

www.uc.pt/
 imprensa_uc
 CONTACTO
 imprensa@uc.pt
 VENDAS ONLINE
 http://livraria-
 daimpresa.uc.pt
 JANEIRO 2015

20 ANOS

DE JORNALISMO CONTRA A INDIFERENÇA

Organização Ana Teresa Peixinho, Carlos Camponez, Isabel Vargues, João Figueira

TEXTOS DE

Marc Lits, Adriano Duarte Rodrigues, Tito Cardoso e Cunha, José Augusto Mourão, Alberto Pena Rodríguez, Maria Augusta Babo, Daniel Cronu, João Pissarra Esteves, Gilles Gauthier, Heloísa Paulo e Luís Reis Torgal, Alfredo Barroso, António Fidalgo, Noël Nel, João de Almeida Santos, Juan Luis Cebrián, António Dias Figueiredo, Marina Themudo, Jorge Sampaio, Nelson Traquina, Mário Soares

O livro que agora se apresenta, nasce de dois desígnios fundamentais: por um lado, celebrar duas décadas de ensino do Jornalismo na Universidade de Coimbra e, por outro, partilhar com um público mais alargado um conjunto de reflexões sobre os *media*, o jornalismo, a comunicação e o espaço público.

Se o ensino superior do Jornalismo em Portugal, relativamente tardio em relação ao resto da Europa, deu os seus primeiros passos no fim dos anos 70 do século passado, ele aparece apenas duas décadas depois na academia coimbrã. Contudo, esta foi, no contexto nacional, a primeira licenciatura em Jornalismo, distinguindo-se, quer em título, quer em objetivos, das licenciaturas então existentes no país. A criação de uma Licenciatura em Jornalismo na Universidade de Coimbra, em 1993-1994, foi, por si, um acontecimento. Com efeito foi necessário que reitor, professores e jornalistas ousassem atualizar a oferta curricular da Faculdade de Letras, oferecendo um curso

há muito desejado pela sociedade e pelo mercado, embora desconsiderado por alguns setores da academia. Correndo o risco de omitir alguém, a quem antecipadamente pedimos desculpa, não podemos deixar de recordar os esforços dos jornalistas João Mesquita, João Fonseca, em representação

Todas as gerações, sem dúvida, se julgam para refazer o mundo. A minha sabe, no entanto, que não poderá refazê-lo. A sua tarefa é impedir que se desfaça, unicamente das suas negações.

A. Camus, *Discursos da Suécia* (1957)

do Sindicato dos Jornalistas, e de Jorge Castilho, a quem mais tarde se viria associar o nome de Mário Martins, bem como o do então Reitor da Universidade de Coimbra Rui Alarcão, e dos professores João Roque e Luís Reis Torgal. Entre 1993 e 1996, a Licenciatura em Jornalismo funcionou com um Secretariado, que teve um papel executivo e científico nos primeiros tempos do curso na FLUC. Presidido pelo Presidente do Conselho Científico Ludwig Scheidl, este

Tempo e Responsabilidade

Questões à volta do “Nosso Tempo”

Marina Themudo

Universidade de Coimbra

A par da urgência de uma nova ética, tornou-se, hoje, um lugar comum a denúncia de um discurso da responsabilidade¹. O individualismo exacerbado a que conduziu o liberalismo económico reinante desenvolveu um “ser-no-mundo”, caracterizado por uma eguidade centralizante, que se projeta, cada vez mais, em comportamentos e atividades, vetorizadas por impulsos utilitário-hedonistas, que legitimam – quase sem resto – o subtítulo de um conhecido texto de Gilles Lipovetsky: “A ética indolor dos novos tempos democráticos”². E é desta experiência de ausência e falta, deste sofrido de um quotidiano, que carece de laços e vínculos – para além dos desenvolvidos pelos interesses, gerados na dinâmica da procura do sucesso profissional e económico – que emerge, em eclosão, e prolifera toda uma literatura filosófica, um esforço do pensamento em vigília, que se doa, num trabalho de aprofundamento da noção de “responsabilidade”. Assim, tal como no século XVIII, quando os povos saíam lentamente de uma orgânica sócio-político-teológica autoritária e dogmática, o gesto filosófico libertador (e, na sua radicalidade, libertário) se modelava no ato judicativo do tribunal da Razão Universal e os textos se intitulavam de “Crítica de ...” – palavra de ordem, que era necessário fazer valer – também hoje, ultrapassada na curva da história a crença iludida e ilusória de um absoluto racional, arquetipicamente modelador e configurante de novas ordenações, é na trama da teia da “relação”, no entrelaçado dos fios que nos tecem e, ligando-nos, nos configuram, que a escrita, duplicando e prolongando esta tecidura, a dobra, sob a injunção do valor “responsabilidade”, impondo-se na polissemia do que se entende por título. O que, em jeito de paradoxo, nos induziria a dizer que, justamente, discursos sobre a responsabilidade é o que, hoje em dia, não falta. Todavia, é óbvio que os dois enunciados não se sobrepõem: não nos falta um discurso *sobre* a responsabilidade; falta-nos discursos *da* responsabilidade.

¹ Ouvimo-lo da boca de Victoria Camps, catedrática da Universidade de Barcelona, quando, em setembro de 1997, esteve entre nós, nos cursos de férias da Arrábida.

