



2

Tecnologia e **Sociedade**
Tecnologia, **Humano e Pós-Humano**

Tecnologia

CONHECER A FCH
CONFERÊNCIAS MULTIDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA | FACULDADE
DE CIÊNCIAS HUMANAS

Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares

VOLUME 2

Tecnologia

Tecnologia e Sociedade
Tecnologia, Humano e Pós-Humano

TECNOLOGIA

Tecnologia : tecnologia e sociedade : tecnologia humano e pós-humano / coord. científica de Horácio Peixoto de Araújo e Luísa Leal de Faria. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2007. – 136 p. ; 21 cm
(Conhecer a FCH : conferências multidisciplinares ; 2)

ISBN 972-54-0145-X

I – Araújo, Horácio Peixoto de, coord. II – Faria, Luísa Leal de, coord. III – UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. Faculdade de Ciências Humanas, ed. lit. IV – Col.

CDU 008"20"

Coordenação científica: Horácio Peixoto de Araújo e Luísa Leal de Faria

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2007

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Composição gráfica: SerSilito – Maia

Impressão e acabamentos: SerSilito – Maia

Data: Janeiro 2007

Depósito Legal: 246 505/06

ISBN: 978-972-54-0155-2

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 LISBOA

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

www.uceditora.ucp.pt | uce@uceditora.ucp.pt



Índice

Parte I

Tecnologia e Sociedade	9
Nota introdutória	11
<i>Horácio Peixoto de Araújo</i>	
Tecnologia e Sociedade	15
<i>Maria Teresa Serôdio Rosa</i>	
Algumas considerações de ordem geral	15
Impactes da tecnologia sobre o trabalho humano e o emprego	16
Que relação entre tecnologia e emprego?	18
Tecnologia e História	21
<i>Adérito Tavares</i>	
Os primeiros suportes da escrita foram muito diversos	25
Detenhamo-nos agora num novo exemplo: a cisão do átomo	27
Blogues – de moda a ferramenta indispensável de comunicação	31
<i>Rogério Santos</i>	
Introdução	31
Especificidades e tipologias	32
Estudos	36
O jornalismo perante a blogosfera	39
Jornalismo digital	42
Conclusões	45

Tecnologia e Literatura	49
<i>Vitor Amaral de Oliveira</i>	

Parte II

Tecnologia, Humano e Pós-Humano	61
--	----

Nota Introdutória	63
<i>Luísa Leal de Faria</i>	

Considerações Intempestivas sobre o Pós-humano ou Memórias do Humano	71
---	----

Isabel Capelo Gil

Debilidade física	73
Incompletude da razão	75
Ansiedade da finitude	81

Teorias pós-humanas e estudos literários	85
---	----

Ângela Fernandes

A mobilização da identidade: o telemóvel como prótese ou extensão do espaço pessoal	95
--	----

Carla Ganito

Resumo	95
Tecnologia e Humano	95
A Transformação do Tempo e do Espaço	97
O telemóvel como prótese	101
A mobilização da identidade	103
Conclusões	104

A Humanidade do Homem	107
--	-----

Joaquim de Sousa Teixeira

Necessidade de uma reflexão filosófica sobre o homem	108
Estatuto epistemológico de uma Antropologia Filosófica	114

Métodos inadequados	114
Métodos mais adequados	116
Breve apresentação do “humano” do homem	120
A dimensão cognoscitiva do homem	122
A dimensão activa	126
A dimensão afectiva	128
A existência: a categoria de realização e a auto-realização teórico-prática; unidade (formal) e unificação (existencial).	129



Parte I

Tecnologia e Sociedade



Nota introdutória

Os textos que integram o presente volume sintetizam e objectivam as quatro intervenções que constituíram a parte nuclear do 2.º encontro multidisciplinar da Faculdade de Ciências Humanas, centrado sobre o binómio “Tecnologia e Sociedade”.

Reflectindo o carácter assumidamente pluridisciplinar deste projecto, estes quatro textos representam outras tantas abordagens individualmente posicionadas a partir dos contextos profissionais e das opções científico-culturais dos respectivos autores.

Se é verdade que a tecnologia tem constituído, desde as origens da humanidade, um factor decisivo para a sua evolução cultural e civilizacional, nunca como nos nossos dias essa interacção se manifestou tão evidente e tão avassaladoramente indispensável. De facto, a tecnologia preenche de tal modo o nosso quotidiano e condiciona de tal maneira os nossos gestos que, tal como a saúde, só nos damos conta da sua presença e da sua importância quando algo falha.

Imersos nesta “cultura tecnológica”, presenciamos, por vezes mais como espectadores do que como actores, a rápida transformação não só das ferramentas e dos instrumentos que medeiam as nossas rotinas com o tempo e com o espaço, mas também da nossa percepção da paisagem humana e dos rituais que regem e exprimem as múltiplas formas de ser e de estar em sociedade.

Impulsionada pela curiosidade e pela imaginação, a tecnologia, tal como a conhecemos e utilizamos hoje, é o resultado de um longo e contínuo processo reprodutivo da acção do homem sobre a matéria. A sua história, como refere Adérito Tavares, tem início no momento em que um simples osso ou uma pedra lascada foram utilizados pelo *homo sapiens* como forma de prolongamento dos seus braços e da sua mente. Entre esse momento mítico e a construção da mais complexa nave espacial destinada a sondar recantos inimagináveis do universo, situa-se uma linha ininterrupta ao longo da qual se vão jus-

tapondo pequenos-grandes passos da humanidade, como a utilização da energia eólica para o domínio do espaço, a substituição desta pela máquina a vapor, a descoberta da imprensa de caracteres móveis, a transformação das correntes fluviais em electricidade, ou, já mais perto de nós ou mesmo nosso contemporâneo, o domínio do tempo e do espaço através das telecomunicações, dos mais rápidos meios de transporte ou da Internet.

Todavia, nem sempre e nem para todos, esta “cultura tecnológica”, que marca indelevelmente as sociedades contemporâneas, significa o “admirável mundo novo” de que falava Aldous Huxley. “Associada à entronização da ideologia do progresso e dos incontáveis benefícios que dele decorrem”, a tecnologia, como assinala Maria Teresa Rosa, acarreta sempre consigo uma forte carga de ambiguidade. Concretamente no que respeita aos seus “impactes sobre o trabalho e o emprego”, a história das revoluções industriais é fértil em exemplos de subordinação do homem à máquina – “o trabalhador considerado como um apêndice da máquina” – ou, mais doloroso ainda, de substituição do homem pela máquina, com resultados dramáticos ao nível do desemprego, da fome e da exclusão social.

Esta ambiguidade da tecnologia resulta do facto de, apesar do seu inegável e espantoso contributo para o progresso e bem-estar da sociedade, ela se desenvolver “sob os auspícios de valores que nem sempre são os que mais contribuem para a equidade e justiça social”.

Num registo diferente, Vítor Oliveira aborda a relação entre Tecnologia e Literatura. Se é inegável que os novos meios tecnológicos colocados à disposição da escrita simplificam e agilizam algumas das suas etapas, nomeadamente no que respeita ao trabalho de edição, “parece evidente, no entanto, que alguma coisa do processo de escrita se perderá.” E Vítor Oliveira exemplifica: “Vamos deixar de surpreender o escritor confrontado com as suas hesitações e dificuldades de expressão; não poderemos perceber a estrutura mental da criação e de arrumação de ideias como a que Vergílio Ferreira demonstra através das páginas A4 e Almoço escritas de lado a lado com letra minúscula e por vezes hieroglífica; não conseguiremos sequer reconstituir o espólio diversificado como o de Fernando Pessoa e os seus milhares de manuscri-

tos, ou o de D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos que tomava notas em bilhetes de eléctrico e contas de modista.”

Mas se a relação entre Tecnologia e Literatura é, frequentemente, marcada por um misto “de atracção e de repulsa”, não é difícil identificar, por outro lado, exemplos de exaltação do progresso tecnológico nas obras, particularmente poéticas, de alguns dos mais representativos autores portugueses. Quem não se lembra das maravilhas da técnica evocadas por Eça de Queirós em *A Cidade e as Serras* ou no conto *Civilização*? Quem não recorda as longas onomatopeias da *Ode Triunfal* de Álvaro de Campos, reproduzindo o som estridente das “rodas” e das “engrenagens” desse “forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!”?

