenologia, ou seja, uma tentativa de resolver através da teoria dos sistemas um problema legado pela fenomenologia e que esta não estaria em medida de resolver pelos seus meios. Com efeito, Luhmann retoma a ideia husserliana de que esta unidade do mundo se manifesta numa «convicção de fundo», (*Hintergrünüberzeugung*) ou numa «meta-certeza» (*Meta-Gewißheit*), que «suprime as diferenças de todas as perspectivas singulares dos sistemas». Todavia, a teoria dos sistemas «apenas» vê nesta «produção de unidade» o simples «fechamento» (*Geschlossenheit*) do processo de remissões semânticas⁴³. É neste “apenas” que a teoria dos sistemas se afasta da fenomenologia. Para a fenomenologia, a efectuação do sentido não tem lugar sem uma experiência de doação do mundo. O “fechamento” do processo de semantização não pode ser tomado por uma “unidade” *do mundo*, sob pena de o mundo se transformar completamente em “sentido”, coisa que Luhmann, com toda a razão, quer evitar. Assim, este passo não representa tanto um retorno à ontologia, mas algo como uma fuga para a frente *formalista*. Como, para Luhmann, não há sujeitos “transcendentais” susceptíveis de unificarem as experiências ou os “sistemas”, só o processamento das *Verweisungen*, a forma abstracta da produção de sentido, “une” os sistemas⁴⁴.

Este formalismo não teria grande importância se se tratasse apenas de uma questão teórica e não fosse a complexidade do mundo um problema prático, de “selec-

⁴³ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 106.

⁴⁴ A “ontologia da carne” do último Merleau-Ponty representa uma tentativa de abordar o problema do mundo para além desta alternativa entre transcendentalismo e formalismo semântico (solução da teoria dos sistemas), assim como, obviamente, para além da ontologia clássica posta em causa por Luhmann.

ção de possíveis” (na linguagem de Luhmann) ou de decisão, que Heidegger e Gehlen, cada um à sua maneira, tentaram resolver e para o qual a *Systemtheorie* pretende ter a melhor solução. Como vimos, Heidegger resolve o problema do excesso de possíveis e de sentido numa perspectiva a que poderíamos chamar “ética”, se dermos a este termo o sentido largo de uma auto-constituição do sujeito cristalizada numa escolha originária, o mesmo é dizer de “filosofia prática”⁴⁵. A dificuldade do viver num mundo “aberto”, de múltiplas “melhores possibilidades” (como diz Luhmann), viria da ausência de um *orthos logos*, uma *recta ratio*, um *telos* do “melhor”, susceptível de guiar os sujeitos. Num “mundo de possibilidades” o *Dasein* teria, assim, de encontrar a *sua* “possibilidade própria” a partir de uma analítica existencial e histórica da sua experiência mundana original. Outras correntes do pensamento moderno, no entanto, duvidam da promessa semântica da experiência original, o mesmo é dizer das capacidades do “*Dasein*” para descortinar a sua “propriedade” (*Eigentlichkeit*). É nesta perspectiva que podemos situar a antropologia de Gehlen, o qual equaciona o problema num âmbito antropológico decididamente moderno (hobbesiano ou neo-hobbesiano, se quisermos). Num mundo cada vez mais complexo – em contraste com a simplicidade do “estado de natureza” – o sujeito individual é impotente para equacionar a decisão; o simples “medo da morte” como motivo central da acção racional já não chega. A *Steuerung*, a condução do agir, a selecção

⁴⁵ Sobre a leitura de *Sein und Zeit* como um projecto de “filosofia prática” directamente moldado pela filosofia prática de Aristóteles ver Franco Volpi, “*Dasein* comme praxis: L’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, in Jacques Taminiaux (org.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988.

dos possíveis é remetida para o dispositivo supra-individual, “objectivo”, da instituição, que funciona como um autêntico artefacto, uma técnica da relação ao outro e ao colectivo, doador de forma temporal ao agir, ordenador das acções no tempo. A instituição dá forma ao tempo e ao agir, retira ao sujeito uma boa parte do “peso” da selecção – efeito de *Ent-lastung* –, é um quadro que reduz os possíveis e, portanto, a complexidade do mundo. Do ponto de vista do sujeito, as suas acções ganham um sentido “institucional”, com a vantagem de não deixarem de ser vividas como “livres”. Idealmente a instituição produz uma mediação harmoniosa do sujeito individual com os outros sujeitos e com o mundo.

Acontece, porém, que a temporalização aumenta drasticamente a complexidade do mundo. E também no plano do tempo há uma exigência de “unidade”, até porque, na perspectiva da teoria dos sistemas, o mundo deve ser pensado, como vimos, como “totalidade dos acontecimentos”. É a este nível que, do ponto de vista de Luhmann, se manifesta a fraqueza da teoria das instituições de Gehlen. A instituição é uma forma quase física que tenta resistir ao tempo, opondo-lhe uma estrutura fixa que se mantém para além dos processos. O conceito luhmanniano de “sistema” constitui, se quisermos, uma temporalização radical da instituição. Forçando os conceitos por pedagogia, poderíamos dizer que o *sistema* é uma instituição absolutamente temporal. Longe de resistir ao tempo, o sistema trabalha com ele, é suficientemente flexível para absorver todas as mudanças. Todavia, a novidade do sistema não é completamente revelada pela metáfora da flexibilidade, a qual apenas faz supor que as «estruturas devem ser suficientemente flexíveis e mutáveis, afim que o sistema se possa adaptar a novas condições do mundo ambiente (*Umwelt*), em caso de necessidade». O tempo intervém

de uma maneira muito mais profunda e radical na essência ou, se quisermos, na arquitetura *crono-lógica* do sistema. «Antes de toda a adaptação, o tempo já está presente na forma da constante desintegração (*Zerfall*) dos elementos no fluir do sistema. O sistema é obrigado a tornar-se a si próprio irreversível através da constante formação de novos elementos, ou seja obrigado a acumular uma história»⁴⁶. O sistema integra, logo à partida, a mutabilidade, a morte e o nascimento de novos elementos – e é assim que, teoricamente ou por definição, se torna formalmente imortal.

Há, todavia, um preço a pagar por esta adaptação às exigências do tempo. Do ponto de vista dos sistemas de tipo “consciência” existe a necessidade de uma “inclusão” em sistemas mais potentes na absorção da complexidade do mundo, os “sistemas sociais”, os quais constituem uma “ordem emergente”, inescapável, que os primeiros não dominam. Esta situação contribui para um déficit de sentido significativo, de *Bedeutsamkeit*, do lado das consciências individuais, coisa que não acontecia com a instituição. Por mais “dominadora” que esta fosse, cumpria a função de mediação da totalidade, da “unidade do mundo”, e, portanto, de conferir *Bedeutsamkeit* às acções dos sujeitos.

Como quer que seja, a teoria dos sistemas tenta resolver o problema da “unidade do mundo” tendo em conta a complexidade trazida pela temporalização. O principal traço distintivo da modernidade teria sido a revelação de um mundo que se apresenta como “extrema complexidade” (*äußerste Komplexität*) e de uma existência temporalizada que se apresenta como constante reacção à “pressão da complexidade”, *Komplexitätsdruck*.

⁴⁶ N. Luhmann, “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, p. 403.

Numa tal situação não haveria filosofia prática que nos valha – mesmo com as adaptações, por assim dizer decisionistas, à nova situação introduzidas pela hermenêutica heideggeriana da facticidade – nem instituição que nos ponha ao abrigo da temporalização.