² Cf. Gilles LIPOVESTSKY, *O Crepúsculo do Dever. A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*, trad. port. de Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa, 1994, Publicações D. Quixote.

A superabundância da literatura, referida pelo primeiro enunciado, é o índice ou sintoma do lugar vazio para que o segundo aponta. Este “Eros” filosófico da responsabilidade testemunha a verdade simbólica do mito platônico que, no *Banquete*, Sócrates relata, reproduzindo o que ouvira à sábia Diotima, sobre a dupla progenitura deste “daimon”, íntimo da inquietação do saber: a mãe mendiga, de quem herda a pobreza, o pai celestial e divino, de quem recebe o engenho. O esforço filosófico – amor do saber – tende-se nesta distensão bipolar que decorre entre a ausência e o que na ausência, enquanto ausência, se mostra. Neste caso, a inexistência de um discurso que, decorrente da práxis, entrelaçando-a e dizendo-lhe o sentido, fosse suficientemente mostrativo de um *habitus* social de convivência responsável, atravessando todas as suas dimensões, no articulado que dispõe e liga entre si os indivíduos, as instituições e os diversos centros de poder. O que se diz, pois, quando se denuncia a ausência de um discurso da responsabilidade é simultaneamente mais do que uma mera descrição de um estado ou situação convivencial. Há nessa denúncia uma injunção, um mandato, que é também uma exigência normativa: a necessidade de inscrição, no nosso quotidiano, de um *modus vivendi* responsável, como execução fática de um efeito performativo, suficientemente ilustrativo de uma dinâmica convertora da teoria da práxis. O que apela, conseqüentemente, nessa denúncia, faz-se ouvir como voz, ordenando a que a prédica – a que não foge o discurso filosófico, seja ele o que for, como lembra o filósofo austríaco, Ludwig Wittgenstein³ – se faça prática e encarne na nossa vivência coletiva.

Lugares comuns seriam os quadros em que procurássemos descrever o todo da nossa quotidianidade, desenhando os traços em que ela irresponsavelmente se agita, ou aqueles em que, salientando as mutações profundas do agir humano, promovido pela tecnociência, se impõe como carecendo de um outro tipo de resposta, de um outro giro copernicano nas mentalidades e nos comportamentos.

Detemo-nos, apenas, nesta simples constatação: se a experiência humana é múltipla, complexa, tecida de lógicas combinatórias indescritíveis, sempre policêntrica (mas, continuamente, descentrada) todavia, difícil será negar o carácter mediático dominante. O mesmo é dizer que a nossa relação com o mundo se estabelece através deste meio, que designamos no plural e que se ouve na expressão “os *Media*”.

Muito embora possamos afirmar que o discurso filosófico manteve sem-

³ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Vernischte Bemerkungen - Culture and Value*, Oxford, 1980, p. 61.

pre uma ligação matricial com a experiência humana, enraizado no húmus mais profundo das suas crenças – fossem estas de que ordem fossem – a verdade é que com a Modernidade ganha corpo um tipo de reflexão, resultante de uma nova consciência: a consciência de que se vive um tempo novo⁴. E, assim, o que se dirige ao homem para ser interrogado e questionado, é a novidade que germina na contemporaneidade vivida, uma atenção outra ao que diferencia e caracteriza a realidade, no total da sua estrutura socioeconómico-política. Desenvolve-se, então, um pensamento que, oscilando entre um teor mais teórico/racional e um outro mais descritivo/existencial, se centra na prática humana para lhe determinar o sentido ou, muito simplesmente, lho recusar, salientando, quer na sua forma mais extremada, o absurdo da existência ou, de modo menos radical, a fragmentação dos seus domínios de inteligibilidade. Não é já tanto a questão ontológica do “tempo” – em cujos paradoxos se enredara Aristóteles e causara a Agostinho de Hipona a mais profunda perplexidade – mas a compreensão do homem e do seu mundo, na ordenação das suas epocalidades, ou seja, a dimensão da história no seu *modus essendi* o que, desde então, passou a ser e fazer problema, oferecendo-se ao pensar como o mais instante, como a questão das questões por excelência.

É nesta linha de pensamento, onde se dispõem os grandes vultos da filosofia moderna e contemporânea, que se situam as reflexões que, hoje em dia, equacionam a problematicidade do “nosso tempo”, interrogando este novo tipo de mediação englobante da diversidade da experiência e que são os multimédia.

De tão óbvia, torna-se uma banalidade a constatação de que pensar o “nosso tempo”, hoje, é também e sobretudo o pensar como as categorias do real – duração e extensão, entre as mais fundamentais – se alteram e arrastam, nessa alteração, as estruturas da crença, da representação e do agir, que com aquelas mantêm íntima imbricação, sabendo, como se sabe, que da cultura ao desporto, passando pela política, economia, saúde, educação e mesmo religião, o que desta é evento, acontece no espaço público mediático⁵. Compreende-se quanto se torna imperioso para a investigação desocultar, no *modus faciendi* de produção da realidade, operada pelas novas tecnologias, a novidade deste efeito e o modo segundo o qual somos apelados a responder-

⁴ Cf. Jürgen HABERMAS, *Le Discours Philosophique de la Modernité*, trad. franc. de Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, Cap. I.