E já que de “Tecnologia e Sociedade” se tratava, não podia deixar de marcar presença, neste 2.º encontro multidisciplinar, um dos mais recentes instrumentos disponibilizados pela tecnologia para o fomento da comunicação, quer interindividual, quer intergrupual: o blogue, definido por Rogério Santos, como “um jornal em linha composto de hiperligações e textos apresentados por ordem cronológica inversa”. Ou, ainda, como “um espaço centrado na mensagem, com permissão para comentários de leitores”.

Associando uma investigação atenta e uma recolha de dados bem actualizada à sua própria experiência no manejo deste novo instrumento da “literacia electrónica”, Rogério Santos refere as potencialidades do blogue como meio de comunicação, estabelece linhas divisórias e traços de ligação entre blogueiro e jornalista, identifica e caracteriza alguns dos grupos que, entre nós, mais se dão ao cultivo desta novíssima forma de “comunidade virtual”.

Enfim, através da leitura deste texto, qualquer leigo na matéria fica a saber como, em tão pouco tempo, o blogue passou “de moda a ferramenta indispensável de comunicação”.

Horácio Peixoto de Araújo
Faculdade de Ciências Humanas



Tecnologia e Sociedade

Algumas considerações de ordem geral

O tema é muito complexo e abrangente. Dai, ter escolhido apenas uma pequena parcela, entre as que melhor se relacionam com os meus interesses profissionais, a dos impactes da tecnologia sobre o trabalho e o emprego.

Começando com um brevíssimo enquadramento temático passarei a analisar algumas implicações da tecnologia nos aspectos mencionados, os do trabalho e emprego.

Quando se fala em tecnologia, referimo-nos à incorporação na vida prática das descobertas que neste domínio têm sido feitas pelos homens, geralmente baseadas em conhecimentos cientificamente comprovadas, sem, efectivamente, pôr de parte os conhecimentos tácitos que ao longo dos séculos a humanidade tem vindo a desenvolver.

Quando se fala em sociedade, reportar-nos-emos às relações sociais que decorrem essencialmente do exercício da autonomia, da responsabilidade e da solidariedade humanas. Trata-se de noções fundamentais implícitas nas declarações dos direitos humanos que têm uma ligação muito profunda com as descobertas e as aplicações tecnológicas essencialmente pelos efeitos que produzem na humanidade.

No mundo ocidental vive-se actualmente um período histórico em que a «cultura tecnológica» está profundamente impregnada no modo como se vive. Concretiza-se numa predisposição intimamente associada à entronização da ideologia do progresso e dos incontáveis benefícios que dele decorrem, que “como que pairam” sobre a forma como se pensa a vida (desde a concepção à morte, passando pelas várias fases do desenvolvimento humano) e se organizam e ordenam as relações sociais.

Esta encadeação entre modo de vida e tecnologia tem como consequência imediata menos positiva o obscurecimento dos contextos

sociais e políticos envolventes, salientando-se a tendência para que a tecnologia seja considerada “neutra”, sendo recebida com impassibilidade.

Esquece-se frequentemente que cresce tantas vezes sob os auspícios de ambições anti-sociais indomáveis, ficando os homens desarmados perante a sucessão das descobertas e respectivas aplicações.

Impactes da tecnologia sobre o trabalho humano e o emprego

Como nos faz lembrar Georges Friedman na segunda metade do século XX dá-se uma grande transformação no trabalho: “A evolução contemporânea do trabalho industrial faz surgir formas inéditas de separação do pensamento e da execução do trabalho... um operador não é pago para pensar, as tarefas manuais de execução dão lugar a tarefas não manuais de execução, resultantes da comunicação e da informação... a experimentação, programação, organização e decisão, desenvolvidas através do “Thinking Department” de Taylor estão concentradas nos especialistas. ... A acção diferenciadora e desagregadora, sofrida no local de trabalho sob a influência da evolução técnica, é acentuada também fora da empresa...” e não diz unicamente respeito a operários. Aplica-se também a inúmeros empregados de escritório.

Alain Touraine ao estudar o movimento operário francês e na sequência das análises de Georges Friedman conclui que a sua movimentação mais importante se dá sob os auspícios do controlo da forma como a historicidade é gerida. É resultante da consciência que o operariado tem de lhe ter sido tirado poder, relativamente à autonomia e à responsabilidade que o “operário de ofício” detinha sobre o seu trabalho, tornando necessária a sua intervenção para combater a forma como os recursos sociais estavam a ser geridos pela classe detentora de poder, pelo menos no seio da empresa.

A partir dos anos 70 surgiam as teses sobre a alienação no trabalho (Harry Braverman e Richard Edwards, entre outros, que afinal já tinham sido antecedidas pelo filme de Charlie Chaplin sobre os “tempos modernos”). Mas afloravam também as que refutavam as análises anteriores relativas aos efeitos nefastos das tecnologias, reforçando

que se tratava eminentemente de uma questão de abuso do poder possibilitado pelo uso indevido da tecnologia. O trabalhador passava a ser considerado como um apêndice da máquina ou da organização taylorista de trabalho, como se se tratasse de um autômato, sendo identificado por um número e em nada ouvido para qualquer tomada de decisão.

As experiências suecas levadas a cabo em empresas escandinavas, inseridas no movimento pela qualidade de vida no trabalho que tiveram o seu expoente máximo com os trabalhos do Tavistock Institut, sobrelevavam a possibilidade das escolhas nas aplicações da tecnologia deverem assentar não somente nas opções dos empresários, mas também nas preferências dos trabalhadores, bem como as oportunidades que advinham para o reforço do trabalho feito em equipa, criativo e mais solidário. Jurgens, Mash e Dhose, por exemplo, e a propósito das transformações constatadas na indústria automóvel, apontavam para formas de reorganização do trabalho mais capazes de conferirem autonomia e responsabilidade aos trabalhadores.

Simultaneamente começam a surgir as teses de que o sistema de trabalho do futuro é o sistema técnico, aquele em que os trabalhadores são mais interventores junto das máquinas (ou de equipamentos sofisticados) do que na transformação de matérias-primas. A qualificação requerida passava ser mais exigente em termos escolares, reque-rendo-se, nalguns casos, habilitações muito mais elevadas, invertendo-se a escala tradicional na pirâmide do prestígio.

Como me dizia há 20 anos um trabalhador entrevistado, “o mecânico cedeu o passo na escala do prestígio ao electricista, este, por sua vez, foi ultrapassado pelo instrumentista”. Estamos então no *boom* da escolaridade no seio dos trabalhadores e do apelo a novas formas de se estar no trabalho. A tese de Serge Mallet intitulada “A Nova Classe Operária” insere-se bem neste movimento de *transformação* no mundo do trabalho.

Mas apesar das teses brilhantes o trabalho continua a ser muito aborrecido para a grande maioria dos trabalhadores, como pude constatar numa observação participante como operária nas indústrias de cablagens para automóveis. O trabalho, para tantos, deixou de ser motivador e de conferir prestígio. Este tem que ser encontrado num

outro espaço, o das esferas do consumo e do lazer. O nível e o tipo de consumo passam a ser as marcas que promovem a distinção, como analisa Pierre Bourdieu em “La Distinction”.

Preponderam então os tempos das grandes lutas salariais pelo aumento do poder aquisitivo e os das lutas pelo “carreirismo”, em que esta é ainda uma marca que distingue dentro da organização de trabalho.

A partir de meados de 1980 a economia começa a abalar fortemente. Para além das crises energéticas, o investimento quase cessa. Toda a riqueza é absorvida pela distribuição, quer seja ao nível das remunerações, quer dos impostos. É a crise do modelo de acumulação capitalista e a crise do estado de bem-estar social: as falências acumulam-se, o desemprego atinge taxas há muito tempo resolvidas, os direitos à saúde e à segurança social reduzem drasticamente.

Ressurgem as teses liberais. A palavra de ordem é a “liberdade ao mercado”, embora nalguns casos sob a capa do neoliberalismo, pois continuam a subsistir, pelo menos ao nível da UE, as preocupações com o “modelo social”.