Na sua reflexão sobre a “unidade do mundo”, o ponto de partida de Luhmann começa por ser a formulação do problema em termos fenomenológicos: «original e fenomenologicamente o mundo é dado como unidade inapreensível (*unfaßbare Einheit*)»⁴⁷. O mesmo é dizer que a fenomenologia não tem solução para o problema, a não ser por recaída na ontologia.

A teoria dos sistemas começa por avançar uma definição puramente *formal* do conceito. O mundo pode ser definido como «unidade da diferença entre sistema e *Umwelt*», uma unidade que, segundo Luhmann, «engloba dois infinitos, o interior [do sistema] e o exterior [da *Umwelt*]»⁴⁸. Esta unidade, portanto, nunca é dada num *Erlebnis*, numa experiência discreta, mas pode ser, como escreve Luhmann, “reflectida”, o que significa, concretamente e tendo em conta que se trata da dimensão do tempo, projectada no futuro. Uma tal unidade, escreve Luhmann, «ao contrário do mundo fenomenologicamente dado, não é nada de originário, nada da ordem de uma *archê*, mas uma *unidade terminal* (*Abschlußeinheit*)»⁴⁹. Assim, no plano da temporalização, o problema da “unidade” do mundo é resolvido por uma espécie de *inversão* da fenomenologia: a unidade do mundo não é *dada* num presente vivo, mas “reflectida”, “construída” e projectada num futuro indefinido, futuro imperfeito.

⁴⁷ IDEM, *Soziale Systeme*, p. 283.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 284. Sublinhado por mim.

⁴⁹ *Ibidem*.

Com este conceito de “unidade terminal”, Luhmann não pretende, obviamente, reintroduzir qualquer teleologia, motivo pelo qual acrescenta imediatamente, para que não restem quaisquer dúvidas, que a «*Abschluß-Einheit*» não é mais do que uma «*Anschluß-Vorstellung an eine Differenz*», uma «representação de ligação a uma diferença». Ao contrário das instituições, os sistemas não têm fins, só têm meios, procedimentos recorrentes de ligação de cada acontecimento ao seguinte.

É importante notar que a unidade em causa «engloba dois infinitos». Esta solução do problema da “unidade do mundo” permite-nos igualmente compreender como é que a *Systemtheorie* resolve a questão da mediação entre finitude e infinito legada por Husserl na famosa metáfora do “horizonte”. A *Unfaßbarkeit* do mundo na sua unidade significa que ao nível da experiência, fenomenologicamente, não há mediação possível. Face à complexidade do mundo, ao “infinito exterior”, os sistemas do tipo “consciência” estão relativamente desarmados, ou seja, não estariam à altura dessa complexidade.

Para resolver o problema husserliano, Luhmann recupera a intuição da teoria das instituições de Gehlen. Da mesma maneira que a instituição é um instrumento, uma técnica, de produção de ordem social geograficamente localizada, os “sistemas sociais” são os dispositivos supra-individuais que produzem uma «ordem emergente» universal, tendencialmente “mundial”, e fundamentalmente temporal, à altura da “extrema complexidade” de um mundo moderno sujeito ao “excedente do sentido” e à temporalização.

Só um infinito “interior” de uma certa potência pode fazer face a um infinito “exterior”. Neste ponto central do problema do mundo, Luhmann é de uma extrema fidelidade a Husserl. Os fenomenólogos mais influentes

da segunda geração, e das seguintes, não se limitaram a recusar a “viragem transcendental” do mestre de Freiburg; consideraram a fenomenologia, enquanto descrição e interpretação do sentido da experiência *humana*, uma filosofia da finitude, ou seja, abandonaram as especulações infinitistas de Husserl, intimamente ligadas, aliás, à doutrina da subjectividade transcendental. Ludwig Landgrebe disse-o, ainda nos anos 40, da maneira mais clara: a ideia do infinito é demasiado moderna, datada e científica, para ser usada numa descrição fenomenológica do “mundo da vida”, a qual deveria ser levada a cabo sem tais «pressupostos»⁵⁰.

Husserl abordou o problema do infinito com a desenvoltura e o à-vontade do matemático que ele foi no início da sua carreira. O “horizonte” é a metáfora que designa a zona da experiência em que um sentido finito remete para uma efectuação infinita. Aplicada a um mundo temporalizado, essa ideia leva Husserl a atribuir à “intersubjectividade transcendental” a “*tarefa infinita*” da constituição da complexidade do mundo. Historicamente, a “ciência europeia” seria a representante *de facto* de uma tal tarefa. Todavia, no âmago da ciência moderna, no pensamento matemático que é doravante a chave da ciência reitora, a ciência da natureza, Husserl encontra o problema da “técnica”. O raciocínio matemático recorre a “técnicas” que “aliviam”, como diria Gehlen, a intuição humana, finita, de percorrer séries infinitas de operações. Ao défice de intuição que tais técnicas implicam, e que teria despoletado aquilo que Husserl considera uma “crise das ciências e da cultura europeias”, isto é, modernas, o mesmo Husserl responde, no texto da *Krisis*, com uma “terapia”

⁵⁰ Cf. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, Marion von Schröder Verlag, 1949, p. 131.

fenomenológica: a tentativa de pagar a hipoteca de tais operações através de uma espécie de compensação intuitiva, ou seja, do seu enraizamento intuitivo no “mundo da vida”. Num ensaio decisivo sobre “Mundo da vida e tecnicização”, dedicado à problemática da *Krisis*, Hans Blumenberg⁵¹ mostrou como são vãs as esperanças terapêuticas de Husserl, ou seja, dito positivamente, mostrou até que ponto a discrepância entre a finitude humana e a infinitude do “mundo” está no centro da experiência da modernidade e no âmago do pensar.

A partir daqui há dois caminhos possíveis: ou bem fazer da fenomenologia uma filosofia radical da finitude e abandonar a “ideia reguladora” do infinito, ou bem abandonar a fenomenologia e conservar a problemática husserliana do infinito. Esta segunda opção foi a de Luhmann, ao fazer da “complexidade do mundo” o correlato problemático do conceito de sistema e, portanto, a questão central da *Systemtheorie*. Nesta, não é só à ciência moderna, como pensava Husserl, que está incumbida a “tarefa infinita” de absorver a “complexidade do mundo”, mas a todos os “sistemas sociais”, actuais e a vir, susceptíveis de surgir no processo da *Ausdifferenzierung* sistémica. A ciência é apenas um “sistema” entre outros.

Observações

Só um infinito suficientemente potente pode fazer face ao infinito “exterior”. Daí que só os sistemas do tipo dos grandes “sistemas sociais” pareçam suficientemente fortes

⁵¹ Hans Blumenberg, “Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie” (1963), in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Estugarda, Reclam, 1981.

para fazer face ao desafio do mundo. Tudo se passa como se só a “ordem emergente” dos grandes sistemas da sociedade moderna, que tendem, aliás, a fundir as sociedades até agora territorialmente segmentadas numa *Weltgesellschaft* (sociedade mundial), estivessem à altura da “complexidade do mundo”. A consequência disto é uma desqualificação dos sistemas do tipo “consciência”, os únicos com que Husserl trabalhava, os quais são relegados para a *Umwelt*, para o mundo ambiente, ou seja, para as margens dos grandes sistemas. A teoria dos sistemas conduz, assim, a um anti-humanismo programático – o homem está longe de ser “a coroação da criação”. Num mundo complexo, absolutamente temporalizado, os homens delegariam nos “sistemas sociais”, esses macro-dispositivos da sociedade moderna, a redução da complexidade do mundo, ou seja, a absorção de um infinito que, do ponto de vista da “consciência”, na sua limitada e finita experiência, apenas é indiciado sob a forma de “horizonte”. Só os “grandes sistemas” poderiam ir além desta “metáfora” na mediação do infinito.

