

Destino, comunidade e interacção

Luís Carmelo*

Universidade Autónoma de Lisboa

Índice

1 O profético	1
1.1 Auto-cumprimento profético . . .	2
2 O político	3
2.1 O jogo político	7
3 O mediático	8
3.1 A interacção	10

Partindo da reflexão mais alargada, presente no meu ensaio *Órbitas da Modernidade* (1999), sintetizemos uma noção operacional de destino, enquanto horizonte que forja um certo sentido de fim, tendo em conta a própria finitude humana, de tal modo que a visão de futuro que se impõe no centro desse ‘forjar’, acaba por instituir uma ordem para o passado e uma definição para o presente.

Neste contexto passamos, de seguida, a analisar o modo como o destino é e foi controlado e construído, ao longo do eixo - profético/ político/ mediático, enquanto instâncias produtoras de significado, respectivamente, no mundo pré-moderno, moderno e actual. A complementar, verificaremos como é que este controlo e construção do destino é performado e activado, ao longo de um eixo homólogo ao anterior, composto pe-

las entidades “auto-cumprimento profético”/ jogo político/ interacção.

1 O profético

No estádio pré-moderno, aquilo que correspondia ao que hoje apelidamos de político centrava-se na actividade de um número reduzido de homens que, instituídos por sinais de uma transcendência fundadora, levavam a cabo a consecução repetitiva dessa tradição, gerindo o destino do seu *ser-em-comum* através de uma crónica mediação profética. Isto significa que, para além das grandes revelações que, sob a forma de livro, instituíram grandes códigos escatológicos totalizantes, também, ao nível do quotidiano, a actividade interpretativa desse mesmo desígnio superior sempre se assumiu como uma prática de controlo do destino.

As continuidades que definem a lenta metamorfose do profético, através do tempo, são, contudo, muito distintas. Tentando descrevê-las, diríamos que no período dos textos proféticos judaicos iniciais, o profeta é um autêntico mediador da voz divina e manifesta-se através do intimismo da primeira pessoa¹. A escatologia está então li-

*(Outubro de 2001)

¹ No *Deuterónimo*, por exemplo, o papel que Moisés desempenha não é ainda o de um profeta. Este transmite a palavra directamente de Deus ao seu

gada a uma primeira fase do fim dos tempos, ou seja, à história presente e imediatamente futura. Apesar desta carência de totalidade, depois do Exílio, constatar-se-á um grande incremento da concepção messiânica (que desponta, no início do profético, em David²), bem como da crença na salvação ulterior global, sob a forma da nova *Jerusalém imaginária* (o que quer dizer que o destino, como um todo, começa então a controlar-se). A fase apocalíptica, por seu lado, reintroduzirá algo que já surge em textos dos últimos profetas, isto é, um elemento angélico que virá terminar com a mediação directa no diálogo com Deus. Além disso, a carga simbólico-retórica passa a afectar a mensagem divina e a torná-la-á cada vez mais espessa e ambígua

povo; Deus apresenta-se então num discurso da *primeira pessoa*. No caso do *Deuterónimo*, pelo contrário, e como os Levitas continuarão a fazer, Moisés recorre antes à primeira pessoa para se referir a si próprio, enquanto evoca Deus na terceira pessoa verbal (caso de 9,10): "Le seigneur m'a donné les deux tables de pierre, écrites du doigt de Dieu, où étaient reproduites toutes les paroles que le Seigneur avait prononcées pour vous sur la montagne" in *TOB, Traduction Oecuménique de la Bible, Ancien Testament - I, A. Testament-II*, 1987, Les Éditions du Cerf-S.B.F., Paris/ (Carmelo, L., *La représentation du réel dans des textes prophétiques de la littérature aljamiado-morisque*, 1995:39, Universiteit Utrecht, Utrecht).

² O período profético inicial é sobretudo o longo momento em que se consagra a realidade da terra prometida; aquilo que no *Pentateuco* era promessa é agora um facto; estaremos provavelmente na época da fidelidade de que nos fala Josué. Neste período, também a interacção entre Realeza e a actividade profética, naturalmente, se impõe: em Samuel (profeta que, por inspiração divina, nomeia Saúl, O Desejado, como rei) inicia-se um debate em torno do rei-modelo e seu significado. Ao centro, o rei David (e o seu templo) enraizar-se-á como arquétipo do "serviteur" (1R 3,6), ou seja, como o paradigma da própria raiz futura do messianismo.

(sinal de que o destino começa a escapar à representação estável que até aí perduraria).

Com a emergência das revelações cristã e islâmica, a escatologia entra na história. Tudo se passa como se a humanidade levasse agora a cabo uma aprendizagem dos fins últimos e, deste modo, o *aqui-agora* pudesse transcender a velha dicotomia presente-futuro. A partir dos novos *grandes* códigos instituídos (através de textos canónicos e de um corpo institucional de regras e tradições), a actualização popular - e palaciana - passará a refundar a prática profética, criando novos actantes salvadores e teorias da história, geralmente associados aos milenarismos e a outras *fórmulas* da última *espera*.