Que relação entre tecnologia e emprego?

Penso que é ainda cedo para se tirarem conclusões. A confusão é grande.

O trabalho, nos seus aspectos funcionais, torna-se flexível. Isso, se por um lado tem a vantagem de combater a monotonia de muitos trabalhos, por outro lado provoca desgaste físico e psíquico, resultantes, quer da acumulação de muitas tarefas, quer pelo receio de não se dominar tão bem as novas tarefas acumuladas.

Também existe uma tendência para se flexibilizarem os horários. A prestação a tempo parcial, o encurtamento do horário semanal, são experiências levadas a cabo que têm efeitos muito varáveis. Por um lado reduzem direitos, por outro são benéficas porque permitem o desempenho das tarefas ligadas à família. Mas os principais resultados esperados relativamente a um melhor aproveitamento do aparelho tecnológico implantado, em simultâneo com a redução do desemprego, não têm revelado grandes frutos.

Todavia a maior gravidade resulta da flexibilidade relativa à duração do contrato. A era do emprego certo e para a vida é já uma ideia longínqua para os jovens e muitos trabalhadores de meia-idade. Recuperaram-se entretanto antigas formas de se trabalhar, sob a designação de novas, tais como o contrato a prazo, temporário ou mesmo ocasional, o trabalho a domicílio e o trabalho independente (tantas vezes “falso”).

As organizações económicas passam a ocupar o espaço mundial por intermediação do extraordinário desenvolvimento dos meios de informação, comunicação e transporte, e pela libertação da circulação de mercadorias e pela mais fácil deslocação das pessoas. Isso permite que se desloquem empresas dos centros produtivos tradicionais para zonas onde o trabalho é barato, qualificado, existe alguma benevolência dos estados perante os direitos dos trabalhadores e os compromissos fiscais, têm grandes mercados internos potencialmente consumidores das matérias produzidas, entre outros aspectos.

Nos países ditos desenvolvidos o desemprego e emprego precário não cessam. Em compensação, os níveis de poder de compra vão aumentando nos NPI, não sem que se dêem, pelo menos nos períodos iniciais, grandes convulsões, quer demográficas, quer nas relações sociais.

A defesa do mundo ocidental assenta na produção de serviços qualificados e bens inovadores, com o conhecimento e a tecnologia a ocuparem um lugar de grande centralidade. Requerem-se trabalhadores muito qualificados.

Mal estão aqueles países, ainda com muitos empresários e especialistas pouco expeditos em matéria de criatividade e de inovação competitiva e em que os trabalhadores possuem baixas qualificações, como é o caso de Portugal.

A exclusão de muitos pequenos e médios empresários e dos empregados (especialmente os mais idosos e os menos qualificados) começa a ser um grande flagelo social. À exclusão do emprego sucede em geral a exclusão da família e as limitações nos direitos à saúde e à segurança social.

No mundo ocidental parece que a situação está a piorar.

Em contrapartida, melhora a de muitos trabalhadores do «terceiro mundo», pelo menos em termos de emprego, embora se constatem existir grandes perturbações demográficas e se tornem mais visíveis as enormes desigualdades sociais e com o deflagrar da conflitualidade que lhe está inerente.

Como se dizia no início, a tecnologia não é neutra. Desenvolve-se sob os auspícios de valores que nem sempre são os que mais contribuem para a equidade e justiça social. Mas a forma como é gerida, apropriada e aplicada, tem grandes efeitos sobre a humanidade.

A tecnologia tem um crescimento imparável. Já não somos capazes de passar sem o telemóvel, a televisão, a comunicação sobre os acontecimentos, o avião, o computador, a rapidez das comunicações, o funcionamento em rede, a informação dos grandes flagelos e alegrias mundiais.

Mas isso não apaga das mentes o conhecimento que temos de que há muitos homens que sofrem, e muito, sob os auspícios desta impressionante escalada científica e tecnológica.

O que não obsta a que não coexistam connosco, como sempre aconteceu, homens extremamente ganhadores. Só que agora a visibilidade relativa às desigualdades é mais evidente.

Maria Teresa Serôdio Rosa

Faculdade de Ciências Humanas (Serviço Social)



Tecnologia e História

Ao preparar a minha intervenção no encontro sobre “Tecnologia e Sociedade”, colocaram-se-me duas alternativas: levar palavras escritas ou recorrer às novas tecnologias da informação e da comunicação (através de uma apresentação electrónica) para traçar uma perspectiva diacrónica das grandes etapas tecnológicas da humanidade. Optei pela segunda, tanto mais que isso nos permitiria usufruir de um dos mais prodigiosos progressos tecnológicos dos nossos dias: a informática. No presente texto procurarei agora sintetizar as ideias fundamentais que então expus, ao mesmo tempo que tentarei reflectir sobre os benefícios e os malefícios do progresso tecnológico.

Quando, em Outubro de 2005, visitei a exposição “À luz de Einstein”, com a qual a Fundação Calouste Gulbenkian se associou às comemorações do primeiro centenário da formulação da teoria da relatividade restrita, retive a seguinte citação do próprio Albert Einstein: “*Não tenho talentos especiais. Sou só apaixonadamente curioso.*” É que esta citação vinha ao encontro de outra que, pouco tempo antes, tinha escutado ao Professor António Manuel Baptista: “*A ciência é a curiosidade organizada.*”

É verdade que, no mito helénico de Pandora, o que ficou no fundo da caixa foi a esperança. No entanto, em vez da esperança bem podia lá ter ficado a curiosidade: sem ela, provavelmente, ainda hoje viveríamos nos ramos das árvores. Foi a curiosidade dos primeiros homínidos que os levou a abandonar a floresta e a explorar a savana; alguns deles caminhavam de forma bípede, perscrutando o horizonte para não serem presa dos predadores; durante dois ou três milhões de anos, a evolução seleccionou os que caminhavam verticalmente e, sobretudo, os que iam ganhando volume e qualidade cerebral; finalmente, graças à sua insaciável curiosidade, à habilidade da mão e à progressiva agilidade mental, o *homo sapiens* foi “*agindo sobre a matéria*”, como diz

André Leroi-Gourhan¹. Numa palavra: inventou a tecnologia. No admirável prelúdio do filme “2001: Odisseia no Espaço”, intitulado “Dawn of Man”, Stanley Kubrick mostra-nos um desses pré-homens a olhar curiosamente para um osso e a utilizá-lo como prolongamento do braço. E, numa antológica cena em câmara lenta, esse mesmo osso – o primeiro e rudimentar objecto tecnológico – arremessado ao ar, vai-se progressivamente transformando no mais sofisticado dos produtos da tecnologia: uma nave espacial. Aliás, tinha sido a sua irreprimível curiosidade que levava aqueles distantes antecessores da humanidade a vencerem o medo e a tocar o misterioso monólito negro, primeiro cautelosamente e depois com inegável determinação.

A curiosidade e a imaginação representam as duas qualidades essenciais do cientista e do inventor. Originalmente, a ciência resulta da curiosidade e da especulação acerca do mundo natural, mas sem qualquer aplicação prática. Na Ásia, particularmente na China e na Índia, houve extraordinários progressos tecnológicos – por exemplo no domínio dos têxteis, do papel ou da imprensa – sem qualquer contributo da ciência. Como sabemos, apenas a partir do segundo quartel do século XVIII, com os primórdios da revolução algodoeira na Grã-Bretanha², vamos assistir a uma progressiva aliança entre a ciência e a técnica. Menos de um século decorrido, essa aliança já tinha conduzido, na Inglaterra, a uma das maiores transformações de todos os tempos: o fim da sociedade tradicional e o nascimento da civilização industrial³. Em 1838, Joseph Turner retratou genialmente essa ideia no seu quadro “The Fighting Temeraire”, exposto na National Gallery de Londres. Nesta obra, cujo título completo é “The ‘Fighting Temeraire’ tugged to her last berth to be broken up”, Turner representou um velho e majestoso navio de guerra, que havia tido um papel fulcral na vitória britânica de Trafalgar, a ser rebocado por um pequeno mas moderno e possante navio a vapor, para ser desmantelado. O dramatismo do

¹ *L’homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1971.