Apesar de se poder considerar a teoria dos sistemas como uma das descrições mais plausíveis, ou talvez mesmo a mais plausível, da sociedade tardo-moderna, na medida em que põe em evidência vários dos seus traços distintivos – tais como a organização de diferentes tipos de actividades humanas em “sistemas” (cujo negativo é a perda de importância ou a decadência das “instituições”), as dinâmicas radicalmente temporais dos diferentes sistemas (cujo negativo é a “perda do mundo”), o construtivismo espontâneo e imparável dos sistemas (cujo negativo é a desvalorização das experiências do sentir e da doação), a obcecção do futuro, ou seja, a projecção constante da finalidade das acções num futuro indefinido, infinito, sempre por vir (cujo negativo é a impossibilidade de viver plenamente um presente, fruir de equilíbrios e de esperar

por um futuro verdadeiramente significativo) – não podemos partilhar a sua confiança absoluta em alguns dos instrumentos conceptuais centrais da teoria, como é o caso do “infinito” e da “complexidade”. As perspectivas infinitistas obliteram o carácter constitutivo da finitude. Tal como de certo modo já acontecia em Husserl, na teoria luhmanniana dos sistemas encontramos um modo de operar de tipo, por assim dizer, matemático com o infinito, ou seja, que passa pela infinita repetição ou recorrência do acto ou da operação finitos. Daí que, como vimos, a “*Abschlußseinheit*” (unidade terminal) do mundo seja, no fundo, uma “*Anschlußseinheit*” (unidade de ligação ao acto seguinte). Esta concepção da mediação do infinito não tem em conta os processos positivos de produção de forma que ocorrem do lado da finitude constituinte, os quais acabam por interferir na repetição produzindo diferença. Assim, a unidade do mundo, não é “fenomenologicamente *unfaßbar*”, como pretende Luhmann, mas constitui-se a cada instante e apreende-se em momentos privilegiados da experiência. Que a finitude seja constituinte significa que, na sua perspectiva, operem processos de síntese do múltiplo ou da “informação” que reduzem a complexidade sem a aumentar “interiormente”. Entre eles, a um nível que englobaria sistemas “psíquicos” e “sociais”, o fenómeno das *Stimmungen* (disposições afectivas), estudado por Heidegger, é, sem dúvida, um dos mais espontâneos. A constituição de *Bedeutsamkeiten*, fenómeno semântico centrípeto que se opõe às forças centrífugas do *Sinn-Überschuß*, «excedente do sentido», seria outro.

A teoria dos sistemas compraz-se no paradoxo de uma “redução da complexidade” cujo preço seria o *aumento* da complexidade “interna” dos sistemas. Não há dúvida que, até um certo ponto, este paradoxo descreve correctamente uma realidade. Os “sistemas” da sociedade moderna dão a imagem de uma espécie de corrida aos

“armamentos”, técnicos e organizacionais, destinada a “resolver problemas”, ou seja a diminuir complexidade, mas que acaba por se traduzir num aumento efectivo da complexidade desses sistemas. Face a isto, contudo, colocam-se algumas questões que o carácter infinitista e formalista da abordagem de Luhmann, ou seja, a ideia condutora de que os sistemas têm por adversário a “complexidade extrema” do “mundo”, o impedem de formular. Pode-se perguntar se o aumento de complexidade “interna” não pode atingir uma massa crítica, a partir da qual se assistiria à inversão do movimento, ou seja à aplicação de estratégias de simplificação, de descomplexificação ou de terminação, sem aumento de complexidade. No mesmo sentido, pode-se perguntar se não há limites à *Ausdifferenzierung* dos sistemas, isto é, ao surgimento ou à génese de novos sistemas funcionais.

Um dos modos de pôr fim à corrida à complexidade e de inverter, pelo menos provisoriamente, os seus processos seria a centralização do mundo a partir da perspectiva de um sistema dominante – uma perspectiva que Luhmann, com as suas teses correlativas do “fechamento operacional” dos sistemas e do “mundo multicêntrico”, quer a todo o custo evitar. Como quer que seja, as críticas dos que consideram que estas teses são excessivamente formais, na medida em que contrastam com a realidade de uma sociedade tardo-moderna, na qual se verificariam manifestas relações de “dominação” entre sistemas⁵², apresentam uma forte plausibilidade.

⁵² Relações de dominação, e, portanto, centralização, de um dado sistema, e não apenas de «strukturelle Kopplung» (articulação estrutural) entre sistemas como prevê a teoria de Luhmann. Ver, por exemplo, a crítica de Richard Münch, “Autopoiesis per Definition”, in Gerhard Preyer; Georg Peter (org.), *Protosoziologie im Kontext. “Lebenswelt” und “System” in Philosophie und Soziologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

Uma última observação diz respeito a uma das conclusões centrais da *Systemtheorie*, que atravessa toda a obra de Luhmann: a impossibilidade de todo e qualquer projecto de “filosofia prática”. Os processos de *Steuerung*, de orientação e pilotagem, das decisões e acções que emanam dos sistemas sociais seriam de tal maneira dominantes e coactivos que os “sistemas psíquicos”, ou seja, os sujeitos humanos acabariam por ser relegados para a *Umwelt* e, no fundo, para as margens de um mundo visto na perspectiva dos grandes sistemas sociais. Sendo a filosofia prática uma reflexão sobre a vida (individual ou colectiva) e os seus fins, levada a cabo na perspectiva do sujeito individual, ela perderia, numa sociedade dominada pelo funcionalismo dos grandes sistemas, o seu antigo significado orientador e reitor de ordem ética e política.

À primeira vista esta tese não deixa de apresentar uma grande plausibilidade, decorrente da evidência de diversos fenómenos da sociedade tardo-moderna, como a aparente perda de peso do político face aos sistemas económico ou dos meios de comunicação social, ambos, aliás, bastante bem tematizados por Luhmann. Acontece, porém, que, se a perspectiva da finitude for de algum modo constituinte, colocar-se-ão problemas de forma que não poderão ser resolvidos através de uma corrida sem fim à vista à complexidade, ou por delegação em sistemas mais potentes do que a consciência. Se já em face de *um* infinito a perspectiva da finitude não pode prescindir de uma filosofia prática, visto que a questão de saber o que fazer de uma vida finita é inalienável, a situação não mudará em nada face ao espectáculo de “*dois* infinitos” que medem as respectivas potências de “complexidade” na arena do “mundo”. Longe de tornar vã uma “ética”, a consciência aguda da complexidade do mundo e o aparente triunfo de sistemas sociais detentores de uma potência cada vez maior de complexidade “interna” tornam-na mais necessária do que nunca.

Da perca do mundo à sociedade dos (mega)acontecimentos

1. Coisas e acontecimentos. Espaço e tempo

Vivemos numa sociedade de acontecimentos. A ser verdade que é de facto assim, que tal é o caso, talvez isso não se deva apenas aos grandes acontecimentos, aos “mega-acontecimentos”, que os meios de comunicação de massa dão a conhecer ao mundo inteiro, como o 11 de Setembro ou a recente catástrofe natural do Sudeste Asiático. Aquém destes mega-acontecimentos, de uma maneira menos espectacular e menos visível, mas talvez mais decisiva e fundamental, a “estruturação da nossa experiência individual e colectiva”, na expressão de Quéré, é dominada por acontecimentos. Entre os teóricos do social, Niklas Luhmann é sem dúvida aquele que trabalhou da maneira mais sistemática e consequente uma teoria da sociedade moderna centrada no acontecimento. Para ele os elementos fundamentais de que é composta a sociedade não são indivíduos (Aristóteles) ou acções (Weber), “factos sociais” (Durkheim), valores (Parsons, Habermas) ou “estruturas” (estruturalismo), mas puros acontecimentos.