1.1 Auto-cumprimento profético

A lei geral da hermenêutica profética, enunciada por M. Herzfeld sob a forma de "self-fulfilling prophecy" (1982:172-3³) é, segundo o autor, crucial para o estudo das "semiotics of culture" (ibid.:170). Confirmando a máxima de Herzfeld, K. Setton adiantou: "prophecies are almost immortal; once born, they refuse to die. When time and circumstance render them obsolete, they come to life again like phoenix, with new plumage" (1992:55⁴). O jogo do *auto-cumprimento* foi, portanto, o grande método de activação da prática profética no controlo e construção do destino, durante quase três milénios.

³ *Divining the past in Semiotica* n.º 38 1/2, 1982, Walter de Gruyter & Co., Berlin, Hawthorne.

⁴ *Western hostility to Islam and prophecies of turkish doom*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1992.

2 O político

Não há uma fronteira fixa entre o profético e o político. Ambas as esferas já muitas vezes se sobrepuseram de modo híbrido, no planeta, na tarefa de construção e controlo de destinos. De qualquer modo, o que determina o político é o reatar de uma concepção grega antiga - o agir livre de todos no seio da comunidade - em articulação com um destino, tal como o definimos⁵, cujo futuro resulte, não de uma teo-semiose, mas sim de uma qualquer racionalidade.

A *polis* aristotélica (e da *República* de Platão) definia-se, com efeito, enquanto complexo de cidadãos que, em liberdade e igualdade, eram dotados de discurso (neste inventário não cabiam, portanto, os bárbaros). Por outras palavras, era o próprio agir livre e a capacidade discursiva de todos os membros da comunidade que determinava a essência da polis; do *viver-em-comum*. Esta tradição viria a reatar-se tanto mais, no Ocidente, quanto a natureza do profético foi perdendo importância matricial na reflexão sobre o político. Em Hobbes, o *Leviatã* é ainda ubiquamente dominado pela esfera profética⁶, do mesmo modo que, em *O Príncipe* de Maquiavel, a questão nem se chega a colocar, apesar da (parcial) autonomia humana ser aí, por

⁵ No início deste ponto, definimos destino como um horizonte que forja um certo sentido de fim, tendo em conta a própria finitude humana, de tal modo que a visão de futuro que se impõe no centro desse 'forjar', acaba por instituir uma ordem para o passado e uma definição para o presente.

⁶ Tal verifica-se em *Leviatã* (1651/ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa,1999), na I parte, capítulo XII, 'Da religião' e sobretudo em toda a III e IV partes (cerca de metade da obra), principalmente no que respeita ao dilema verdadeira/ falsa profecia (1999:292-3,329 e 441) ou à visão de futuro baseada na profecia (ibid.:336 e 500).

um instante, aflorada⁷. Já em ... *do Governo civil* de John Locke, apesar da obsessão pela propriedade⁸, é muito mais patente uma tendência pragmático-racionalizante (que chegará mesmo a influenciar a Constituição norte-americana⁹):

No *Ensaio...* de Locke, a razão é equiparada à necessidade de suprir a lei natural

⁷ No início do capítulo XXV de *O Príncipe* de Maquiavel (Guimarães Editores, Lisboa,1997:117), pode ler-se: "Não me é desconhecido que muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas do mundo sejam governadas pela fortuna e por Deus, que os homens com a sua prudência não possam emendá-lo, e que assim não haja por isso remédio algum; e, por isto, poderia um príncipe julgar que não deveria afadigar-se muito, antes deveria consentir-se o governo à sorte"(...)”Todavia, porque o nosso livre arbítrio não desapareceu, julgo poder ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade das nossas acções, mas que também nos deixe governar a outra metade, ou quase.”

⁸ No *Ensaio sobre a verdadeira origem extensão e fim do governo civil* (1689/90), porventura dada a situação pós-revolucionária inglesa, todo o capítulo V em exclusivo se dedica ao tema, para além da corrente isotopia transversal a toda a obra como, por exemplo, se verifica no Capítulo IX/&124: "...o grande e principal fim dos homens se unirem em sociedade, e de se constituírem debaixo de um governo, é a conservação da sua propriedade; para cujo fim se exigem muitas coisas que faltam no estado natural” (Edições 70, Lisboa,1999:105).