² Veja-se, a este propósito, Mathias, Peter e Davis, John E. (coord. de), *As primeiras revoluções industriais*, Lisboa, D. Quixote, 1998 (ed. orig., 1990).

³ Sobre a transição das sociedades tradicionais para as sociedades industrializadas veja-se Cipolla, Carlo M., *História económica da Europa pré-industrial*, Lisboa, Edições 70, 1991.

tema, acentuado pela luz de um pôr-do-sol verdadeiramente pré-impressionista, fazem deste quadro uma alegoria ao fim de um mundo e ao começo de outro: à aleatória energia eólica sucedia a domesticada energia da máquina a vapor.

Hoje, a investigação básica encontra-se no cerne do progresso tecnológico. Cito o guião da já referida exposição da Fundação Gulbenkian: *“Foram os trabalhos de Einstein que permitiram todo o desenvolvimento da ciência no século XX, que está na base da tecnologia actual e da nossa visão do mundo. Sem esta ruptura não teríamos computadores, televisões e telemóveis, viagens pelo espaço e biotecnologia [...]. Todas estas coisas seriam impossíveis se a física, com as suas ondas e partículas, com os seus átomos, electrões e fótons no espaço-tempo, não estivesse por trás delas.”*

Arnold Toynbee, no seu monumental *Um estudo de História*⁴, defende a tese biologista de que as civilizações são como corpos vivos: nascem, crescem, atingem o apogeu, entram em declínio e morrem. Surgem por resposta a estímulos, dada por aqueles a quem ele chama “a minoria criadora”: a ausência ou a fraqueza dos estímulos teriam determinado a inexistência de civilizações ou a sua estagnação (como no caso dos boxímanes); estímulos demasiado fortes (como sucede no Pólo Norte) teriam contribuído para o bloqueio de “civilizações falhadas”, como a dos esquimós; as grandes civilizações, como as dos vales dos Grandes Rios (Suméria, Egipto, China, Vale do Indo), as da América pré-colombiana e muitas outras (Toynbee contabiliza 26), teriam surgido em espaços cujos estímulos naturais eram moderados. Foi a resposta a esses estímulos, segundo Toynbee, que produziu objectos culturais e objectos civilizacionais, para usar a distinção de Pitirim A. Sorokin⁵.

Arnold Toynbee propõe uma tese interpretativa dos fenómenos culturais e civilizacionais que reflecte uma concepção elitista da sociedade. À “minoria criadora” de Toynbee contrapuseram muitos outros

⁴ Toynbee, Arnold, *Um estudo de História* (tradução de F. Vieira de Almeida), Lisboa, Ulisseia, 1964.

⁵ *Sociedade, cultura e personalidade : sua estrutura e sua dinâmica : sistema de sociologia geral*, Porto Alegre, Globo, 1968.

o papel das massas na história (“*Quem construiu Tebas, a das sete portas?/Nos livros vem o nome dos reis./Mas foram os reis que transportaram as pedras?*”, pergunta Bertolt Brecht⁶). Em todo o caso, foram o inconformismo e a criatividade de alguns que transformaram o mundo, ainda que nem sempre para melhor. Os inovadores, os criadores e os inconformistas – fossem eles cientistas, escritores, filósofos ou artistas – provocaram sempre o pânico nos acomodados e nos estabelecidos, naqueles que receavam que as mudanças abalasse os alicerces do seu pequeno mundo. A história, durante muito tempo, apenas estudou a mudança. Hoje investiga também as resistências à mudança. Interessa-nos saber como William Harvey, no século XVII, estabeleceu com segurança o princípio da circulação do sangue, mas também nos interessa estudar todo o processo que levou muitos médicos a recusarem este conhecimento inovador durante dezenas de anos. Ou estudar as razões por que se ridicularizou a teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin. Ou ainda as razões da rejeição do impressionismo, do cubismo ou do surrealismo na época em que apareceram.

Quando, em 1733, John Kay inventou a naveta ou lançadeira volante dos teares, tal inovação dispensou automaticamente os ajudantes do tecelão, porque este podia fazer tudo sozinho. Duas consequências: muitos dos desempregados revoltaram-se contra uma inovação tecnológica que parecia roubar-lhes o ganha-pão (numa antecipação do *ludismo*); mas, muito em breve, todos teriam emprego porque os teares com naveta volante multiplicaram-se.

Numa obra já com alguns anos mas que não perdeu qualidades, *Introdução à atitude científica*, J. Bronowski⁷ afirma que foi a máquina da primeira Revolução Industrial que suscitou a nossa sensibilidade face ao sofrimento dos animais e dos homens-máquina. Não é objetivo deste texto, como não o foi o da intervenção oral que lhe está na origem, percorrer “a vol d’oiseau” as grandes rupturas do desenvolvimento tecnológico humano, das aquisições primitivas à indus-

⁶ “Perguntas de um operário letrado” in *Poemas*, trad. de Arnaldo Saraiva, Lisboa, Presença, 1976.

⁷ Bronowski, J., *Introdução à atitude científica*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983.

trialização, da revolução agrícola à informática ou às biotecnologias⁸. Preferencialmente, interessou-me encaminhar esta abordagem para uma reflexão sobre os efeitos do progresso tecnológico nas sociedades humanas. E podemos fazê-lo a partir de dois exemplos concretos: a imprensa (1) e a cisão do átomo (2).

Os primeiros suportes da escrita foram muito diversos

Argila, pedra, bronze, couro, etc. No Egipto utilizava-se uma espécie de papel feito de uma planta muito abundante nas margens do Nilo, o papiro. Este material viria a ter um grande sucesso. Exportado para a Grécia e para a Itália, seria o suporte dos primeiros livros: os *rolos de papiro*. Aliás, na Grécia antiga o livro chamava-se precisamente *biblos*, palavra que significa «fibra de papiro». Os Romanos irão chamar-lhe *liber*, que significa «casca fibrosa das árvores». Isto revela bem a origem dos materiais utilizados nos primeiros livros-rolos. No século III a. C., porém, um novo suporte fará a sua aparição: é o *pergaminho*, aperfeiçoado em *Pérgamo*, cidade grega da Ásia Menor. Feito a partir de peles de animais jovens devidamente tratadas, o pergaminho era um material muito mais resistente do que o papiro e reutilizável, o que lhe garantiu uma longa sobrevivência como suporte da escrita.

A forma dos livros em rolo manteve-se até ao Baixo Império Romano, altura em que começaram a surgir as primeiras compilações de leis em forma de *codex* (*códice* ou *código*), a forma que o livro hoje tem. A Idade Média seria o grande tempo do livro manuscrito, desde os breviários aos romances de cavalaria, das bíblias às crónicas, das hagiografias aos belíssimos livros de horas iluminados. Graças às bibliotecas monásticas foram preservados os autores da Antiguidade Clássica e os pensadores cristãos. Todavia, a maior revolução sofrida pelo livro resultaria da conjugação de duas extraordinárias inovações: o *papel* (trazido da China pelos Árabes e difundido na Europa sobretudo a

⁸ Para esse efeito, veja-se a excelente síntese de Daumas, Maurice, *Les Grandes Étapes du Progrés Technique*, Paris, PUF, 1981; ou o clássico de Rousseau, Pierre, *Histoire des Techniques*, Paris, Fayard, 1956.

partir do século XIV) e a *imprensa*. Embora os Chineses já utilizassem formas embrionárias de imprensa, como a *xilografia*, seria apenas nos meados do século XV que este prodigioso invento teria verdadeiro sucesso, quando o alemão Johannes Gutenberg começou a utilizar caracteres ou tipos móveis. Os *incunábulo*s tinham, porém, tiragens muito limitadas, raramente ultrapassando os mil exemplares. A partir do século XVI, com a revitalização da cultura proporcionada pelo humanismo renascentista, as edições chegam a ultrapassar os três mil exemplares. Mas seria apenas no século XIX, com a revolução industrial e os alvares da tipografia mecanizada que a imprensa sofreria um novo impulso. Os jornais, aparecidos no século XVII, ganham então cada vez mais leitores, à medida que avança a alfabetização. As novas correntes literárias, como o romantismo e o realismo, dão origem a verdadeiras catadupas criativas e atraem ainda mais leitores. (A título de exemplo: em 1814, foram vendidos dez mil exemplares de *O Corsário*, de Lord Byron, no próprio dia da sua aparição).