O termo acontecimento, até por oposição ao termo vizinho de facto, designa um fenómeno de ordem *tempo-*

ral. Um mesmo conteúdo – o assassinato de César por Brutus, por exemplo – pode ser designado por facto ou por acontecimento. Neste último caso ele é inserido no tempo da experiência vivida dos sujeitos. O assassinato de César é um acontecimento para os contemporâneos de César, e não só para os que dele foram testemunhas directas; para nós ele é um “facto” histórico. Sem dúvida que, neste último caso, o tempo não está completamente ausente. Mas o tempo *histórico* é um tempo constituído, por assim dizer, intelectualmente. O facto limita-se a ocupar um ponto na coordenada abstracta do tempo.

Viver numa sociedade de acontecimentos significa, pois, viver numa sociedade que se orienta de uma maneira fundamental pela dimensão do *tempo*. A classificação ternária das sociedades que nos é apresentada por Luhmann parece confirmar esta hipótese. Trata-se de uma classificação cronológica que sugere uma deslocação do espaço para o tempo na maneira de as sociedades se constituírem e diferenciarem os seus elementos. O papel do tempo nesta constituição torna-se central nas sociedades modernas, e tem a sua mais pronunciada e visível expressão na tardo-modernidade.

Na classificação de Luhmann, as sociedades do primeiro tipo são chamadas “segmentadas”. Trata-se de sociedades, arcaicas anteriores (ou exteriores) às grandes culturas históricas, que pensam a sua relação ao mundo sob a forma de *segmentos* de espaço. As unidades elementares em que se dividem são de carácter espacial, correspondem, muito concretamente, a parcelas horizontais, terrestres, de espaço: famílias, clãs, aldeias, tribos. Nesta estruturação do espaço existem pontos de referência absolutos, normalmente lugares de hierofanias.

No heterogéneo espaço vivido dessas sociedades há não só lugares privilegiados, mas coisas ou obras arqui-

tectónicas que “iluminam” o espaço, estruturam-no em lugares e recintos, e, como diz Heidegger, “põem de pé um mundo”. No seu texto Louis Quéré refere, com muito pertinência, a existência, nas nossas sociedades, de acontecimentos “criadores de sentido” que apresentam um grande “poder de iluminação” (*pouvoir d’éclairage*). Nestas sociedades “segmentadas” esse poder pertence a certas coisas, a certas obras. Numa famosa análise fenomenológica de uma obra deste género, um “templo grego”, Heidegger descreve muito bem este processo de criação de sentido, de constituição de um mundo, a partir de uma coisa central e estruturante, na dimensão do espaço:

«[O templo grego] está ali, simplesmente erguido no meio do acidentado vale de penedos. O edifício encerra a forma do deus, e, nesta ocultação, deixa-a assomar através do pórtico para o recinto sagrado. Graças ao templo, o deus torna-se presente no templo. Este estar-presente do deus é, em si mesmo, o estender-se e o demarcar-se do recinto como sagrado. O templo e o seu recinto, porém, não se dissolvem no indefinido. Só a obra que é o templo ajusta e reúne em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, desgraça e prosperidade, vitória e derrota, perseverança e ruína, conferem ao ser humano a figura do seu destino. [...] Ali, de pé, repousa o edifício sobre o solo de rocha. [...] Ali de pé a obra arquitectónica, que é o templo, resiste à tempestade que se abate com toda a violência, sendo ela quem mostra a própria tempestade na sua força. O brilho e a luz da sua pedra, que sobressaem graças ao Sol, são o que põe em evidência a claridade do dia, a intensidade do céu, as trevas da noite. O seu seguro erguer-se torna, assim, visível o espaço invisível do ar. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das vagas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, a fúria dele. A árvore, a erva, a água e

o touro, a serpente e a cigarra tomam pela primeira vez a sua nítida figura e aparecem como aquilo que são»¹

Em antítese ao acontecimento iluminante, que tem lugar no tempo, o poder *d'éclairage* pertence, neste contexto, à “obra”. Repare-se que no mundo apresentado por Heidegger nesta passagem, os acontecimentos mais importantes (“desgraça e fortuna, vitória e derrota”) são literalmente enquadrados no espaço estruturado pelo “templo”; é esta obra que confere “unidade” à trama dos acontecimentos, quer eles sejam pequenos ou grandes. Ora, tudo leva a crer que, nas nossas sociedades, já não dispomos de “obras arquitectónicas” que tenham o poder de “pôr de pé um mundo” e de dar “unidade” a todos os acontecimentos. «Ser obra, escreve Heidegger, é: pôr de pé um mundo (*Werksein heißt: eine Welt aufstellen*)»². O nosso tempo seria, justamente, marcado, como ele diz, por um «irreversível desapossar e ruir do mundo (*Weltentzug und Weltzerfall*)»³. Daí que se tenda a esperar dos acontecimentos o maior poder possível de “iluminação”, *d'éclairage*.

As sociedades das grandes “civilizações”, segunda grande forma de sociedade na classificação de Luhmann, não abandonam completamente os segmentos, mas organizam-se sobretudo em função de *estratos*; são por isso chamadas “estratificadas”. As suas unidades são estratos dispostos verticalmente, como as castas ou os “estados” (nobreza, clero e “terceiro estado”), formando hierarquia. A diferenciação deixou de ser horizontal para passar a ser vertical, mas continua a ser espacial. Ao mesmo tempo,

¹ Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerks (1935/36)”, in *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 27.

² *Ibidem*, p. 26.

³ *Ibidem*, p. 29.

nas grandes culturas ocidentais, o monoteísmo traz consigo um importante elemento de orientação temporal: o *acontecimento* pelo qual o Ente colocado no topo da hierarquia, no ponto mais alto da vertical, o Altíssimo, faz a união de todos os estratos. Isto independentemente de esse acontecimento ser pensado no futuro (messianismo judaico) ou no passado (cristianismo). O politeísmo é uma religião de *lugares* sagrados, da multiplicidade de hierofanias espaciais; as quais, obviamente, também têm lugar no tempo, mas não o estruturam de maneira fundamental. Já o monoteísmo é uma religião centrada em torno não apenas de um só ente, mas de um acontecimento único, *do* acontecimento. Daí a sua universalidade: mesmo se o acontecimento ocorreu num lugar – Jesus Cristo nasceu em Belém – ele é ubiqüitário, diz respeito a todos os lugares, a todos os povos, a todos os homens. A magnitude desse acontecimento é tal que o espaço “iluminado” e estruturado pela “obra-templo” de Heidegger deixa de o poder conter e de lhe dar “unidade”. É agora, ao contrário, *o* acontecimento que dá unidade ao mundo.

O terceiro tipo de sociedades, na classificação de Luhmann, é aquele que começa a tomar forma na modernidade ocidental e no qual, para ele que não leva a sério a ideia da “pós-modernidade”, ainda hoje vivemos. Os mecanismos de diferenciação destas sociedades deixaram de se referir a unidades espaciais, “segmentos” horizontais ou “estratos” verticais, para se concentrarem em “sistemas funcionais”. Os elementos destes sistemas são “acontecimentos”. Estamos, portanto, em pleno na dimensão do tempo. A conclusão tirada por Heidegger em relação ao “mundo”, ou seja que ele “ruiu”, poderia ser de certa forma alargada às sociedades do segundo tipo, estruturadas em torno de *um* acontecimento. Tal como o “mundo”, também este “acontecimento” se retirou. Daí

a multiplicação dos acontecimentos e a importância ganha pelos mega-acontecimentos descritos, transmitidos e comentados pelos meios de comunicação de massa. Apesar do seu carácter geralmente negativo – ou talvez até *devido* a esse carácter – existe a expectativa difusa de que, na falta de um “mundo” e de “*um* acontecimento”, esses acontecimentos tenham um poder iluminante e orientador.