⁹ “Constituição americana de 1787 foi a prova que a doutrina de Locke não se esgotava nas especificidades do sistema muito particular do *king-in-Parliament* da Grã-Bretanha, mas poderia sugerir novas e republicanas fórmulas de governação. Para a posteridade, ficou o conceito central e de , qualquer que seja a forma de governo, o poder legislativo e o executivo não devem ser controlados simultaneamente pelos mesmos indivíduos. Todo o contrato social deve estipular as garantias e os equilíbrios (checks and balances) indispensáveis à sociedade civil ou política” (M.Castro Henriques/M.Araújo Costa, 'Apresentação' in *Ensaio sobre a verdadeira origem extensão e fim do governo civil* (1689/90-999:14).

que, não existindo enquanto lei escrita, só pode existir na “cabeça dos homens”. Deste modo, o autor mobiliza a comunidade em torno da sua própria conservação, factor que elege como base de uma volição colectiva necessária. Apesar de, noutros textos, Locke se referir à religião como uma área específica, designando-a mesmo como “tendência íntima da alma”¹⁰, o certo é que o fundamento da passagem citada do *Ensaio...* é a própria obra divina, de que o ser humano é objecto. Tal não obsta ao compromisso sugerido, por um lado, entre autonomia da comunidade, identificada com o agir em direcção ao futuro, sob a forma de uma legalidade que aponta para a auto-conservação e, por outro, lado, a inevitável e persistente imanência divina.

Para Hobbes¹¹, no *Leviatã*, para além da consideração sobre a natureza dos estados¹² é, contudo, vital a reversibilidade entre lei natural e civil (XXVI/219), embora, na relação entre ambas, mais harmoniosa do que problemática, a providência divina se constitua como o ditame inalienável de controlo do

¹⁰ Cit. in Baumer, F., 1990-I:130 (*O pensamento moderno europeu*, Vols.I e II,Edições 70, Lisboa).

¹¹ Já em Maquiavel, tal princípio era manifesto: “Devemos, então, saber que há dois géneros de combate: um que se serve das leis, outro que se seve da força: o primeiro é próprio do homem, o segundo dos irracionais: mas porque o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo. A um príncipe é necessário, portanto, saber severas usar ou o animal ou o homem que estão dentro dele. Foi este princípio dissimuladamente ensinado aos príncipes pelos escritores antigos” *O Príncipe* de Maquiavel (Guimarães editores, Lisboa, 1997:84).

¹² Por aquisição se resulta da força natural, e por instituição se os seus membros, aceitam submeter-se “a um homem, ou a uma assembleia de homens” (Cap.XVII e XX; 1999:146/7-167;*Leviatã* 1999,I.N.C.M.,Lisboa)

futuro. Neste autêntico *corpo* que é o *Leviatã* tudo parece, de facto, trabalhar de forma mecânica. O controlo do destino é, portanto, supra-humano, auto-suficiente e *autoregula-se* teo-semioticamente, através de mecanismos sobretudo proféticos¹³. A prefiguração moderna desta *máquina-metropolis* tem, ainda que não seja no *fundamento* científico, alguma semelhança com Vico; digamos que a ciência de Hobbes é a geometria e a matemática, de onde extraiu a ideia da sua prótese social, enquanto a nova ciência de Vico, a história, procede antes de uma prefiguração do que viriam a ser as ciências sociais. No seu *De nostri studiorum ratione* (1708-9¹⁴), uma espécie de introdução à sua obra principal, *Scienza Nuova* (P.Verene,1984:XVII), Vico refere-se aos juizes do seguinte modo: “Let them avail themselves of their oratorical powers against the lawyers of the defense so as to give precedence always to public interest over private claims” (1994:69). Esta curiosa noção de ‘interesse comum’ deve ser inserida dentro da concepção mais vasta do autor, segundo a qual o auto-conhecimento do homem se baseia na análise do processo histórico. Com efeito, Vico recorre, na *Scienza Nuova*¹⁵, a uma espécie de conciliação

¹³ Por isso, para Hobbes, a liberdade “significa, em sentido próprio, a ausência de oposição”(...)“e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (Ibid.:XXI,1999:175). Neste quadro de restrição, o soberano só se encontra sujeito às leis da natureza; nada o pode substituir ou enfrentar.

¹⁴ Trabalhamos com a tradução de D.Verene, *On the Study Methods of Our Time* (1708-9), Cornell Un.Press, Ithaca/London,1994.

¹⁵ Trabalhamos com a edição de T.Bergin/M.Fisch, *Scienza Nuova* (1725), Cornell Un.Press, Ithaca/London,1968.

entre a providência e as ‘provas’ da (sua) nova ciência¹⁶.

Neste quadro de uma racionalidade que vai tentando gerir, a pouco e pouco, o agir (livre) de todos em comunidade, Rousseau, em *O contrato Social* (1762) prescreve com clareza uma dissociação entre o estado¹⁷, por um lado, e a religião encarada já como uma actividade *específica*, no seio sociedade¹⁸. Além deste facto clarificador do político, enquanto agir de todos em articulação com o destino, tendo em conta uma mediação racional¹⁹, é inevitável mencionar uma outra ideia desenvolvida por Rousseau, a de “vontade geral” que acabará também por surgir inscrita na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (art. VI), em Agosto de 1789. Esta ‘vontade geral’, determinada pelo desejos de todos, constitui, ao mesmo tempo,

a prescrição de uma agência subjectiva, ou de um macro-sujeito permanentemente livre (art. I), assente na nação (artigo III) e imune, nesse ser livre de nascença, devir e comunicação (art. XI), a quaisquer imanências divinas.