Já no final do século XIX aparece o *linótipo*, a máquina de compor que todos nós conhecemos. O *offset*, a quadricromia, a fotocomposição e as modernas técnicas informáticas de trabalho gráfico culminariam um progresso alucinante. Hoje são possíveis tiragens de centenas de milhares, ou mesmo de milhões de exemplares dos mais belos livros em tempo *record*, com uma qualidade gráfica inexcelável.

O livro é hoje indispensável, quer como objecto civilizacional quer como símbolo cultural. Não conseguimos imaginar um mundo sem livros. E, no entanto, o livro está ameaçado. Pelo comodismo e pelo desinteresse que conduz as pessoas a lerem cada vez menos porque é muito mais fácil olhar para a televisão, de preferência para programas sem legendas. Porque muitos jovens lêem cada vez menos e, por isso, falam mal e escrevem pior. Esta situação generalizada, porém, deve fazer-nos reflectir e procurar alternativas. A atracção das novas gerações pelos ecrãs de televisão e pelos computadores parece apontar o caminho. A vulgarização das chamadas auto-estradas da comunicação, como a Internet, possibilita hoje o acesso imediato a revistas, livros, jornais, bibliotecas, museus, arquivos, etc. É este o novo caminho. Um único DVD permite armazenar o equivalente a várias enciclopédias, incluindo imagens, vídeos, gráficos, etc. E o Blu-Ray, o novo suporte

informático que agora começa a surgir, tem capacidade para guardar cerca de dez vezes mais informação que um DVD. Está muito próximo o tempo em que o conteúdo das grandes bibliotecas mundiais – ou dos arquivos – se encontrará integralmente digitalizado e disponível nas nossas casas, no ecrã do nosso computador.

Serão estas tecnologias “inimigas” do livro? Não, de todo. Se a criança ou o jovem prefere «ler» um livro, consultar uma enciclopédia ou «visitar» a National Gallery no ecrã de um computador, incentivemo-lo. A Escola deve apenas ensinar-lhe os processos e facultar-lhe os meios. E a família, sempre que possível, deverá fazer o mesmo. Num futuro próximo será tão banal termos nas nossas casas um sistema informático multimédia com acesso a grandes redes transnacionais (seja a Internet seja outra, cujas dimensões e rapidez ainda não suspeitamos) como é hoje ter telefone ou televisão. Recentes conferências dos países mais ricos do mundo (G8) e dos dirigentes da UE apontaram precisamente nesse sentido.

Os livros e os jornais tornam-se electrónicos. Ganha-se e perde-se com isso. Haverá sempre quem prefira o acto solitário da leitura da palavra impressa, a visualização repetida de uma bela reprodução fotográfica, o sabor de uma metáfora poética que só o livro tradicional possibilita. E, depois, há o prazer do manuseamento do próprio livro em si, o toque do papel, o acto de o oferecer e de o receber, sabê-lo na estante, sempre disponível, coleccioná-lo, transmiti-lo. Talvez dentro de muitos, muitos anos, num qualquer admirável mundo novo, deixe de haver livros. Se calhar porque não será mais possível derrubar florestas para fazer papel. Mas, até lá, embora seja fascinante entrar na Biblioteca do Congresso do Estados Unidos ou no arquivo do *Le Monde* com o simples *clic* de um rato de computador, poderemos continuar a folhear regaladamente livros de arte ou reler tranquilamente as páginas amarelecidas de um livro de poesia. As novas tecnologias não representam, necessariamente, a morte de Gutenberg.

Detenhamo-nos agora num novo exemplo: a cisão do átomo

Factos: a bomba que, em 6 de Agosto de 1945, arrasou por completo Hiroshima, possuía uma potência equivalente a 20 000 tonela-

das de TNT (trinitrotolueno), mas uma bomba de hidrogénio (termo-nuclear), por “modesta” que seja (de uma megatonelada, por exemplo) equivale à explosão simultânea de 1 milhão de toneladas de TNT ou seja, de 50 bombas de Hiroshima; existem mísseis intercontinentais armados com várias ogivas termonucleares, muitos dos quais foram recentemente desmantelados (como por exemplo os SS20 russos ou os Pershing americanos) – um único destes mísseis seria suficiente para varrer do mapa uma cidade como Lisboa!

O admirável engenho humano, desde que começou a lascar pedras nunca mais parou de engendrar terríficos instrumentos de destruição. Claro, a par de outros prodigiosos inventos altamente benéficos para a humanidade! Mas os aprendizes de feiticeiro que nós somos desencadeámos forças que agora temos grande dificuldade em dominar. A partir da era Gorbatchov, a corrida aos armamentos parece ter-se invertido e, hoje, as superpotências nucleares não sabem o que fazer com o impressionante arsenal acumulado. Desmantelados os mísseis, sobra o combustível (altamente tóxico e poluente) e a carga “explosiva” (altamente radioactiva). O grande perigo que espreita as sociedades humanas, porém, não parece encontrar-se nos arsenais das superpotências mas sim nos das pequenas potências nucleares, como o Paquistão ou Israel, ou nos arsenais (reais ou virtuais) de países como a Coreia do Norte ou o Irão.

No final da 2.ª Guerra Mundial, os Aliados confiscaram todo o gigantesco complexo fabril Krupp, que tinha alimentado a Alemanha em armamento e munições durante três guerras sucessivas (na Guerra Franco-Prussiana e nas duas guerras mundiais) e forçaram-no a uma reciclagem total e definitiva: as Fábricas Krupp passaram a produzir apenas locomotivas, carruagens, motores Diesel e... electrodomésticos. Em vez de poderosos canhões sem recuo, as actuais indústrias Krupp produzem inofensivas batedeiras eléctricas, que podemos encontrar nas prateleiras da mais pacífica loja de bairro. Apetece convidar os poderosíssimos complexos da indústria bélica americana, russa ou iraniana a produzir as suas batedeiras eléctricas! Mas não nos iludamos com optimismos crédulos e apressados. O mundo continuará a ouvir ainda por muito tempo o crepitar das metralhadoras e os assobios dos obuses, em guerras nacionalistas, guerras de fronteiras, guerras de

religião, guerras para vender armas, guerras para estimular a economia, guerras contra o terrorismo, guerras para... E, como dizia o Padre António Vieira, a Guerra é esse monstro que tudo devora.

Contentemo-nos, no entanto, com a esperança de não termos que presenciar a ascensão de uma terrífica floresta de cogumelos atômicos à nossa volta, numa espécie de hara-kiri universal. Até porque esse seria o apocalipse, conforme há tempos clamava e proclamava o persistente movimento Greenpeace no Atol de Mururoa.

O “tom” dos últimos parágrafos parece evidenciar uma conclusão: a aceleração do progresso tecnológico nos últimos decénios encaminhou as sociedades humanas para a catástrofe! E, no entanto, não é isso o que penso. Faça minhas as palavras de David S. Landes: “*A nossa civilização, mais que nenhuma outra, gera cepticismo e descontentamento. [...] Fala-se de depressão, pobreza, guerra, doença, desastre ecológico – os cavaleiros do apocalipse. Pela minha parte, não mudei de opinião e continuo a esperar o melhor, por muito difícil e descontínuo que seja.*”⁹

Sugestões Bibliográficas

BRAUDEL, Fernand, *Gramática das civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989.

DAUMAS, Maurice (dir. de), *Histoire générale des techniques*, 5 vols., Paris, PUF, 1979.

LANDES, David S., *The Unbound Prometheus: technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present*, Cambridge, University Press, 1982.

LEROI-GOURHAN, André, *Evolução e técnicas*, Lisboa, Edições 70, 1984.

IDEM, *O gesto e a palavra*, Lisboa, Edições 70, 2002.

PICQ, Pascal, *Au commencement était l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Adérito Tavares

Faculdade de Ciências Humanas (História)

⁹ *A Riqueza e a Pobreza das Nações*, Lisboa, Gradiva, 2001, pp. 602-603.