⁵ Interessante, a este propósito, o texto de um homem dos *media*, mas que sabe pensar, François-Henri de VIRIEU, *La Médiacratie*, Paris, Flammarion, 1990.

-lhe. Entre estes destacam-se, fundamentalmente, os que respeitam a um *efeito intensificado de simultaneidade do espaço*, conjugado com o de uma *instantaneidade no tempo*, como se caminhássemos, aproximando-nos, cada vez mais, do modo de percepção da mónada divina, tal como a concebia Leibniz: um absoluto de presença total, sem seriação, ocultação ou difração⁶. Compete, pois, ao pensamento crítico desconstruir este *efeito*, ou seja, mostrar o *efeito* na sua qualidade de efeito e fazê-lo na intenção de um gesto desobstrutivo do que, no efeito, aliena e obstaculiza a libertação de possibilidades humanas.

E, se evocamos seletivamente estes dois *efeitos*, é porque consideramos que ambos se conjugam de um modo particular num processo formativo, que pode conduzir a uma experiência do tempo, que não favorece a abertura ao futuro, impedindo que atos e discursos se entrelacem na estrutura comportamental, que designamos de responsável.

A “preocupação” com o “outro” e o “cuidado” com as coisas – a dupla dimensão do agir responsável – mesmo pensados no ilimitado do seu compromisso, que se estende para além das normas e dos constrangimentos dos códigos aceites e vigentes, logo escapando-se por esta ausência do limite, ao círculo e ao controlo de uma razão instrumental exigem, todavia, tomadas de decisão e o juízo prudencial. A análise a que alguns neo-aristotélicos contemporâneos – e, entre eles, de modo destacado, Martha Nussbaum – procederam da tragédia grega e da ética nicomaqueia, patenteiam, à evidência, não só a correspondência e a continuidade de uma mesma compreensão inscrita nos textos literários e filosóficos sobre a natureza da decisão humana, como igualmente lançam luz sobre a complexidade e a estrutura agónica que a dilaceram. Aquele que decide, se decisão há, joga-se num espaço de heranças, de crenças, convicções, valores, sentimentos, desejos e afetos, que dificilmente se compõem harmonicamente e se dispõem em hierarquias claras e distintamente definíveis. A ausência de uma só medida, de um só critério, multiplicam as possibilidades de escolha e subtraem o gesto decisório à segurança de mera aplicação de uma injunção normativa, integrável num qualquer esquema de estrutura silogística. A racionalidade prática integra, nesta perspetiva, uma vertente hermenêutica que se compadece com a estrutura da “preocupação”, que, em *Ser e Tempo*⁷, Martin Heidegger explicita. É que o todo deste complexo em rotura e em in-acabamento que é o “ser do

⁶ Cf. LEIBNIZ, *A Monadologia. Discurso de Metafísica*, trad. port. de António Novais Machado, Coimbra, Casa do Castelo - Editora, 1947.

⁷ Cf. Martha NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press; IDEM, *Love's Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.

homem preocupado”, dispõe-se na tripla estrutura temporal: o presente situacional de onde emerge a necessidade de uma escolha orientada ao porvir, colhida na exegese de um passado herdado como conjunto de possibilidades ainda por efetivar. O presente é, então, abertura a um a-vir, enraizado na densidade da memória coletiva e individual, em movimento projetivo de repetições apropriantes⁸. Esta dimensão temporal da decisão prende-se, por este modo, a um “ser-no-mundo” tecido de memória histórica e de forte sentimento de devir.

Se refletirmos, agora, sobre os modos mediáticos da relação espaço-temporal, que caracterizámos de *efeito de intensificação da simultaneidade espacial* e de *efeito de instantaneidade temporal*, para os confrontar com a estrutura temporal da “decisão”, forçoso será concluir de que esta se altera, o que não deixará de ter consequências, quer ao nível das representações, quer ao nível comportamental.

Chamamos *efeito de intensificação de simultaneidade espacial*, em primeiro lugar, ao encurtamento das distâncias, que a velocidade e rapidez dos meios de comunicação, sobretudo os que resultam das mais recentes tecnologias, permitiram operar, afetando a ideia de proximidade e distância e condenando-as, por isso, quer a um quase sem-sentido (na medida em que hoje se poderá dizer significativamente que não há distâncias, como o confirma o exemplo mais comezinho das viagens pela Internet), quer subvertendo-as, ao acentuar, de um modo agora realmente operativo e consequentemente atuante, o dado psicológico, que a fenomenologia, de certa maneira, já descrevera, ao revelar a relação direta entre a proximidade e preocupação; em segundo lugar, ao facto de trazer a uma mesma ordem de presentificação a diversidade dos espaços, o que quer dizer, a multiplicidade do acontecido da situação em que se opera. Teme-se é que o excesso de informação e a sua dilatação até espaços geográficos e humanos, de tal modo afastados que não permitam qualquer tipo de resposta ativa, tenha um efeito repercussivo de neutralização emocional e de desvinculação, mesmo relativamente ao que, de facto, estaria ao alcance da nossa ação e da nossa ajuda. Aliás, esta preocupação, data já de algumas décadas e tem sido objeto de reflexões, que destacam e põem em realce este efeito de redução do mundo a espectáculo, oferecido ao consumo como produto, que não exige mais atenção do que a