A transição do profético ao político torna-se assim efectiva, embora gradual, na tradição dos ‘contratos sociais’ que unem Locke e Rousseau, passando pelo ciclo revolucionário francês e acedendo aos idealismos (utópicos e metafísicos) do século XIX. Neste horizonte de controlo do destino, levado a cabo por diversas racionalidades ainda em gestação, convirá também referir a representação continuista do futuro que virá a ser traduzida - de modo corrente, em meados de oitocentos - através do lexema “progresso”²⁰. A ideia é já lentamente modali-

¹⁶ “...Once these institutions have been established by divine providence, the course of the institution of the nations had to be, must now be and will have to be such as our Science demonstrates, even if infinite worlds were born from time to time through eternity, which is certainly not the case” G.Vivo, *Scienza Nuova*, 1725 (1968-III:348).

¹⁷ “(...) enquanto pessoa moral cuja vida consiste na união dos seus membros” (Livro II/ cap.IV/ C.S.,Bertrand, Lisboa,1989:37).

¹⁸ “Agora, que já não há, nem pode haver, religião nacional exclusiva, devem tolerar-se todas as que toleram as outras, enquanto os seus dogmas não tiverem nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas alguém que ousa dizer: ‘Fora da Igreja não há salvação’, deve ser expulso do Estado; a não ser que o Estado seja a Igreja e que o príncipe seja o pontífice. Tal dogma só é bom num governo teocrático, em qualquer outro é pernicioso.” (Livro IVCap.VIII/1989:137)

¹⁹ O que determina o político, tal como o caracterizámos, é basicamente o reatar de uma concepção grega antiga - o agir livre de todos no seio da comunidade - em articulação com um destino - definido no início deste ponto -, cujo futuro resulte, não de uma teosemiose, mas sim de uma qualquer racionalidade.

²⁰ Como se referiu em *Anjos e Meteoros* (Carmelo, L., Editorial Notícias, Lisboa, 1999: 54), a noção de progresso e de ideologia são, na sua origem, temporalmente contíguos: “Para B. Baczko (*Utopia in Enc. Einaudi, I.N.-C.M.*,Lisboa 1985-2:302) o ‘termo ideologia’ apenas adquire o seu sentido actual por volta de 1850, como também a noção de “progresso” só é colectivamente apropriada, como tal, no terceiro quartel do século XIX (ibid., 1985-1:372). No entanto, a sua legitimação é muito anterior, já que, ao longo do mundo predominantemente utópico, e, também, ao longo do incremento da racionalidade, ela vai surgindo. Desde Maquiavel a John Locke e até Hegel, a visão da autoridade e do poder vai-se deslocando no sentido da inevitável inversão ideológica. K. Mannheim vai mesmo muito mais atrás, na captação de uma raiz para o modelo ideológico. Levado pela lógica da dissimulação acima descrita, ou seja, da falsa consciência derogatória, o autor cita o profeta Baal do Antigo Testamento e, no âmbito da cultura moderna, refere-se a Maquiavel (por ter iniciado o “processo de suspeita sistemática- opondo praça pública e palácio); a Bacon (a partir da sua teoria dos ídolos), a Hegel (já que, na Filosofia do espírito, se refere às distorções de linguagem para uso político) e aos já cita-

zada por Kant, tal como V. Soromenho Marques demonstrou em estudo específico sobre o tema, tendo concluído: “Padrão do sentido oculto do aparente caos das contradições, dilacerações e conflitos, o progresso é, simultaneamente, o que permite pensar as mediações de um processo e antecipar os resultados previsíveis do mesmo”(1998:523²¹). No entanto, essa tradição tem já, atrás de si, uma extensa genealogia que procede sobretudo da organização totalizante dos códigos escatológicos. Esta visão monocentrada, recitilínea e linear do tempo, como que povoada por estruturas imanentes que lhe atribuiriam um persistente sentido “taumatúrgico” (B.Wilson,1973:25²²), viria, pois, a ser recuperada, no advento da modernidade, no momento em que o grande código, gradativamente, deixava de ser escatológico para passar a ser, ou utópico (sobretudo quando, nos finais do século XVIII, o cenário deste tipo de narrativas ancorou no espaço-tempo ter-

dos *idéologues*. Concluindo, e pesem as relativizações possíveis, é um facto que, na segunda metade do século XIX - e talvez durante um pouco mais de um século -, a ideologia se converte num novo "grande código"(embora articulando-se intimamente, como veremos de seguida, com os outros "grandes códigos", até agora referidos e, a partir dos quais, aliás, é estruturalmente gerado)."