Blogues – de moda a ferramenta indispensável de comunicação

Introdução

Experiência adaptada à internet por Jorn Berg (blogue *Robot Wisdom*), em 1997, o conceito evoluiu para *weblog* (diário de bordo na internet), designação criada dois anos depois por Peter Merholz (blogue *Peterme.com*), empresário de tecnologias (Barbosa e Granado, 2004, p. 13). Ainda em 1999, seria lançado o software *Blogger*, da Pira Labs, agora propriedade da Google. O blogue é um jornal em linha composto de hiperligações e textos apresentados por ordem cronológica inversa.

Ferramenta muito próxima da concepção original da internet (Gillmor, 2005), graças à interactividade, com actualizações e comentários constantes (Singer, 2005), o seu uso pressupõe um novo *capital cultural* que ultrapassa barreiras geográficas e temporais e permite associações colectivas (Bennett, 2005), com partilha de informação e opiniões. Outras características dos blogues são facilidade de publicação e criação de outras identidades pessoais, a exemplo de ferramentas da internet como os grupos de discussão.

Os blogues chamaram a atenção política mundial aquando das eleições presidenciais americanas de 2004, tornando-se uma ferramenta de comunicação muito popular. Em Portugal, nas eleições legislativas de 2005, aos blogues deu-se igual entusiasmo político e jornalístico. Contudo, no nosso país, a popularização dos blogues começou em 2003 (Santos e Pinto, 2004). Perante um fenómeno destas proporções, na primeira década do século XXI, colocam-se questões como: quais as suas características? Há separação entre produtores de blogues e recepção? Ou existe circulação entre os dois lados? É um fenómeno geracional? Quais parecem as tendências do futuro? Em termos latos, são um substituto do jornalismo? Ou, em termos mais finos, o que muda nos media em geral?

O presente texto apoia-se em bibliografia recente feita por especialistas estrangeiros (publicada em livros e em formato digital) e segue estudos editados em Portugal, acessíveis na internet (Baptista, 2004; Canavilhas, 2005a, 2005b; Silva, 2005a, 2005b), todos feitos no âmbito de investigações universitárias. Por parte do autor, realizaram-se 14 inquéritos (a jornalistas, professores de comunicação e blogueiros e seus leitores), para sedimentar as observações quantitativas daqueles estudos. Um trabalho sobre blogues não deve esquecer o modo como este novo meio de comunicação interage com outros como os grupos de discussão e as mensagens SMS, e as variedades da blogosfera, caso dos fotoblogues, videoblogues e podcasters, sinal da pluralidade de ferramentas – indo da imagem fixa à em movimento e ao programa radiofónico. Embora o objecto de pesquisa seja estabelecer conexões entre blogosfera e jornalismo, o texto olha outras modalidades de temas trabalhados pelos blogueiros.

Especificidades e tipologias

No primeiro trimestre de 2005 e nos Estados Unidos, houve 50 milhões de utilizadores de internet que visitaram blogues, ou seja, 30% do total dos utilizadores de internet (Comscore, 2005). De 400 blogues americanos mais visitados, eles distribuem-se fundamentalmente pelas categorias de política, estilos de vida, tecnologia e escritos por mulheres¹ (à frente, veremos algumas diferenças nos blogues portugueses). Comparado com a média dos utilizadores de internet, os leitores de blogues vivem em zonas residenciais mais ricas, são mais jovens, usam ligações de banda larga à internet e compram mais produtos e serviços em linha.

Claro que a realidade global não é semelhante ao que indica o estudo da Comscore (2005), devido às assimetrias económicas e sociais em muitas parcelas do mundo. Mas já se fala com propriedade de *literacia electrónica*, que articula produtos em linha com produtos já feitos previamente (CD-ROMs, bases de dados). Trata-se, assim, de uma cultura distinta da construída em torno de *saberes analógicos*.

¹ Comscore, 2005; <http://lousadigital.blogspot.com/> (acedido em 28 de Agosto de 2005).

A confluência de tecnologias e conhecimentos permite, na internet como nos blogues, baixo custo, adaptabilidade em termos de configuração, extensão e ligação a outros sítios e meios de publicação de grande alcance, com *redes* de relações pessoais e maior *criatividade e participação cultural* (Bennett, 2005). Se a internet se centra na página, assinala Gillmor (2005), o blogue é um espaço centrado na mensagem, com permissão para comentários de leitores. E, pelas facilidades de produção, muitos movimentos sociais, alguns de base informal, utilizam a internet como principal meio de comunicação autónoma para mobilização, troca de informação e acção política directa (Bennett, 2005, p. 92), como um abaixo-assinado em defesa de um museu da rádio no nosso país em Maio de 2004. A utilização por pequenos grupos e em escala reduzida de intervenientes e acções permite a expressão de uma participação mais igualitária nos debates e nos processos decisivos, o que debilita as concepções autoritárias e vanguardistas que, por vezes, invadem esses movimentos.

As redes da internet – electrónicas, imateriais ou virtuais – adoptam os discursos de comunidades *de cultura partilhada* (Rheingold, 1996), *imaginadas* (Anderson, 2005) ou *interpretativas* (Zelizer, 2000). É vulgar entre blogues a existência de círculos próximos ou fechados, que se manifestam, por exemplo, em almoços e outras confraternizações. Partilha significa uma linha editorial em que uns escrevem sobre dado tema e outros se assumem como generalistas, embora possam circular informações e posições estéticas e políticas. Quer dizer ainda: presença de sistemas de comentários com interacção entre os que escrevem e os que lêem, através de palavras, conceitos ou ideias comuns ou distintas nos dois lados. Pela negativa, a blogosfera divide o mundo entre os que a ela acedem e os que a ignoram. A partilha implica ainda uma relação com outras ferramentas da internet, como respondeu um dos inquiridos pelo autor: “Andei por BBS e também pelos «newsgroups». A primeira foi interessante – estava-se nos primórdios do que viria a ser a Internet com a Web. Nos «newsgroups» foi mais para o desinteressante e rapidamente desisti de participar, embora acompanhasse alguns por questões profissionais”.

O blogue tem uma relação específica com o espaço, como se fosse um pergaminho estendido no ecrã: o que nele não está visível corre o

risco de não ser consultado e lido². Daí, o blogue favorecer a imediatidade, a escrita do tempo presente. Pereira (Colóquio em 2006) fala de uma espécie de rolo de papel que se desdobra entre presente e passado. A mensagem e o comentário ficam colocados em tempo real, situação distinta do diferido nos media tradicionais. Tal pode aumentar a multiplicidade de vozes, com um alargamento da participação de todos na esfera pública. Contudo, a maioria dos editores de blogues usa os blogues mais para comunicação lúdica (Rheingold, 1996, p. 44) e menos para comunicar ideais ou participar na discussão da coisa pública. O novo meio tem ainda uma relação diferente com o espaço público. Por um lado, é do domínio de formas criativas literárias e estéticas, como se observa em muitos blogues. Pode, por outro lado, trazer ou amplificar a solidão urbana³.

Os níveis etários dos blogueiros formam uma variável de grande interesse para estudo. Podemos considerar a maioria dos blogueiros (pelo menos os debruçados sobre assuntos sérios como as ciências exactas) de uma geração mais velha que a do Messenger e dos SMS (mensagens no telefone celular), com maior amadurecimento na produção e no consumo de conteúdos, nomeadamente face à televisão. No entanto, em servidores como o Sapo já existem outros tipos de produtores, adolescentes que comunicam no Messenger e nos SMS: falam de sexualidade, de assuntos da escola e têm uma linguagem mais adequada à sua idade, como a que se observa na seguinte mensagem (Sampaio, 2005): “Ulaxx lindah...tax mxm mt mt girah na foto, nc t tinha bixtu kom u kabelo axim, fikat mt bm ;) [olá linda... estás mesmo muito muito gira na foto, nunca te tinha visto com o cabelo assim, fica-te muito bem (sorriso)]”. Ou nesta outra, colocada no blogue <http://www.ideias-soltas.weblog.com.pt/>, em que o autor analisa comportamentos juvenis (2 de Junho de 2006) [mantêm-se os erros ortográficos do original]:

“Ontem a prof de historia chamou-me mal educada só pq
lhe disse que n deitava fora a chiclet que tinha acadabo de

² José Pacheco Pereira, em colóquio realizado a 16 de Junho de 2005.