⁸ Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. franc. de François Vezin, a partir dos trabalhos de Rudolf Bochm e Alphonse de Waelhens, (1ª parte), Jean Lauxerois e Claude Roëls (2ª parte), Paris, Gallimard, Deuxième Section, §§45-83.

que lhe presta enquanto decorre, sem sequer gozar das virtualidades, que transformam em obra de arte o espetáculo teatral ou cinematográfico, produzindo uma emoção duradoura e atuante na reforma e transformação das conceções do homem e do mundo⁹. Excesso de passividade, indiferença ou mesmo impossibilidade de apreensão refletida e ponderada condicionam negativamente a participação do indivíduo como cidadão, pondo em risco a própria Democracia, como já há algum tempo Jacques Delors o denunciara¹⁰.

Tal como atrás referimos, o *efeito de intensificação de simultaneidade espacial* não se isola, não é independente deste outro, que designámos de *efeito de instantaneidade temporal* e, pelo contrário, tem tudo a ver com ele. Significamos com esta expressão, não só uma tendência dominante da informação mediática a estar em cima do acontecimento, transmitindo em direto vinte e quatro sobre vinte e quatro horas, como também o desenvolvimento das tecnologias informáticas, que permitem a transmissão da informação a hipervelocidade, proporcionando ao recetor uma grande diversidade de dados das mais diversas proveniências, num contínuo, que funciona como um simulacro do que se representa como instantaneidade temporal. Há em ambas as situações algo de comum, que o filósofo contemporâneo, Jacques Derrida, traduz nas expressões “artefactualidade” e “actuvirtualidade”¹¹. O que o pensador francês designa com estes neologismos é a dimensão de *construção* do que chamamos de “atualidade”, enquanto produto das

⁹ Cf. A este propósito, deve ler-se os artigos: Jean LOHISSE, “La Réalité du Temps”, in: *Recherches en Communication*, n.º 3 (1995), Université Catholique de Louvain, Département de Communication, pp. 9-20; Pascal DURARD, “Temps et Don. Le Présent des Médias”, *ibidem*, pp 21-48. No primeiro destes dois artigos pode ler-se, na página 17: “Le temps des modes interactifs et conversationnels n’est plus le temps de la médiation, le temps des médias. C’est le temps instantané des immédiats”.

¹⁰ Cf. F. LENOIR, *Le Temps de la Responsabilité. Entretiens sur l’Éthique*, Paris, Payard, 1931.

¹¹ Cf. Jacques DERRIDA, “Artefactualités”, in: Jacques DERRIDA, Bernard STIEGLER, *Écographies de la Télévision. Entretiens filmés*, Paris, Galilée-INA, 1996, pp. 1-35. Saliente-se, justamente, este excerto, pp. 11-12: “(...) Schématiquement, deux traits (...) désignent ce qui fait l’actualité en général. On pourrait se risquer à leur donner deux surnoms-valise: l’artefactualité et l’actuvirtualité. Le premier trait, c’est que l’actualité, précisément, est faite: pour savoir de quoi elle est faite, il n’en faut pas moins savoir aussi qu’elle est faite. Elle n’est pas donnée mais activement produite, criblée, investie, performativement interprétée par nombre de dispositifs factices ou artificiels, hiérarchisants et sélectifs, toujours au service de forces et d’intérêts que les “sujets” et les agents (producteurs et consommateurs d’actualité - ce sont aussi parfois des “philosophes” et toujours des interprètes) ne perçoivent jamais assez. Si singulière, irréductible, têtue, douloureuse ou tragique qui n’est la “réalité” à laquelle se réfère l’actualité”, celle-ci nous arrive à travers une facture fictionnelle.”

técnicas de informação, onde se entrecruzam decisões da ordem de diferentes intencionalidades – que se reportam desde os interesses, que presidem à seleção do potencialmente transmissível, até às normatividades de enquadramento, duração, etc., – com o modo como os próprios meios tecnológicos entram em dialética com comportamentos humanos, criando novas retóricas, desenvolvendo posicionamentos típicos e condicionando os próprios tempos de reflexão e ponderação dos atores destas novas cenas¹². O que se torna mais perceptível no jogo internacional da banca, tal como hoje se processa, e onde o fenómeno da comunicação, à nova velocidade, determina sequências de lances e jogadas de efeitos altamente consequentes e, todavia, já não totalmente dependentes da real situação económica do mercado.

A “artefactualidade”, no ponto de vista em que a abordamos, torna-se tanto mais inquietante quanto, na dimensão de “artefactio” em que se apresenta, o operador dominante, provindo de uma lógica economicista, condiciona a natureza do produto, segundo as regras da oferta e da procura, tendo em conta os processos e as normas do *marketing* atual, profundamente subdeterminados pelos valores “novidade”, “sensacionalismo”, “espetacularidade”, com os quais se entrelaçam os mais negativos do “mórbido”, do “patológico”, do “pornográfico”, juntamente com outros mais sugestivos como os de “beleza”, “sucesso”, “paraísos consumistas”, etc.