²¹ Soromenho Marques,V., *Razão e progresso na filosofia de Kant*, 1998,Colibri,Lisboa

²² Wilson, B., *Magic & The Millenium - a sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples*, Heinemann, London, 1973.

renos²³), ou ideológico, sobretudo a partir de meados do século XIX.

Uma tal visão ascendente, linear e continuísta, viria a confrontar-se, no século XX, com com uma nova arena de ocorrências geradora de adiamentos, neutralizações e mal-entendidos. O destino, ao fim e ao cabo, escapar-se-ia, quase sempre, ao controlo das grandes-narrativas neo-escatológicas da modernidade, já que as visões, mediações e antecipações de futuros perfectíveis nunca se viriam a harmonizar com uma ordenação do passado e, em primeiro lugar, do presente. Uma longa lista de exemplos falaria por si²⁴.

²³“Esta modalização do modelo da utopia desembocará, no século XIX, como refere B. Bacsko (*Utopia* in *Enc. Einaudi*, I.N.-C.M.,Lisboa 1985:365), numa "grande massa de textos utópicos"(...) "constituída por livros, ensaios, jornais, etc., que expõem sistemas de reformas sociais apoiados numa crítica mais ou menos radical da sociedade contemporânea, numa filosofia da história, numa reflexão religiosa ou ainda em análises económicas". Contudo, há nestas novas tendências utópicas, do início do século XIX, ingredientes inovadores (e que nos remetem para a continuidade de uma cultura da instantaneidade): "as utopias são agora avançadas como outras tantas soluções a aplicar *hic et nunc*, a fim de responder à crise que aflige a sociedade e, designadamente, às consequências nefastas da urbanização crescente e da industrialização"(ibid.: 366). Sobre o tema, ver também, L. Carmelo, *Anjos e Meteoros*, Editorial Notícias, 1999:54.

²⁴ “Encontramo-nos na primeira fase, na idade da incoerência ascendente que precede o acesso aos Destinos” (vivido cinco a seis mil anos entre os oitenta mil previstos, “este número é calculado, como todos os cálculos relativos ao movimento social”) – C. Fourier (*Teoria dos quatro movimentos e dos destinos gerais*, 1828; 1997:385); “Chegará, com certeza, uma altura em que todos os povos da Europa sentirão que é preciso resolver as questões do interesse geral antes de abordar os interesses nacionais” - Sain-Simon (*Sobre a reorganização da sociedade europeia*, 1814; ibid.:387); “E este ideal, que a humanidade viva exala,

2.1 O jogo político

Em *Fundamentalismo e modernidade*, S. Eisenstadt (1997²⁵) refere que o alvor da modernidade esteve “intimamente ligado” a uma interacção, quando não interpenetração, entre periferias e centros. No quadro desta nova mobilidade participativa, a autoridade deixa de constituir-se como legado temporal e passa a constituir-se como factor de inovação ou, até mesmo, de apelo manifestatário. A autora designa este espasmo do espaço público emergente por “ideologia da cidadania” e considera-o muito ligado “à expansão do acesso à representação através da luta e do protesto político” (...) “em todos os sectores da sociedade” (ibid.:36).

O jogo político sempre teve como objectivo o poder. A democracia, tantas vezes filha ingrata da modernidade, terá, na sua génese, criado uma espécie de modelo ideal de circulação dos poderes, mas raramente foi encarada como uma *real utopia*, a não ser após o colapso de *mobilização* dos grandes códigos ideológicos. Até aí, a modernidade

é exalado, invencivelmente, porque soou o momento de o velho mundo se renovar” - V. Considerant (*O Socialismo perante o velho mundo ou o vivo diante dos mortos*, 1848; ibid.:404-5); “Se, na sua luta contra a burguesia, o proletariado se vê forçado a unir-se numa classe”(...)”e como tal procede à abolição violenta das antigas relações de produção - o proletariado ao mesmo tempo que destrói esse sistema de produção, põe termo às condições que permitiam os antagonismos de classe; quando estas desaparecem, as classes, em geral, desaparecem igualmente e, consequentemente, desaparece a sua própria dominação enquanto classe” (*Manifesto do Partido Comunista*, 1848; ibid.:408); “A futura organização social deve nascer unicamente de baixo para cima, através da livre associação e federação dos trabalhadores” - M. Bakounine, 1872 (ibid.:409).

²⁵ Eisenstadt. S., *Fundamentalismo e modernidade*, 1997, Celta, Lisboa

conformou-se sobretudo com a natureza de clivagens binárias e foi levada a confrontar as comunidades à radicalidade desse tipo de escolhas²⁶. Nestas disputas, atravessadas por guerras mundiais e civis, o argumento fático-retórico foi sempre suplantado pela pragmática do ‘dizer’; ou seja, cada ‘dizer’ era sempre, e já, um ‘fazer’. Sobretudo nos grandes palcos em que as escolhas estavam em jogo, no epicentro das grandes revoluções do século XX, a palavra, ou melhor, o *logos* político *jogado* terá sempre sido o sucedâneo do silencioso auto-cumprimento profético.