³ José Pacheco Pereira, em colóquio realizado a 16 de Junho de 2005.

por a boca!!! Mas que e que ela quer??? Então eu não posso ouvi-la e ver aqueles slides manhosos dumhas fotografias muito velhas que um tal Fan Ike tirou a mais de 400 anos?? A cota é passada!! Bem n intereça ela que se enxa de pulgas q n tou p/aturala. O resto do dia até que foi bué de fixe. No fim das aulas fomos ao Fórum Almada ver os chavalos. havia lá um que era padre.... depois vim para casa para reparar mais uns tops para o meu mp3 e quando abri o msn já la estavam as minhas amigas. Foi giro porque apareceu uma anónima que n concegui-mos saber quem era, mas tivemos a falar sobre o que iria acontecer hoje nos Morangos com Açúcar e e claro que todas estávamos de aquordo que aquilo que aquele chavalito fez a namorada n se faz. Comigo dava-lhe corda e depois mandava-o andar. Bué de giro foi o link que a tal anónima nos mandou com música dos Da Wheasel que devia ser de um museu bué de bom!!! Tinha lá muitos quadros nas paredes e n querem saber que um deles ela igual ao da fotografia manhosa que a cota de historia mostrou na aula?!!! Afinal o nome dele é Van Eyck e nasceu na Flandres que é como se chamava antigamente a Holanda e foi um dos melhores pintores do sec. XV. o gajo era bué de bom. Pintou quadros com gente bué de gira com roupas bem fixes. Eram de mais as cores da roupa de antigamente. Um dia se existe mesmo aquele museu quero la ir velo!!! E bem melhor que atuar aqueles cotas todos da escola!!! DDD!!! Bom agora xau, vou ver os Morangos com Açúcar!.”

A expansão do uso de fotoblogues e dos videoblogues está já a arrastar um grupo etário mais baixo para esta área, em que a imagem ocupa um lugar mais importante que a escrita (caso do servidor <http://www.youtube.com>, surgido em 2006 e transformado rapidamente no maior espaço de alojamento de vídeos do mundo). Também se distingue a maturidade comparando blogues e salas de conversação. Nestas, vingam o anonimato, a conversa síncrona ou em tempo real, o jogo de palavras e sugestões, sem se saber muito bem de idade, género e gostos, pois o essencial é a ideia de aventura. Simultaneidade entre pergunta e resposta é ainda a marca do MSN e das mensagens de

telemóvel, mas com presença de identidade pessoal, o que ocorre também nos blogs, onde impera a comunicação assíncrona, que possibilita a reflexão.

Com base nestas observações e em análise empírica de muitos blogs, edifica-se uma tipologia assente em triplo dispositivo, o primeiro dos quais se nomeia por *repetidor/referenciador*, género de blogue que recolhe e reproduz artigos e trabalhos considerados relevantes para o tema do blogue (Ferreira, 2004). O segundo tipo designa-se por *sinaleiro*, que procura e assinala as matérias propostas com destaque para as opiniões que aparecem na sua sequência, com mais hiperligações e elevado grau de interactividade, enquanto o terceiro, o *produtor*, resulta de autores que criam os blogs e os alimentam com reflexões, poemas ou fotografias. Também podemos olhar o blogs com outra tipologia: *crítica* (política, social, desportiva), *apontador temático* e *simulador pedagógico* (Mendes, 2005). Por seu turno, Viégas (2005) observa a existência de blogs inicialmente preocupados com *ligações* a outros blogs, mas sem qualquer especificação, tendo prioridades posteriores em relação às ligações em termos de *género* e de *nível etário*.

Estudos

Dada a pequena dimensão dos universos inquiridos nos estudos portugueses sobre blogs (um pouco acima de 50 entrevistados em média por estudo), os resultados nem sempre são coincidentes, pelo que o objectivo aqui foi encontrar pontos fundamentais nas conclusões retiradas. Se Silva (2005a) escolheu blogs mais visitados num dado dia num servidor português e o trabalho de Baptista (2004) seleccionou blogs de modo aleatório, Canavilhas procurou blogs cujas temáticas foram a política (Canavilhas, 2005a) e a saúde (Canavilhas, 2005b). Já uma investigação apenas publicada em papel, a de Mendes (2005), analisou um grupo de estudantes universitários com blogs próprios.

Do primeiro estudo português conhecido, Joana Baptista (2004) concluiu que 56% dos inquiridos possuem blogs para expressar opiniões, ao passo que 32% o fizeram para partilhar informação. Bap-

tista apurou outros dados curiosos como: 90% dos blogueiros acompanha a leitura de outros blogues e 18% acredita que a atracção ao meio aumenta em momentos de acontecimentos importantes ou de grande dimensão. Em síntese, os autores dos vários estudos concluíram que os blogues foram predominantemente iniciados em 2003 (Silva, 2005a) e 2004 (Canavilhas, 2005b), classificados em pessoais e colectivos (Canavilhas, 2005a), com idades abaixo dos 40 anos (Silva 2005a; Canavilhas, 2005a; Baptista, 2004), e predominância de homens (Baptista, 2004; Silva, 2005a), actualizados diariamente (Silva, 2005a) ou até dez mensagens semanais (Canavilhas, 2005a, 2005b), iniciados através de amigos (Silva, 2005a; Mendes, 2005) ou por informação lida em jornais e internet. Sobre a questão de predominância do género, uma atenta leitora de blogues respondeu em inquérito ao autor: “Os femininos são demasiado intimistas (com pressupostos desactualizados). Os masculinos são demasiado aculturados (nos pressupostos dito «masculinos»)”.

Na investigação de Baptista (2004), os maiores visitantes dos blogues são professores, jornalistas e estudantes, seguindo-se gestores, advogados e arquitectos (todos com profissões liberais), ao passo que, nos estudos do professor da Universidade da Beira Interior (Covilhã), variava o número de visitantes diários, indo até 100 (Canavilhas, 2005b) ou 400 (Canavilhas, 2005a). Nesta estatística empreendida por Canavilhas, a discrepância compreende-se: o primeiro estudo diz respeito a profissionais de saúde, ao passo que o segundo abrange blogues de política, que argumentam e discutem mais assiduamente os seus pontos de vista. Em termos de produtores de blogues, a maioria dos blogues portugueses pertence a professores, estudantes, jornalistas e profissionais liberais ou de áreas específicas, como no caso dos blogues sobre saúde. Mendes (2005) introduziu um outro elemento: 53% dos inquiridos reconheciam ter criado um blogue a pensar na partilha, com a ideia de *retorno* – a comunidade virtual gosta de dividir o conhecimento e as impressões pessoais com os outros e aceita a colocação de comentários nas mensagens.

Nos estudos acima elencados, deu-se uma valorização a dados sociográficos e quantitativos e escolheram-se várias áreas profissionais como campo de investigação, mas não os jornalistas. Falta, assim,

uma análise extensiva em termos qualitativos, preenchida pelo estudo da americana Jane Singer (2005), apesar da distinta realidade política, mediática e cultural. Singer, que fez análise de conteúdo a blogues de jornalistas políticos, entende que o blogue enquanto novo meio oferece aos jornalistas maior transparência e responsabilidade mas também os confronta com desafios postos às normas e práticas profissionais tradicionais. Estas últimas são a isenção relativamente a temas de controvérsia pública e a definição feita pelo jornalista do que é informação importante para publicação.

Contrária à ideia de Moreira (2005), que vê os blogues como ferramenta de vigilância dos media, a autora americana sugere que os jornalistas se moldam ao formato do blogue, aumentando mesmo a performatividade das normas profissionais. A “normalização” que ela enfatiza significa que os jornalistas aceitaram o estilo de conversa interminável que privilegia as opiniões individuais, mas sem perder as normas e práticas. Contudo, sublinha Singer, para atenuar as diferenças, muitos dos jornalistas blogueiros são colunistas e não repórteres, habituados já a incluir opinião nos textos.