Quando a “atualidade” (artefactualidade) entra como produto vendável na lógica mercantil, o que fica em jogo não é somente a artificialidade, a dimensão de “não-acontecimento” do acontecimento, mas é, ainda em acréscimo a esta já de si mais do que problemática manipulação do “a-pensar”, “a-discutir”, “a-apoiar” ou “a-criticar”, um apagamento da relação de consequência, que não seja a das reações imediatas de natureza mais emotiva do que da ordem da inteligência e da reflexão. É que os valores mais determinantes do vendável exigem a “novidade-sensacional” em fluxo, e logicamente incompatível com a noção de permanência e durabilidade. A obrigação de oferecer o “novo” em contínuo – porque apelativo, consumível – pode conduzir a um novo “pontilismo”, representativo da duração do acontecer. A presença do “presente”, reduzida à injunção do “agora!”¹³, cortando as sequências e os seus desenvolvimentos e integrando, num mesmo espaço

¹² Jacques DERRIDA, Bernard STIEGLER, *op. cit.*, *passim*.

¹³ Cf. Jean LOHISSE, *op. cit.*, p. 17: “La mentalité masse a développé simultanément les modes sociaux du ‘tout de suite’ et de l’ici maintenant’. La société masse repose sur la notion d’actualité. L’actualité mass-médiatique, c’est l’instant, le moment surgissant et déjà détruit”.

informativo, pluralidades, todas elas igualmente pontuais, tende simbolicamente a representar-se, não na forma geométrica da linha circular, onde o ponto representa a simultaneidade do princípio e fim da atualidade de um movimento repetitivo, nem mesmo na figura da linha reta, que progride pontualmente da escuridão para a luz, como aconteceu em épocas bem definidas, mas antes numa galáxia de pontos luz, que se mantêm sem jogo interrelacional evidente ou fácil para a instantaneidade da captação. Esta pluralidade quase síncrone, ou pelo menos que se experiencia como quase síncrone, condena o “reportar” (e, logo, a reportagem) do acontecimento a *fait-divers*, sem densidade, substância ou materialidade consecutiva. Aliás, paradoxalmente, este tempo mediático, que é um modo de vivenciar o tempo, anula-o, ao anular a sua dimensão triádica. A ausência de orientação nas diversas configurações informativas, a deficiência de desenvolvimentos e a desvalorização do “já-sido”, do “já-visto”, enfraquecem, para não dizer que tendem a ocultar, as dimensões do passado e do futuro. Daí, a ambiguidade da nossa experiência temporal, a sinalizar vetorizações aquém e além do humano. Derrida observa, a propósito da “exapropriação” como condição do sentido, precisamente, um tipo de angulação semelhante¹⁴. Só há sentido para um ser que se aproprie o que na sua alteridade é sempre mais do que apropriado pelo apropriante. O que significa que fica de fora do sentido a percepção da mónada infinita leibniziana: “um todo-sempre” sem resto; como, do mesmo modo e, obviamente, a ausência de qualquer movimento apropriativo. A informática e as tecnologias eletrônicas que a servem, aproximam-se tendencialmente para os limites de uma omniabrangência símil da percepção infinita, um armazenamento de dados em crescendo, sem ideia

¹⁴ Jacques DERRIDA, Bernard STIEGLER, op. cit. pp. 123-124: “(...) il n’y a de sens pour une existence en général (...) que dans la mesure où ce processus d’appropriation (...) est en marche. D’appropriation ou de réappropriation: l’une comme l’autre. Pour que “cela” ait du sens, il faut que je puisse par exemple redoubler, répéter, fût-ce virtuellement, que je puisse m’approprier par cette itérabilité, voir ce que je vois, m’approcher, commencer à identifier, reconnaître, au sens le plus large de ces termes: ce sont là des processus d’appropriation au sens le plus large. Il n’y a de sens qu’à cette condition. Mais pour cette raison même, il n’y a de sens que dans la mesure aussi où ce processus d’appropriation est d’avance mis en échec ou menacé d’échec, virtuellement interdit, limité, fini: le sens ne dépend pas de moi, c’est ce que je ne pourrai pas totalement me réapproprier. Et ce que j’appelle l’ ”exappropriation”, c’est ce double mouvement où je me porte vers le sens en tentant de me l’approprier, mais à la fois en sachant, que je le reconnaisse ou non, en désirant qu’il me reste étranger, transcendant, autre, qu’il reste là où il y a de l’altérité, si je pouvais totalement me réapproprier le sens, exhaustivement et sans reste, il n’y aurait pas de sens.”

orientadora a articular a sua lógica interna, porventura, mais quantitativa que seletiva, possivelmente pura possibilidade de arquivo para futuras elaborações. Por outro lado, justamente do lado da percepção, no sentido em que hoje na linguagem comum falamos da “percepção humana”, o excesso de informação e o seu modo de transmissão põem altamente em risco o gesto de apropriação pela dificuldade em não ceder à forte motivação do *fait-divers* do mundo, espetacular e dispersivo. O espaço desta angulação, entre o mais da presentificação e um menos da “apropriação”, é o topos da possibilidade de uma tomada de decisão. Aliás, espaço de escuta, onde os apelos acontecem e as respostas despertam para tecer os vínculos que obrigam e geram os imperativos. O homem, cada vez menos, é o habitante deste espaço: esvaziando-o, esvazia-se a si mesmo de humanidade, tal como até agora a conhecemos, ao aproximar-se progressivamente dos limites lineares que definem esse ângulo: a hiperpotencialização tecnológica – como vetorização ascendente – e a redução sistemática da decisão que não se integre num programa tecnocientificamente estabelecido. A uma certa distância ainda desta situação limite, reconhecemos, todavia, a trajetória da evolução, que a ela parece conduzir.