2. A estrutura temporal do acontecimento. Micro-acontecimentos e sentido

Louis Quéré tem toda a razão em escrever que “o acontecimento é um fenómeno de ordem hermenêutica”, ou seja, da ordem do sentido. Isto significa, em primeiro lugar, que o conceito de acontecimento tem de ser compreendido no âmbito da vida de seres para os quais há algo como “sentido”. Na linguagem de Luhmann: a lógica do acontecimento tem a ver com os “sistemas” que “operam” com sentido, que produzem sentido. Tais sistemas são, para ele, as “consciências” ou “sistemas psíquicos” e os “sistemas sociais”. Fica, assim, excluído o “acontecimento” no sentido em que os físicos, por exemplo, utilizam o termo. Mas a tese de Quéré vai mais longe. Ela parece-me afirmar que certos acontecimentos não são apenas providos de sentido, mas são particularmente significativos, não têm apenas significação, *Bedeutung*, mas “significatividade”, *Bedeutsamkeit* (como diz Blumenberg). “Fazem-nos compreender” coisas importantes, têm um “poder de revelação”, de “iluminação”. Eles são, pois, na ordem do acontecimento, e do tempo, o *analogon* do “templo grego” na interpretação de Heidegger acima exposta.

Mas talvez seja, aqui, oportuno dar um passo suplementar. Se é verdade que os acontecimentos são de ordem

hermenêutica, a recíproca também é verdadeira, ou seja também se poderá dizer que *o sentido, ou as significações, são da ordem do acontecimento*. Isto não é evidente: a lógica (pelo menos a ocidental) leva-nos a pensar as significações, as suas formas e relações, abstracção feita do tempo e da génese dessas significações. Isto significa fazer abstracção desses micro-acontecimentos que são os actos pelos quais a consciência produz sentido, actos a que podemos dar, com Luhmann, o nome corrente de “pensamentos”.

O interesse desta temporalização do sentido consiste em nos ajudar a compreender melhor a estrutura ontológica, temporal e formal do acontecimento. Isto porque a ordem dos “pensamentos” já é uma ordem dos acontecimentos; a lógica do pensamento permitirá, assim, clarificar a lógica e a dinâmica dos acontecimentos.

Para pensar a sociedade como um conjunto de acontecimentos que formam sistema, Luhmann socorreu-se de um modelo já existente: o modelo husserliano de uma consciência concebida como “fluxo” temporal de “actos intencionais”, produtores de sentido, ou seja, como uma série de micro-acontecimentos semânticos que se geram uns aos outros. Sendo a consciência um “sistema” cujos elementos são “pensamentos” (no sentido de Luhmann) ou “actos intencionais” (na terminologia de Husserl), e, portanto, acontecimentos, esse sistema é dito “autopoietico” no sentido em que os elementos se geram uns aos outros; o sistema produz os seus próprios elementos.

«Há sistemas autopoieticos que são compostos exclusivamente por *acontecimentos*, ou seja, por elementos que com o seu aparecimento desaparecem logo a seguir. Isto acontece sobretudo no caso da consciência. Os elementos da consciência são adquiridos por modificação de

elementos da consciência. A consciência existe como auto-transformação. O tempo tem sobre tais sistemas um efeito que não se restringe apenas ao plano das estruturas, no sentido em que as estruturas devem ser mantidas flexíveis e mutáveis, a fim de que o sistema, em caso de necessidade, se possa adaptar a novas condições do meio ambiente. Deve-se antes pensar que o tempo já está instalado no sistema em funcionamento, anteriormente a toda e qualquer adaptação, na forma da dissolução permanente dos elementos [i.e. dos acontecimentos]. O sistema é, por isso, obrigado a tornar-se a si próprio irreversível através da constante formação de novos elementos, ou seja, a acumular uma história e, desta forma, a submeter-se, por assim dizer, por necessidade própria, à irreversibilidade do tempo do mundo (*Weltzeit*)”⁴.

Nesta passagem, Luhmann expõe de uma maneira muito clara, a propósito desse tipo especial de sistemas que são as “consciências”, os traços distintivos ontológicos e temporais do acontecimento, compreendido na perspectiva da *Systemtheorie*. O primeiro é a sua *curta duração*. Na medida em que a identidade do acontecimento é primordialmente temporal, é necessário que o acontecimento seja rápido e “desapareça” para bem marcar o seu lugar no tempo. Ao contrário do que se passa com as “estruturas”, nas teorias estruturalistas, onde a diferença se obtém por redução ao plano da “sincronia”, ou seja, suspendendo o tempo, a “diacronia”, a diferença sistêmica é puramente temporal⁵. Também neste aspecto, na sua *curta duração*, o acontecimento se distingue do *facto*, na medida

⁴ Niklas Luhmann, “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, in *Soziale Welt*, 36, 1985, p. 403.

⁵ Nisto se manifesta a diferença entre a inspiração *kantiana* do estruturalismo e a inspiração *husserliana* da *Systemtheorie*.

em que este pode ser de longa duração ou duração indeterminada. Assim, mesmo se há acontecimentos que se tornam factos (o assassinato de César por Brutus, por exemplo), há factos que não são propriamente acontecimentos: a taxa de natalidade das mulheres portuguesas num dado ano, por exemplo, é um facto; não é um acontecimento.

A segunda característica do acontecimento é uma *diferenciação*, por assim dizer, dinâmica. O acontecimento constitui-se como identidade na multiplicidade de uma série temporal, por mutação ou transformação, ou seja, diferenciando-se do que o precede e, “desaparecendo”, dando lugar a outras ocorrências, ou seja, aos acontecimentos seguintes. Para ser, o acontecimento tem de deixar de ser. Todavia, este “desaparecimento” não é uma simples queda no nada, uma pura passagem do ser ao não ser; para se constituir como unidade de uma multiplicidade temporal o acontecimento tem de deixar traços, tem de ecoar, repercutir-se no futuro, ou seja, tem de ser “retido” nos momentos seguintes (fenómeno da “retenção” descrito por Husserl) e, caso seja um acontecimento de uma certa importância, ficar “registado” para memória futura.

São estas duas características do acontecimento, a *auto-diferenciação* temporal e a *retenção* (e memória) que fazem com que, num sentido estrito, os acontecimentos só se possam constituir no âmbito de um “sistema” auto-referencial como a consciência ou os “sistemas sociais”. Esta condição de possibilidade fornece um novo critério para distinguir o acontecimento do *facto*, nos casos em que um conteúdo de experiência pode ser visto de ambas as maneiras – o assassinato de César por Brutus, por exemplo. O facto é o conteúdo do acontecimento cristalizado, embalsamado ou mumificado, ou seja, desinserido

do “sistema”, da experiência onde se constitui o acontecimento. Para os contemporâneos – e, quanto muito, talvez, para as gerações imediatamente seguintes – o assassinato de César por Brutus foi um acontecimento; para mim, que dele tomei conhecimento “intelectualmente”, através de livros de história, é um facto.