O “sangue, suor e lágrimas” de Churchill; o “No pasarán’ da Passionaria; “A pátria ou morte” de Che - são expressões que carregam consigo um agir que é e foi de muitos, sob o insistente pano de fundo de dramáticas metamorfoses sociais. No fundo, estas perífrases constituem-se como metonímias do jogo político do século; nessa medida, elas correspondem, muito mais, a actos ilocutórios e perlocutórios, do que a simples locuções ou registos verbais de um acontecer. Este ‘dizer-fazer’ das rupturas modernas, verdadeiro pilar do jogo político prático, também encontrou eco na imagem (o foto-jornalismo e a fotografia de reportagem; as actualidades; os filmes, a televisão, sobretudo a partir dos finais dos anos cinquenta), em formas de enunciação basicamente logotécnicas (jornais, revistas, comunicados; retórica parlamentar e eleitoral) e em actividades, cuja promessa se traduzia na visibilidade, ‘agora e aqui’, de diagramas e símbolos, através dos quais o futuro, regularmente, visitava o pre-

²⁶ Escolhas onde se ponderavam as ideologias, os nacionalismos, as ligações entre o trabalho e as mais valias produtivas, o mito do igualitarismo *versus* liberdade e, por exemplo, a ilusão das neo-escatologias salvíficas *versus* tradição.

sente (a ‘Exposição do mundo português de 1940’; a pragmática literária em geral - Hemingway *versus* Celine; a concorrência espacial soviético-americana; ou a magia dos Jogos Olímpicos - por exemplo, de Berlim 1936, Moscovo 1980, ou Munique 1972).

Este complexo, buliçoso e monocentrado jogo da polis foi o grande modelo de activação do político. Até que algo de muito novo sucedeu.

3 O mediático

O mediático impõe-se numa época nova em que os grandes códigos totalizantes deixam de mobilizar as sociedades e, no momento em que, por outro lado, despontaram novos moldes tecnológicos de interacção e novos espaços (ciberespaciais e telecráticos), do mesmo modo que o acentrado passou a dominar as relações entre destinatários e emissão. Esta revolução silenciosa inicia-se nas últimas duas décadas do século XX. Talvez a característica fundamental da nova época se centre na ideia de que o futuro já não é mais um lugar de *salvação*, ou seja, o receptáculo de todas esperanças de controlo do destino (além ou aquém morte).

De facto, a instantaneidade, neste novo quadro, deixou de ser o *móvil* através do qual se reivindicaria um horizonte perfectível e tornou-se no elemento central de um *sistema de vida* que recolocou na arena do presente uma espécie de consecução cabal do agir humano, ou seja, do preenchimento do seu próprio ser. Por isso mesmo, a instantaneidade deixou de se submeter à clássica fractura entre o presente e um futuro inacessível e refluíu em direcção ao presente, arrastando consigo a imaginação exilada desse mesmo futuro. Este regresso ao presente da

instantaneidade - que dantes (durante as escatologias e neo-escatologias) se baseava na pura reivindicação de cumprimento *agora e aqui* de horizontes salvíficos situados no futuro - é também o regresso ao presente da ilusão do controlo do destino, *hoje e aqui*.

Talvez por isso mesmo se possa dizer que a ilusão é uma das características centrais da nova época, e não só já um atributo lateral do controlo do destino. Por outras palavras, - se nos quadros profético e político, através de teo-semioses ou de diversas racionalidades, se manietava um horizonte distante de modo a legitimar um presente, agora, na era mediática, o futuro já está sempre legitimado através da ilusão, ou do controlo quase absoluto, que se cumpre no presente. O mediático torna-se, pois, numa espécie de compulsão sobre o agir livre de todos que, ao transpor o cumprimento ilusório do destino sobre o presente, projecta, por sua vez, no futuro, uma segunda ilusão sob a forma de uma esperança sem conteúdo. Do mesmo modo que Sartre dizia que a consciência não tem conteúdo (1943:23²⁷), também esta esperança actual deixou, pelo menos aparentemente, de mergulhar em traves imaginárias que se propagassem em direcção ao futuro; ou seja, a esperança tornou-se numa forma expressiva que não dispõe, subitamente, de conteúdos adequados e que correspondessem à tradição anterior de quem *sempre esperou escatologicamente*.

Mas, se o futuro desceu ao presente e este, por sua vez, se transfigurou na ilimitada rede do mediático, através da *mise en abyme* de ilusões sucessivas, quais são as possibilida-

²⁷ Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant*, 1943, Gallimard, Paris.

des que ainda restam de efectiva construção ou controlo de um destino ?