Como os extremos não estão ainda radicalmente polarizados, como o que somos nesta fase da história é uma “in-definição” relativamente àqueles – não um meio termo, que implica “ratio”, medida, proporcionalidade, por conseguinte harmonia e intelegibilidade, mas algo mais próximo da confusão e da perplexidade – não se estranha, por isso, que a interrogação filosófica se inquiete, repetindo incansavelmente as velhas questões, recolocando-as de novo como peças no tabuleiro de xadrez para novos e inventivos lances. É que, se o que inquieta são as profundas mutações do agir humano e a nova escala espacio-temporal do seu alcance e dos seus efeitos, parece ingênuo posicionarmo-nos pura e simplesmente na atitude da exigência de normas e códigos, sem pensarmos, mais uma vez ainda, a relação do homem com a técnica e a desta com o tempo. Pois, pode ser profundamente abstratizante falar do “humano”, a partir de um gesto de pensamento que isola uma certa figura do homem, lhe colhe a imagem num determinado momento da sua evolução, para de seguida a hipostasiar, elegendo-a como a natureza ou o modo de ser do ente que o homem é. A posição especulativa, por exemplo, – e esta está presente em muito do que sobre a moral ou a ética se escreve no nosso tempo, mesmo depois da crítica da ontologia essencialista e de todas as tentativas de superação da metafísica – que concebe a iniciativa humana, na sua originalidade, a partir de um “si” sem qualquer relação

e sem dialética com uma alteridade, que pode também ser o “quê” do objeto técnico (com a redundância que a expressão possa envolver), padece, sub-repticiamente, desta falha ou esquecimento, deste carácter abstratizante.

Há quem afirme, hoje em dia, que o que está em jogo depende da distinção radical entre o “sujeito antropocêntrico”, que nasce com a Modernidade – sujeito do saber e do poder da tecnociência, universal, gestor de um mundo, que organiza e pretende dominar – e a nova figura, que nasce no momento em que aquele está condenado a desaparecer, o “indivíduo antropomórfico”, liberto das categorias da “dominação” e de “centro”, filho singular de uma “pós-Modernidade”, que se vai posicionando no horizonte. Individualista e anárquico, o antropocentrismo conheceria, na sua loucura alienante, apenas uma responsabilidade de domínio, caracterizada pelos modelos de exatidão e rigor, atravessando todas as formas e níveis da decisão: do político ao económico, do social ao ecológico, interessada fundamentalmente nas consequências, medidas em termos da conflitualidade que desencadeiam e das soluções possíveis para a negatividade que os giza.

A nova responsabilidade, antropomórfica e não antropocêntrica, seria uma outra possibilidade da existência, gerada numa nova compreensão da relação homem/mundo e na sequente e sábia experiência da não identidade entre o “mundo do homem” e o “mundo que o homem domina”. O antropomorfismo designaria, assim, em primeiro lugar, um descentramento, uma recusa a um paradigma de si como centro, enquanto abdicação da vontade de poder, que a si mesmo se restringe e se confina à aceitação da sua própria finitude. Movimento conversor da vontade, além da vontade, abertura ao outro e ao diferente, *Gelassenheit* não descomprometida, nem nirvânica, esta responsabilidade do acolhimento e da compreensão, sendo ética, recusaria a moral, porque a reconheceria como um outro instrumento de domínio e controlo do homem sobre o outro homem. Como nova compreensão do mundo, este revela-se-lhe mundo antropomórfico e, enquanto tal, artefacto: “processo de transformação da natureza em jardim, do metabolismo em sistema social, da pulsão em relação, do dado em significado”, nunca se interrompendo. “Espelho” e não “coroa” do homem, o mundo reflete-o no seu poder criativo como *homo generator*, possibilidade in-finita de re-começo, dispondo, em virtude das tecnologias mais avançadas de uma quase radicalização da criatividade de que a manipulação genética dá testemunho. Por isso, a responsabilidade antropomórfica ganharia um deslocamento e com este uma nova dimensão. Deslocando-se das consequências para a totalidade do ato criativo, percorreria todo o processo, antecipando, na conceção

globalizante, os resultados, dispondo e configurando os meios harmônica e qualitativamente identificados aos fins. Criação na plenitude, experienciá-la-íamos, já, quotidianamente “nas relações do amor e da confiança, é posta em ato na arte, mas não se torna uma técnica de vida conseguida, senão a partir da nossa maioria tecnológica”¹⁵. Responsabilidade total, idêntica à do artista relativamente à sua obra, não conheceria outra regra ou outra norma que a da “beleza do bom sucesso”, conseguido na disponibilização da totalidade dos meios e processos tecnológicos, oferecidos ao homem, para evitar erros e consequências que, à partida, se podem prever serem negativos, o que significa estar pressuposto não para além do Bem e do Mal, mas antes uma aposta forte no “bem maior” contra um certo pactuar, como hoje acontece, com uma filosofia prática que se satisfaz em obter resultados, que se apresentam como sendo, apenas, da ordem do mal menor. Por isso, a responsabilidade antropomórfica deveria traduzir-se numa outra recusa: a de aceitar envolver-se na procura de soluções para os erros, que derivariam da práxis antropocêntrica. Consequentemente, Wolfgang Schirmacher – quem propõe esta nova atitude – escreve: “a recusa de aceitar e de assumir problemas pré-fabricados e as suas soluções pretensamente realistas, dá-nos a responsabilidade real de fazer um projeto do nosso próprio mundo e de nos comprometermos na sua realização com toda a nossa existência”¹⁶.