Igualmente importante para compreender o funcionamento de tais sistemas é que os “elementos” que os constituem, os acontecimentos, são primordialmente acontecimentos *semânticos*. Os micro-acontecimentos de um sistema são produções de sentido do sistema. Esta *semantização dos acontecimentos*, que também é, vista do lado oposto e complementar, uma *temporalização do sentido*, explica um fenómeno de proliferação e “excesso”⁶ que caracteriza a formação de sentido na experiência humana, tal como ela é vista por Luhmann (na sequência de Husserl). Face a esta proliferação do sentido decorrente da estrutura temporal e “aberta” – no sentido em que cada “vivência” gera, semanticamente, múltiplas *possibilidades* de novos sentidos e novas vivências – da experiência humana, tornam-se necessários mecanismos de rarefacção semântica, de restrição de possibilidades ou, numa palavra, de *orientação*.

É justamente esta necessidade de orientação que torna recomendável uma hierarquização dos acontecimentos. Isto, sobretudo, numa época na qual, como foi dito acima, a orientação espacial, terrestre, através da marcação de lugares sagrados, como no exemplo do “templo grego”,

⁶ Que Luhmann explica, na sequência de Husserl, pelo «*excedente* de remissões para novas possibilidades de ter vivências e de agir (*Überschuss von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten von Erleben und Handeln*)» que caracteriza a experiência humana. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, 93.

analisado por Heidegger, desde há muito que está em crise. Face ao *Entzug*, à “retirada” do mundo, de que fala Heidegger, é natural que a orientação tome como referência os acontecimentos, elementos endógenos aos “sistemas”, que não necessitam da exterioridade e da espacialidade de um “mundo”. Implica isto, portanto, uma distinção entre pequenos e grandes acontecimentos, entre micro-acontecimentos e macro-acontecimentos. Além disso, *na falta de “templos”, teremos talvez de ir à procura de mega-acontecimentos*, ou talvez mesmo *do* mega-acontecimento, que possam servir de pontos de referência absolutos no tempo.

3. Macro-acontecimentos e sistema dos media de massa

Podemos chamar *micro-acontecimentos* aos acontecimentos puramente auto-referenciais dos sistemas. São acontecimentos que fazem parte de uma série e são relativamente previsíveis no âmbito dos respectivos sistemas. Uma compra (que é ao mesmo tempo uma venda) no sistema económico, o lançamento de um romance, no sistema da arte, o passo de um raciocínio reflexivo sobre uma decisão a tomar numa situação prática, no âmbito do “sistema consciência”, são exemplos de micro-acontecimentos. Digo que estes acontecimentos são *relativamente* previsíveis, na medida em que, mesmo se o principal objectivo dos sistemas é a redução de contingência, eles são suficientemente flexíveis para suportar no seu interior uma boa dose de contingência. Assim, consideramos que as nossas reflexões são “livres”, que somos “livres” de vender ou comprar uma coisa ou um serviço, e que é graças à sua “liberdade de criação” que o escritor poderá escrever um romance “original”. O “sistema”, como Luhmann o entende, não é um papão determinista, um monstro laplaceano.

Chamaríamos *macro-acontecimentos* aos acontecimentos que ocorrem na *Umwelt* (no *milieu*, no meio ambiente) dos sistemas, mas que produzem “reações” importantes nos sistemas, na medida em que estes, como diria Louis Quéré, apresentam uma certa *passibilité*, o contrário da indiferença, relativamente àqueles. Estas reações não devem, obviamente, ser concebidas como uma simples relação transitiva de causa a efeito. A maneira de o sistema “reagir” ao macro-acontecimento não consiste em reações de reflexo, “físicas”, mas numa intensa actividade semântica *auto-referencial*. O sistema integra o macro-acontecimento através de uma miríade de micro-acontecimentos posteriores que lhe fazem eco, o reflectem a partir do futuro, o envolvem *a posteriori* numa teia de sentidos e significações. Os micro-acontecimentos que se sucedem a um macro-acontecimento são produções de sentido com que o sistema tenta envolver este de maneira a limar-lhe as arestas, a atenuar o seu carácter surpreendente, a “normalizá-lo”. Tem aqui lugar aquilo a que chamaríamos um *efeito de pérola*: face à perturbação causada por um intruso vindo do meio ambiente (que pode ser um parasita ou uma simples poeira), o bivalve não reage através de um gesto físico de afastamento ou fuga, mas pela produção de nácar que envolve esse intruso, retirando-lhe a agressividade e fazendo cessar a irritação. Imitando esta tática defensiva, o sistema produz um sentido próprio, amenizante, que neutraliza a brutalidade semântica do macro-acontecimento. O carácter “revelador” (como diz Quéré citando Hannah Arendt) do macro-acontecimento compreende-se, nesta perspectiva, pela necessidade de injectar sentido num acontecimento que começa por se apresentar por assim dizer em bruto – inexplicável e sem sentido – o que acontece através da intensa actividade semântica, interpretativa e investigadora pós-acontecimento, que se concretiza numa miríade de micro-acontecimentos.

Na sociedade moderna existe um sistema particularmente especializado na descrição e tratamento de macro-acontecimentos, enquanto acontecimentos, literalmente, “fora de série”: o sistema dos meios de comunicação de massa. Com efeito, aquilo a que se dedicam os meios de comunicação social é, fundamentalmente, a descrição das “descontinuidades” (do anormal, do patológico, do novo) da sociedade e do mundo, ou seja, de macro-acontecimentos por excelência.

Existem várias respostas à questão relativa às funções de um tal sistema. Uma primeira resposta, de inspiração iluminista, atribui aos media uma imprescindível função de informação, no sentido do acréscimo de conhecimento sobre a realidade, indispensável para a “resolução dos problemas” que se manifestam nas “descontinuidades”. Tal me parece ser a posição de Louis Quéré. A esta resposta opõem-se os que apresentam uma visão “crítica” do papel dos media, como a que se exprime na passagem de Walter Benjamin citada por Quéré, que coloca o acento nos efeitos de dispersão, fragmentação do mundo, e desorientação semântica que seriam provocados pelos media de massa. A originalidade de Luhmann está, justamente, em encontrar uma terceira via, para além destas teses opostas, já tradicionais⁷. Ele opõe-se frontalmente à visão iluminista: a função dos media «não [consiste] no acréscimo do conhecimento, na socialização ou na educação com vista à conformidade com normas». Todavia, ele não cai na visão oposta pessimista da escola de Frankfurt. Para ele, a “realidade” dos media, e, por-

⁷ A teoria luhmanniana dos media de massa foi por nós analisada de maneira mais desenvolvida e detalhada no estudo “O tempo dos media e a generalização do estético”, neste volume, pp. 227-300.

tanto, a sua função, «reside na constante produção e tratamento de *excitação* (*Irritation*)»⁸. Isto significa, como escreve numa sugestiva metáfora, que os media servem, positivamente, para “manter a sociedade acordada”, ao mesmo tempo que evitam a sua sobreexcitação, na medida em que os meios de comunicação de massa não se limitam a “excitar” ou “irritar” (no sentido fisiológico do termo), chamando a atenção para macro-acontecimentos excepcionais geralmente negativos, mas contribuem igualmente para “tratar” (no sentido médico do termo) a excitação ou irritação, ou seja, para atenuá-la através da normalização acima descrita do macro-acontecimento. “Manter a sociedade acordada” é uma função de importância vital numa sociedade do risco que tem de gerir acontecimentos e de ter, por conseguinte, por assim dizer, uma política da contingência.