Se o destino foi postulado como horizonte que forja um certo sentido de fim, tendo em conta a própria finitude humana, isso significa que, no seu cumprimento ilusório, em cada momento já-e-sempre-actual, esse mesmo sentido de fim é agora forjado e antecipado pelo presente (que se passa, também, a confundir com o horizonte). Por outro lado, o destino pressupunha também uma visão de futuro que, dominando a própria ideia de ‘forjar’, acabava por atribuir uma ordem ao passado e ao presente. Mas justamente porque o futuro se tornou em presente (ou se passou a identificar com este), ele não pode mais, por consequência, instituir o que já é. Sobre o passado que, tal como a esperança sem conteúdo, se torna agora numa memória sem graus, ou seja, sem a ordenação que as escatologias lhe haviam atribuído, devido às implicações da sua necessária linearidade. Tendo em conta estes factos, a resposta à questão será a seguinte: não pode agora, definitivamente, conceber-se um efectivo controlo do destino, tal como se postulava no tempo das escatologias e das neo-escatologias; apenas é possível, através do possível agir livre de todos, repor novos conteúdos para a esperança, por forma a sair, como hipótese, do campo actual dominado pelas *utopias defensivas*.

Com efeito, as formas de conteúdo que dominam, no tempo actual, os contornos da esperança (ou do futuro, como dizem certos autores) são, sem quaisquer pessimismos, no mínimo, enigmáticas. Sigamos, para o confirmar, alguns raciocínios. P. Breton, por exemplo, no final de *Utopia da comunicação*

(1994:140²⁸) refere-se a quatro diferentes representações que temos acerca “do que será o futuro”. As primeiras três (as ideologias de exclusão, as utopias verdes e as teorias do liberalismo - entre elas a de F.Fukuyama) ficam-se, segundo o autor, pelo presente e apenas a quarta parece iluminar o fosco e ténue caminho de um futuro pressentido: “A única imagem do futuro de que ainda dispomos é justamente a de uma sociedade de comunicação hipertecnológica”. De facto, se é verdade que os mecanismos das novas ‘áreas de quase imediação’ se parecem converter num fim em si mesmos, agora, segundo P.Breton, eles até acabam por surgir com que esboçando rasgos utópicos. No entanto, e como se depreende, por exemplo, da leitura das últimas páginas de *As consequências da modernidade* de A.Giddens (1998:120²⁹), a época actual “está cheia de altos riscos”, o que faz com que as utopias do presente - se é que existem - se tornem, de facto, *defensivas*; quer isto dizer que escolhem o próprio presente como inevitável arena de acção e não, portanto, a esperança.

Os quatro exemplos referidos por A. Giddens (ibid.:120) são, em jeito de círculo fechado, - o desastre ecológico, o conflito nuclear, o totalitarismo procedente da globalização (já que esta gera “eventos onde o risco e o acaso assumem uma nova natureza”; ibid.:125) e, finalmente, os potenciais colapsos dos mecanismos económicos. Com efeito, o realismo utópico de A.Giddens, cruzando o local e o global com a liberdade (“política da vida”) e a “política emancipatória”, assenta essencialmente na convicção

²⁸ Breton, P., *A utopia da comunicação*, 1994, Instituto Piaget, Lisboa

²⁹ Giddens, A., *Consequências da modernidade*, 1995, Celta, Lisboa.

de que “a história não está do nosso lado, não tem uma teleologia e não nos dá garantias”; por outras palavras, - a história parece ter refluído, de vez, para poder salvar a própria esfera do presente, ou, como adiantou, de modo mais convincente, J. Baudrillard, - a história parece ter-se tornado no “nosso referencial perdido”, isto é, no “nosso mito” (1981:59³⁰).

De facto, esta resistência, ou agir livre de todos, contra a inércia das *utopias defensivas* e, portanto, também, contra a ilusão de controlo do destino, conferido pelo mito, desejo e seduções da instantaneidade, apenas poderia ser levado a cabo pelo que C. Mouffe, em *O regresso do político*, designou por estabelecimento de “uma nova fronteira política” (1996:17-18³¹). Para o autor a “noção de uma cidadania democrática radical revela-se fundamental”, neste contexto, e implica a denúncia das ilusões de consenso e de unanimidade, dentro da tradição de C.Schmitt (para quem o político se baseia num princípio de hostilidade.).

3.1 A interacção

A interacção é o próprio acontecer nos (e dos) entrepostos, no seio dos quais múltiplos sinais do agir colectivo e individual se comunicam permanentemente. Entre os componentes das “áreas de quase imediação”³², as