Se concordarmos que uma experiência estética deste tipo pode constituir o miolo das decisões responsáveis, num mundo praxístico dominado por um novo tipo de responsabilidade, todavia, esta não deixa de ser profundamente problemática, se tivermos em consideração alguns aspetos da nossa “artefactualidade”, que não estão ainda resolvidos, se é que alguma vez o poderão estar: o conhecimento adequado da relação homem/técnica, técnica/tempo e, por consequência, a temporalidade humana e o ritmo do desenvolvimento técnico. Se, como propõe Bernard Stiegler, o que especifica a técnica contemporânea, ou seja, o sistema técnico contemporâneo, consiste essencialmente na *velocidade* da sua evolução¹⁷, tornando rapidamente ca-

¹⁵ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 230: “Cette création originale à partir de la plénitude est quotidienne dans les rapports de l’amour et de la confiance, elle est mise en oeuvre dans l’art, mais ne devient une technique de vie réussie que depuis notre âge de majorité technologique.”

¹⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 235: “Au contraire, le refus d’accepter et d’assumer des problèmes préfabriqués et leurs solutions prétendument réalistes, nous donne la responsabilité réelle de faire un projet de notre propre monde et de nous engager pour sa réalisation, avec toute notre existence”.

¹⁷ Cf. Bernard STIEGLER, *op. cit.*, p. 37: “Ici, il s’agira de tenter de comprendre la spécificité

ducos os mais recentes inventos, ao impor uma mutalidade acelerativa dos processos de emergência, efetivação e desaparecimento destes; e, se como o expõe criticamente em *Technique et Temps*, a técnica não se desenvolve apenas no tempo, mas ela é constitutiva do tempo¹⁸, torna-se importante, tal como ele o faz, repensar a especificidade da temporalidade da vida, a partir do momento em que, na história da sua evolução, surge esta singularidade de fenómeno vital que é o ser do ente que é o homem. Seguindo, sob este ponto de vista para o corrigir, Lerpy - Gourhan¹⁹ e relendo as relações da tecnologia ou tecnogénese e antropologia ou antropogénese como a questão da invenção do homem, que inventando se inventa²⁰, exteriorizando-se tecnologicamente (apesar da ambiguidade paradoxal da expressão)²¹, Bernard Stiegler propõe como conceito central o de *memória epifilogénética*²², enquanto arqueologia da reflexividade²³. Entendida esta como “acumulação recapitulativa, dinâmica e morfogenética (filogénese) da experiência individual (épi)”, expressando uma nova relação do organismo ao meio e simultaneamente um novo estado da matéria²⁴. E, mais explicitamente ainda: “se um indivíduo é uma matéria orgânica e consequentemente organizada, a sua relação ao meio (à matéria em geral, orgânica e inorgânica), quando se trata de um *quem*, é mediatizada por esta matéria organizada embora inorgânica que é o *organon*, o utensílio, com o seu papel instrutor (o seu papel de instrumento), o *quê*. É neste sentido que o *quê* inventa o *quem*, tanto como este é inventado por aquele.”²⁵ Então, e se Bernard Stiegler tem razão, como parece, é toda a

de la technique moderne du point de vue de l'histoire générale de la technique – appréhendée comme histoire d'une *accélération* qui déterminait aussi, aux yeux de Braudel, l'histoire elle-même”.

¹⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 41: “Mais apparaîtra alors la possibilité que la technique, loin d'être simplement dans le temps, constitue proprement le temps”.

¹⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 145-152.

²⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 152.

²¹ Cf. IDEM, *ibidem*.

²² Cf. IDEM, *ibidem*, p. 185.

²³ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 151: “L'épiphyllogénese accorde son identité à l'individu humain (...). Ce concept serait celui d'une archéologie de la réflexivité”.

²⁴ Cf. IDEM, *ibidem*: “L'épiphyllogénese, accumulation récapitulative, dynamique et morphogénétique (phylogénese) de l'expérience individuelle (épi), désigne l'apparition d'un nouveau rapport entre l'organisme et son milieu, qui est aussi un nouvel état de la matière”.