Convém, para terminar, e de uma maneira simplesmente alusiva e programática, referir um tipo de acontecimentos a que os media dedicam, por razões óbvias, uma grande importância. Trata-se da categoria de acontecimentos a que poderíamos dar o nome de *mega*-acontecimentos. É o caso, nomeadamente, do 11 de Setembro de 2001. Dizer, neste caso, que esse acontecimento e o seu tratamento mediático serviram para “manter a sociedade acordada” seria um eufemismo. A dose de violência, real e simbólica, de um tal acontecimento é demasiado forte para se falar de uma simples “excitação” ou irritação, como se se tratasse de uma benigna comichão social que a sociedade tardo-moderna poderia curar com uma simples pomada calmante. Não considerando falsa a tese de Luhmann, penso que ela é insuficiente para elaborar uma

⁸ N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996, p. 174.

teoria do mega-acontecimento. Uma tal teoria poderia ter em conta, entre outras coisas, a interessante observação de Reinhart Koselleck, citada por Louis Quéré no seu texto, segundo a qual a negatividade do mega-acontecimento – como é o caso de uma grande derrota na perspectiva dos vencidos (o historiador alemão pensava, sem dúvida, na derrota da Alemanha na Segunda Guerra mundial) – tem o efeito hermenêutico de obrigar os que viveram o acontecimento desse modo a olhar as coisas e o mundo em profundidade e no longo prazo. Não é, pois, por acaso que os mega-acontecimentos mais recentes são negativos e nos são apresentados na perspectiva das vítimas (e aqueles que adoptam uma perspectiva contrária, ou “para além do bem e do mal”, como aconteceu com Karl-Heinz Stockhausen ou Jean Baudrillard na altura do 11 de Setembro, causam o maior escândalo). Na falta de um acontecimento “iluminante” único, definitivo e absolutamente orientador, como no regime das sociedades “estratificadas”, dominadas pelo monoteísmo, a tardo-modernidade explora todos os recursos hermenêuticos dos mega-acontecimentos. O grande problema é que o mega-acontecimento é sempre o seguinte, está sempre por vir, localizado num futuro que, como já pensava o velho Aristóteles, é, felizmente ou infelizmente, radicalmente contingente.

Bibliografia citada

AGOSTINHO, *Les confessions*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, Vol. 14, Paris, Études Augustiniennes, 1992.

ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, Nova Iorque, Penguin Books, 1977.

ARENDT, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munique, Piper, (1959) 1981².

BARBARAS, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

BAUDELAIRE, Charles, “Le peintre de la vie moderne”, in *Oeuvres complètes*, Vol. II, Paris, Éd. Gallimard, 1976.

BENJAMIN, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, *Primeira versão*, in *Gesammelte Schriften*, Vol. I, pp. 431-469, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

BENJAMIN, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, *Segunda versão*, in *Gesammelte Schriften*, Vol. I, pp. 471-508, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

BERKELEY, G., *An Essay towards a New Theory of Vision*, in *Works on Vision*, N. Iorque, 1963.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris, 1970.

BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris, 1970.

BLUMENBERG, Hans, “Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen”, in *Studium Generale*, n° 10, 1957; reproduzido em *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Estugarda, 1981.

BLUMENBERG, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

BLUMENBERG, Hans, *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, Estugarda, Reclam, 1981.

BÖHME, Gernot, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

BÖHME, Gernot, *Theorie des Bildes*, Munique, Wilhelm Fink Verlag, 1999.

BOHRER, Karl Heinz, *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

BOHRER, Karl Heinz, *Die Grenzen des Ästhetischen*, Munique, Carl Hanser Verlag, 1998

BOHRER, Karl Heinz, *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*, Munique, Carl Hanser Verlag, 1988.

BOLLNOW, Otto, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1956.

BOLZ, Norbert, “Wer hat Angst vorm Cyberspace? Eine kleine Apologie für gebildete Verächter”, in *Merkur*, Ano 47, n° 9-10, 1993.

BOLZ, Norbert, *Auszug aus der entzauberten Welt*, Munique, 1989.

BOULNOIS, Olivier, “Puissance Divine”, in *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 1998.

BOULNOIS, Olivier, *La puissance et son ombre*, Paris, 1994.

BRAGUE, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérion, 1993.

BREDEKAMP, Horst, "Politische Theorien des Cyberspace", in Ralf Konersmann (org.), *Kritik des Sehens*, Leipzig, 1997.

BRETON, Philippe, *L'utopie de la communication. Le mythe du "village planétaire"*, Paris, La Découverte, 1995.

CASSIRER, Ernest, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. II, *Das mytische Denken*, Darmstadt, 1964.

CLAESGES, Ulrich, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff", in U. Claesges e K. Held (org.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Haia, Martinus Nijhoff, 1972.

DESCARTES, René, *Dioptrique, Oeuvres philosophiques*, Vol. I, Paris, 1964.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, "Das digitale Evangelium", in *Der Spiegel*, n° 2, Janeiro 2000.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, "Lob des Analphabetentums", in *Mittelmaß und Wahn*, Frankfurt, 1988.

ESPOSITO, Elena, "Fiktion und Virtualität", in Sybille Krämer (org.), *Medien, Computer, Realität*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998.

ESPOSITO, Elena, "Macht als Persuasion oder Kritik der Macht", in Rudolf Maresch (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

FODOR, Jerry A., *The language of Thought*, Nova Iorque, 1975.

GEHLEN, Arnold, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, Rohwolt, 1957.

GEHLEN, Arnold, *Zeit-Bilder: Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Frankfurt, 1966.

GLASERSFELD, E. von, *Radikaler Konstruktivismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

GUGGENBERGER, Bernd, "Spiel als Utopie", in F. Rötzer (org.), *Schöne neue Welten*, Munique, Boer.

GÜNTHER, Gotthard, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Baden-Baden, 1963.

HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

HARTMANN, Nicolai, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, Vol. X, 1937, citado na edição dos *Kleinere Schriften*, Berlim, 1957.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Jenaer Systementwürfe I”, in *Gesammelte Werke*, Ausg. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Vol. VI, Hamburgo, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Jenaer Systementwürfe III”, in: *Gesammelte Werke*, Ausg. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Vol. VIII, Hamburgo, 1976.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Vorlesungen über die Ästhetik I”, in Eva Moldenhauer; Karl Markus Michel (ed.), *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Vorlesungen über die Philosophie der Religion I”, in *Werke in Zwanzig Bände*, vol. 16, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 13, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin, “Der Ursprung des Kunstwerks (1935/36)”, in IDEM, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950.

HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Vorlesung, Wintersemester 1929/30)*, *Gasamtausgabe*, II. Abteilung, Vol. 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1983.

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1978.

HEIDEGGER, Martin, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Sankt Gallen, Erker-Verlag, 1989.

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Vol. VI, 2ª edição, Haia, Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, *Husserliana*, Vol. III, Haia, 1950.

HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo, Felix Meiner, 1972.

HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana*, Vol. XV, Haia, 1973.

HUSSERL, Edmund, *Ding und Raum*, *Husserliana*, Vol. XVI, Haia, 1973.

HUSSERL, Edmund, “Brief an Hugo von Hofmannstahl v. 12.1.1907”, in *Briefwechsel*, vol. III, Dordrecht, Kluwer, 1994.

JAUB, Hans Robert, Über religiöse und ästhetische Erfahrung, in *Merkur*, 510/511, Setembro/Outubro de 1991, Estugarda, Klett-Cotta.

KAFKA, Franz, *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande*, Berlim, Schocken Verlag; cit. na reed. Frankfurt, Insel Verlag, 1986.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 1971.