³⁰ Baudrillard, J., *Simulacros e simulação*, 1981, Relógio D’Água, Lisboa

³¹ Mouffe, C., *O regresso ao político*, 1996, Grádiva, Lisboa

³² (1) a ficcionalidade da experiência corporizada pelos média; (2) a área de propagação ciberespacial; (3) o agir livre do sujeito impelido por um desejo instantanista; (4) a compulsão interactiva circundante face ao sujeito e, por fim, (5) a propriocepção, ou seja, os novos limites que advêm da expansão do sujeito

redes electrónicas constituem a maior parte destes entrepostos, enquanto simulação de um *rostro a rostro* contínuo dos *interactores*, embora outros artefactos de instantanismo electrónico também se submetam ao mesmo automatismo de mútuos controlos. Os média, na sua raiz performativa (aliás, ainda algo semelhante, no *gene*, ao ‘fazer-dizer’ do jogo-limite do palco político), são criadores de inovadoras formas de interactividade. Quer isto dizer que, ao criarem realidade e meta-ocorrência, os média conduzem os *interactores* globais a distintas práxis que têm, no entanto, como arena a ficcionalização do ‘espaço público’. Nesta medida, a interacção, enquanto lugar onde se testa um destino, de um lado imaginário e, do outro lado, sempre-já-dado³³, define-se como um acontecer que M. Perniola caracterizou de domínio da “operatividade” da linguagem sobre os seus níveis “verificativo” ou “judicativo”.

Este domínio da operatividade e/ou do insistente ‘fazer-fazer’ logotécnico, correspondendo ao que, no seu conjunto, M. Perniola designou por ‘estilo performativo’ está basicamente “ligado à informatização da so-

tecnológico (ver primeira parte de *Órbitas da Modernidade*).

³³ Em *Órbitas da Modernidade* (2.3.1.a), o destino pressupõe uma visão de futuro que, dominando a própria ideia de ‘forjar’, acabava por atribuir uma ordem ao passado e ao presente. Mas, dado o facto de o futuro se ter tornado em presente (ou se passou a identificar com este), ele não pode mais, por consequência, instituir o que já é. Como se referiu: “Sobra o passado que, tal como a esperança sem conteúdo, se torna agora numa memória sem graus, ou seja, sem a ordenação que as escatologias lhe haviam atribuído, devido às implicações da sua necessária linearidade. Tendo em conta estes factos, a resposta à questão será a seguinte: não pode, definitivamente, conceber-se um efectivo controlo do destino, tal como se postulava no tempo das escatologias e das neo-escatologias”.

cidade, ao encontro entre a electrónica e os instrumentos da comunicação, a produção, a conservação e a circulação dos *data*” (1991:60³⁴). O operativo é, pois, em suma, uma espécie de fluxo de constante ocupação das redes, onde domina, não a articulação de conteúdos, mas a “mera decoração” (ibid.:59), ou melhor, a própria cenografia instantanista da proliferação dos *data*. É nesta topografia crónica que os *interactores* actuais se estão a rever na prefiguração de uma idealidade, de um preenchimento que lhes dê sentido à vida; isto é, que seja capaz de reatar, de algum modo simulado, o que foi o ilusório *futuro perfectível* no tempo dominado por escatologias proféticas e por neoescatologias racionais.

Na actual “hiper-esfera interligada”, a expressão é de P. Sloterdijk (1996:61³⁵), todos os regimes políticos se estão a transformar no que C. Mouffe designou, em termos desconstrucionistas, por “decidido(s) indecidível(is)”. Isto significa que o político, enquanto fluxo operativo, se está, de facto, a tornar num campo em que as possíveis *decisões/não-decisões* se baseiam, sobretudo, em identidades fluidas referenciadas na rede, na interacção e no espectro da instantaneidade global (a linguagem e a não-linguagem com que a *infoguerra* em curso se reinventa e recria, no que poderia apelidar-se por *poiésis da angústia*, é disso uma prova cabal).

³⁴ Perniola, M., *Estética e política (Nietzsche e Heidegger)*, 1991, Edições Sagres-Promontório, Lisboa

³⁵ Sloterdijk, P., *No mesmo barco-ensaio sobre a hiperpolítica*, 1996, Século XXI, Lisboa

Abstract da comunicação ao II Congresso da SOPCOM (ST4)

Ao pretender situar no jogo da contemporaneidade a noção de interacção, na sua relação com o controlo do destino na vida social, começaremos por definir (problematizar) a própria noção de destino, enquanto horizonte que forja um certo sentido de fim, tendo em conta a própria finitude humana, de tal modo que a visão de futuro que se impõe no centro desse *forjar*, acaba por instituir uma ordem para o passado e uma definição para o presente.

Referenciando-nos neste contexto aberto e a aprofundar na nossa comunicação, passaremos, de seguida, a analisar o modo como o destino é controlado, e mesmo construído, ao longo do eixo - profético/ político/ mediático, enquanto intâncias produtoras de significado, respectivamente, no mundo pré-moderno, moderno e actual.

Num segundo momento da análise e no âmbito de necessária síntese, passaremos a verificar como é que este controlo - e/ou construção - do destino é performado e activado, ao longo de um eixo homólogo ao anterior, composto pelas entidades: “*self-fulfilling prophecy*” (M. Herzfeld)/ jogo político/ interacção, constituindo esta última, naturalmente, uma das chaves essenciais da “operatividade”(M.Perniola) actual.