²⁵ Cf. IDEM, *ibidem*: “(...) si l'individu est une matière organique et donc organisée, son rapport au milieu (à la matière en général, organique et inorganique) lorsqu'il s'agit d'un *qui*, est médiatisé par cette matière organisée quoi que inorganique qu'est l'organon, l'outil avec son rôle instruteur (son rôle d'instrument), le *quoi*. C'est en ce

questão da temporalidade própria do *Dasein*, enquanto “ser-para-o-fim”, que tem de ser questionada, como estando ainda afetada por outro esquecimento da origem, ou o esquecimento da falta de origem.²⁶ O que significa que o questionado é, como tudo o mais que isso implica, a distinção e oposição heideggeriana entre o tempo do cálculo e da preocupação “(tempo inautêntico da medida, da tentativa de determinar o indeterminado) e o tempo autêntico como relação à morte”, ou seja, a oposição em relação da “tecnicidade” e da morte, conseqüentemente, da “inteligência “refletida”.²⁷ A noção de *epifilogénese* daria justamente a pensar como toda a estrutura da herança e transmissão, que permite ao *Dasein* ter um passado e projetar-se a partir dele em possibilidades de futuro, pressupõe esta articulação do vivo no não-vivo, esta “sedimentação das epigêneses sucessivas e articuladas entre si”²⁸, como condição de toda a repetição, o que significaria a possibilidade de uma tautologia prometeica.

Na abertura deste pensamento, um conjunto de interrogações, para além, sem dúvida, de muitíssimas outras, se posiciona. Entre aquelas enunciaremos as que, de momento, mais nos questionam, sob o ponto de vista da reflexão que aqui *incipientemente* abordamos. Assim, perguntamo-nos se os fenómenos, que designámos de “efeito de intensificação de simultaneidade espacial” e de “efeito de instantaneidade temporal” não são os modos segundo os quais a “velocidade”, que caracteriza a especificidade da essência da técnica contemporânea, de acordo com o ponto de vista referido, não determina os modos da “temporalização” e do “espaçamento”, na epocalidade a que chamamos de “nosso tempo”. E, assim sendo, embora a estrutura tecnológica da herança não se legue à posteridade sob a forma de um “programa”, no sentido de um qualquer determinismo biológico²⁹ mas como “dom”, “dívida”, “destino”, compreendidos como “uma ‘marca/(chiffre) no qual toda

sens-là que le *quoi* invente le *qui* tout autant qu’il est inventé par lui”.

²⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 18: “Penser la vérité comme sortie hors du ‘retrait’ et l’histoire de l’être comme oubli, ce sera penser le temps dans l’horizon d’une technicité originaire comme oubli originaire de l’origine”.

²⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 187: “Heidegger opposa temps du calcul (temps inauthentique de la mesure, de la tentative de déterminer l’indéterminé), et temps authentique comme rapport à la mort”.

²⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 151: “Cette sédimentation epigénétique, mémorisation de ce qui est arrivé, est ce qu’on appelle le passé, ce que nous appellerons l’épiphylogénèse de l’homme, au sens de la conservation, de l’accumulation, de la sédimentation des épigénèses successives, et articulées entre elles”.

²⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 151.

a existência do *Dasein* a vir está presa”, perguntamo-nos se estes modos da temporalização e do espaçamento não alteram tão radicalmente as nossas representações, que sejam precisamente as dimensões de “dom”, de “dívida” e de “herança”, que se encontram verdadeiramente comprometidas, como consequência de um novo esquecimento, este, agora, pós-metafísico, resultante do encurtamento da relação espaço-temporal, passado-futuro, devido à força imperativa da injunção epocal do “agora!”, cuja mostração mais significativa poderá ser o que se designa, hoje em dia, por “tempo real”.³⁰ É que este encurtamento, ou melhor, “apagamento” do passado e do futuro torna, sob o ponto de vista ético, cada vez mais difícil “distinguir entre o falso patético do novo e o diagnóstico exato do futuro aberto”³¹, como exigência maior da ética da responsabilidade do *homo generator*. Daí, a nossa questão: uma responsabilidade que atravesse a totalidade do processo criativo, ordenando harmonicamente os meios e os fins, que se pretenda profundamente estética, criando a sua própria normatividade, mas sem se situar além do Bem e do Mal, pode ser sem dúvida uma possibilidade aberta ao homem pelas novas tecnologias, mas não será também a possibilidade que, ao mesmo tempo e paradoxalmente, estas ameaçam fechar, ao condenarem as dimensões temporais do passado e do futuro, exigidas pela estrutura complexa da decisão?

³⁰ Cf. Jean LOHISSE, op. cit., pp. 11-12: “En 1981, Bruno Lussato, dans le *Défi Informatique*, en donne la définition suivante: ‘technique d’utilisation des ordinateurs grâce à laquelle l’ordinateur fournit, dès qu’il l’a calculé, le résultat d’un traitement demandé’. Mais trois ans plus tard, la revue *Autrement*, dans son guide des technologies de l’information, précise: ‘un ordinateur travaille en temps réel lorsqu’il réagit avec des temps de réponse très rapides par rapport aux processus qu’il contrôle’.

(...) Il serait trop facile et dangereux d’attribuer à une étourderie de savant cet empiètement de vocabulaire (temps *réel*) sur le terrain de nos habitudes. Le vrai contenu, c’est le changement d’échelle, de modèle, d’habitus et il est tel qu’effectivement, il pourrait annoncer des transformations fondamentales de nature civilisationnelle”.

³¹ Cf. Wolfgang SCHIRMACHER, op. cit., p. 229: “La pensée antropomorphe qui assume sa responsabilité irréductible pour tout ce qui arrive peut distinguer entre le faux pathétique du nouveau et le diagnostic exact du avenir ouvert”.