KITTLER, Friedrich Kittler, *Grammophon. Film. Typewriter*, Berlim, Brinkmann und Bose, 1986.

KIERKEGAARD, Sören, *Der Begriff Angst*, Gutersloh, Gutersloher Verlagshaus, 1995.

KIERKEGAARD, Sören, *Enweder – Oder*, Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1975.

KOSLOWSKI, Peter, *Die Prüfungen der Neuzeit*, Viena, Passagen, 1989.

KRAWIETZ, Werner; WELKER, Michael (org.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

KUHLMANN, W. (org.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986.

LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, Marion von Schröder Verlag, 1949.

LECLAIR, Bertrand, *L'industrie de la consolation*, Paris, Verticales, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, de Georges Charbonnier, Paris, 1961.

LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris.

LUHMANN, Niklas, "Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 72, 1986, pp. 176-194.

LUHMANN, Niklas, "Die Autopoiesis des Bewußtseins", in *Soziale Welt*, 36, 1985, pp. 402-446.

LUHMANN, Niklas Luhmann, "Öffentlichkeit und Demokratie", in Rudolf Maresch (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

LUHMANN, Niklas, *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

LUHMANN, Niklas, *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970.

LUHMANN, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

LUHMANN, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.

LUHMANN, Niklas, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

LYOTARD, Jean-François, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.

MAGNA CARTA (texto colectivo de Esther Dyson, George Gilder, Alvin Toffler e outros),

1994, *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge of the Age*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 de Agosto de 1995. (Orig. in Internet, <http://www.townhall.com/pff/position.html>.)

MARQUARD, Odo, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Estugarda, Reclam, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours: 1949- 1952*, Grenoble, Cynara, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La nature. Notes du cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le primat de la perception*, Paris, Verdier, 1996.

MORAVEC, Hans, "Geist ohne Körper. Visionen von der reinen Intelligenz", in G. Kaiser, D. Matejovski (Org.), *Kultur und Technik in 21. Jahrhundert*, Frankfurt, 1993.

NOVALIS., *Blüthenstaub* (1797/98), in *Werke, Tagebücher und Briefe*, ed. Hans-Joachim Mühl e Richard Samuel, Vol. 2, Munique, Hanser, 1978.

NUSSBAUM, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

PASCAL, Blaise, *Pensées et opuscules*, Paris, Hachette, 1971.

PLOTINO, *Ennéades*, Vol. V, Paris, “Les Belles Lettres”, 1931.

POSTMAN, Neil, *Amusing Ourselves to Death*, Londres, Methuen, 1987.

RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (org.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992.

ROSNAY, Joel de, *Homo Symbioticus*, Berlin, 1997.

RÖTZER, Florian, “Aufmerksamkeit als Medium der Öffentlichkeit”, in Rudolf Maresch; Niels Werber (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

RUBERT DE VENTÓS, Xavier, *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1998

RUSKIN, John, *Art and Illusion*, Nova Iorque, 1960.

SASSEN, Saskia, “Cyber-Segmentierung. Elektronischer Raum und Macht”, in Stefan Münker (org.), *Mythos Internet*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998.

SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna, A. Francke, ¹⁰1983.

SCHMIDT, Siegfried J., “Cyber als Oikos? Oder: Ernste Spiele”, in Rötzer, F. (org.), *Schöne neue Welten*, Boer, Munique, 1995.

SCHMIDT, Siegfried J., “Technik, Medien, Politik. Die Erwartbarkeit des Unerwartbaren”, in Rudolf Maresch; Niels Werber (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

SCHMITT, Carl, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1985⁴.

SLOTEDIJK, Peter, *Sphären II. Globen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

STEINER, George, *Real Presences. Is there anything in what we say?*, Londres, Faber & Faber, 1989.

TAMINIAUX, Jacques (org.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht, 1988.

THOMAS, Günter, "Welt als relative Einheit oder als Letzthorizont? Zur Azentrität des Weltbegriffs", in Werner Krawietz, Micahel Welker (org.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970.

VATTIMO, Gianni, "Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung", in G. Vattimo e W. Welsch. (org.), *Medien-Welten, Wirklichkeiten*, Munique, Fink, 1998.

WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1988⁷.

WETZEL, Kraft, "The TV-Culture of Tomorrow. Vom Zuschauer zum User", in F. Rötzer (org.), *Schöne neue Welten*, Munique, Boer, 1995.

WALDENFELS, Bernhard, "Experimente mit der Wirklichkeit", in Sybille Krämer (org.), *Medien, Computer, Realität*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998.

WERBER, Niels, "Die Zukunft der Weltgesellschaft", in Rudolf Maresch; Niels Werber (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

WOLTON, Dominique, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997.

Origem dos textos

Os textos aqui reunidos foram publicados anteriormente em diversas revistas, actas de congressos ou como capítulos de livros colectivos. A presente versão apenas comporta ligeiras modificações, correcções ou melhoramentos estilísticos dos textos iniciais. Isto, com a excepção do primeiro ensaio, que é a *tradução* portuguesa, da autoria de Artur Morão, de um texto anteriormente publicado na sua versão original em alemão. As referências das primeiras publicações dos textos são as seguintes:

1. **A legibilidade do mundo e a assinatura do olhar. Notas sobre a fenomenologia da visão em Merleau-Ponty.** Inicialmente publicado sob o título: “Die Lesbarkeit der Welt und die Handschrift des Auges. Zu Merleau-Pontys Phänomenologie des Sehens”, em T. Borsche e J. Kreuzer (org.), *Blick und Bild im Spannungsfeld von Sehen, Metaphern und Verstehen*, Wilhelm Fink Verlag, Munique, 1997. Traduzido do alemão por Artur Morão.
2. **Religião, filosofia e experiência estética. De Hegel a Merleau-Ponty.** Publicado sob o título de: “Metamorfoses do Sagrado na Modernidade. Da filosofia

- à pintura (Hegel e Merleau-Ponty)”, em *Anais Universitários*, Nº 6, Covilhã, 1995.
3. **Sobre estéticas e atmosferas. Questões em torno das teorias estéticas de Karl-Heinz Bohrer e Gernot Böhme.** Originalmente publicado na *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº28, Lisboa, 2000.
 4. **A comunicação e a estranheza do mundo.** Anteriormente publicado in José Manuel Santos e João Carlos Correia (orgs.), *Teorias da Comunicação*, coleção “Estudos de Comunicação”, Covilhã, UBI, 2004.
 5. **O virtual e as virtudes.** Publicado em *Real vs. Virtual. Revista de Comunicação e Linguagens*, nº25-26, Lisboa, 1999.
 6. **Sobre reis, mensageiros e mensagens.** Anteriormente publicado in João C. Correia (org.), *Comunicação e poder*, coleção “Estudos de Comunicação”, Covilhã, UBI, 2002.
 7. **O tempo dos media e a generalização do estético.** Inicialmente publicado nas *Actas do 3º Congresso da SOPCOM (Sociedade Portuguesa de Ciências da Comunicação)*, UBI, Covilhã, 2005
 8. **O mundo da vida e a generalização da crise.** Originalmente publicado em *Homenagem a João Paisana, Phainomenon*, nº 5/6, Lisboa, 2003.
 9. **A complexidade do mundo segundo Niklas Luhmann.** Inicialmente publicado in José Manuel Santos (org.), *O pensamento de Niklas Luhmann*, Coleção TA PRAGMATA, Covilhã, 2005.
 10. **Da perca do mundo à sociedade dos (mega)acontecimentos.** Publicado na revista *Trajectos*, nº 6, *O acontecimento*, ISCTE, Lisboa, 2005.