Na sequência da questão anterior, há outra com dupla conclusão. O processo de recolha, reportagem, edição e disseminação de notícias e informação foi, desde o século XIX, uma tarefa reservada aos jornalistas, bem como a pessoas que com eles falavam e gente vinda das relações públicas e marketing (Gillmor, 2005; Pereira, 2004a). A participação aberta e livre do blogues leva os seus criadores ao desempenho de um papel activo, o que entra em concorrência com os jornalistas. A natureza aberta, participativa e interactiva do novo meio acaba por modificar as práticas jornalísticas, nomeadamente com os profissionais a usarem o correio electrónico para responder a leitores ou obter novas informações por parte destes. Considera um entrevistado pelo autor: “O jornalismo pode ser melhor depois (com os blogues); claro que são úteis. Como espaços críticos ajudam a reflexão que tantas vezes falta. Ou são boas fontes de informação para aproximar os jornalistas dos seus leitores”.

Visto de um outro ângulo, Moreira (2005) admite que os blogues podem influenciar a agenda noticiosa através de ideias e relatos de acontecimentos que incitem os media tradicionais a cobri-los em

profundidade. É que, apesar das chamadas de atenção da imprensa para obter iguais padrões de responsabilidade como a sociedade que cobre, os media permanecem opacos nas suas tomadas de decisão, conduzindo a comunidade blogueira ao escrutínio da actividade jornalística (Gillmor, 2005; Moreira, 2005; Pereira, 2004b).

Para concluir este ponto, deixo alguns dados estatísticos. No final do segundo trimestre de 2005, havia 5,6 milhões de clientes do serviço de acesso à internet em Portugal (Anacom, 2005), incluindo residenciais e empresariais. Em pesquisa efectuada pelo autor a 21 de Setembro de 2005, o sítio <http://weblog.com.pt/> indica a existência de 2198 blogues a si alojados, enquanto o servidor Sapo possui aproximadamente 40 mil (dados do sítio http://www.socialtext.net/loicwiki/index.cgi?portuguese_blogosphere), faltando aqui valores respeitantes aos blogues alojados em <http://www.blogger.com>, servidor muito popular entre a comunidade de blogueiros do país.

O jornalismo perante a blogosfera

Jay Rosen (2004) estabelece diferenças sólidas entre jornalismo e blogues. Para este professor nova-iorquino, o blogue deriva da economia de uso, enquanto o jornalismo vem da economia de mercado. O jornalismo, sendo do domínio de profissionais, quase nunca aceita os blogueiros, desconsiderando-os como amadores, ao passo que os jornalistas são sempre bem vindos à blogosfera. Rosen vê ainda outras distinções, a primeira das quais é a consideração que as barreiras de entrada no jornalismo são altas, ao passo que nos blogues são baixas. Pela segunda, ele define blogueiro como escritor que produz para leitores e outros escritores.

Já Barbosa e Granado (2004) aceitam uma posição de complementaridade entre os dois meios. O importante é o estabelecimento de relações de confiança e fidelidade, muito precisas dado se viver num mundo onde há uma cada vez maior diversidade de fontes de informação a chegar ao público (Barbosa e Granado, 2004, p. 53), postura semelhante tomada por Gillmor (2005, p. 228). Para este autor, o uso de tecnologias digitais traz consequências a vários grupos de pessoas, para além dos jornalistas: os que são objecto das notícias e o

público. Gillmor entende que os blogues e outros meios modernos de comunicação são sistemas de retorno, afinal funcionando quase em tempo real como o Messenger e capturando a imensidão de ideias e realidades de cada blogueiro. Este é um tipo de público que abandona o papel de mero consumidor e se assume como interveniente na produção das notícias. Por isso, e devido aos novos media como os blogues, estamos mais bem informados, dentro de uma estrutura de *código aberto*, o qual envolve pessoas de todo o mundo, cada uma contribuindo com pedaços do que se tornará um padrão (Gillmor, 2005, p. 35).

Na actividade dos jornalistas, um dos pontos essenciais são as rotinas produtivas, os modos como os profissionais recolhem, tratam e divulgam a informação (Tunstall, 2001; Tumber, 2000). Toda esta actividade tem dificuldades ou constrangimentos: o acesso às fontes e a necessidade de preparar elementos sobre os mais diversos temas tratados pelos jornalistas, a constante variação de acontecimentos, o tempo e o espaço de produção (Santos, 1997, 2006). O trabalho jornalístico, apesar de caótico na pesquisa de informação, segue patamares de rotina próprios de qualquer outra indústria. A que se junta a hierarquia, caso do editor, que adapta a peça noticiosa ao espaço e tempo disponíveis e à cultura de redacção e à necessidade de trabalho conjunto (recolha de imagens, montagem de peças na televisão), traduzido num produto final sólido. Ao invés, como escreve Viégas (2005), os blogueiros crêem nos valores-notícia contidos nas peças que elaboram mas não são muito persistentes na defesa dos seus pontos de vista. Além disso, e ao contrário dos media tradicionais, não sabem medir adequadamente as audiências: quem os lê, o quê e que proveito tiram dessa leitura.

Um aspecto fundamental sempre presente e que ilustra a diferença do jornalismo perante a blogosfera reside nos binómios entre público e privado e entre identidade e anonimato, que a segunda mistura com frequência. É normal o blogue mostrar o privado, caso de fotoblogues com imagens do seu autor, família, amigos e mesmo desconhecidos que captou com a câmara fotográfica ou de vídeo. Há, pois, uma espécie de querer mostrar a sua intimidade a estranhos – pois não se sabe quem lê o que se escreve – o que pertencia

ao domínio do privado, numa sequência sociológica vinda da televisão e dos *reality-shows* como o *Big Brother*. Há um lado de *voyeurismo* em ver e mostrar-se, que leva a uma segunda condição: a do blogue como varandim de exposição de ideias, ficando o seu autor à espera que apareça alguém identificado com a proposta e a comente e crie um novo círculo.

O outro binómio é o da relação entre conhecido e anónimo. Um blogue pode ser anónimo (contrário do jornalista que assina a peça), não necessita de comparar fontes de informação com perspectivas diferentes (diverso do jornalista, que ouve as várias partes envolvidas num acontecimento) e o seu autor expressa habitualmente uma posição subjectiva (claro que o fenómeno do anonimato extravasa a fronteira dos blogues ligados ao jornalismo e ocupa uma grande centralidade na blogosfera). Devido à auto-edição, qualquer pessoa passa por “jornalista” (as aspas indicam reserva, porque o jornalismo implica um conjunto de princípios éticos e deontológicos para além de um saber de construção de notícias). Do mesmo modo, qualquer pessoa pode ser fonte de informação e escrever, pelo que um jornalista não deve negligenciar tal fenómeno. Claro que um jornalista-blogueiro, na senda do definido por Singer (2005), adquire um estatuto oposto ao anonimato, atingindo eventualmente uma posição de estrela (Palomo, 2004, p. 73), detectável, por exemplo, na actual condição social de Dan Gillmor (2005).

Vimos já da possibilidade de haver uma circularidade visível entre blogues. Ela também se estende aos jornalistas. Há muitos profissionais que, de manhã, para além de lerem o seu jornal (ou outro meio), a concorrência e os *takes* das agências, fazem a ronda por alguns blogues com informação útil, que adquirem prestígio ao ponto de serem citados nas notícias.

A circularidade levanta uma questão associada, a da concorrência entre blogues e media tradicionais. Um blogue não é um jornal, pois não possui hierarquia, estrutura organizacional, responsabilidades económicas, políticas e de valores éticos ou morais, necessidade de objectividade, verosimilhança e isenção. Um jornal, para viver precisa de rendimentos, seja a venda de exemplares, assinaturas ou publicidade. Claro que, se um blogue tiver muita audiência e a souber apro-

veitar, pode converter isso em colocação de publicidade, o que significa o contrário do defendido por Rosen (2004), o do blogue pertencer a uma economia de troca. Aliás, data de 2005 o surgimento de blogues institucionais que promovem produtos e serviços das suas empresas. Há, noutro campo, uma discussão séria, a existente entre jornais pagos e gratuitos, com estes a ameaçarem aqueles em termos da própria sobrevivência.

Jornalismo digital

Quando se fala em jornalismo digital, pensa-se em redacções de características digitais ou em media tradicionais usando tecnologias digitais. Cardoso (2002, pp. 84-85) elenca os media dessas duas categorias: os de *migração-digital*, caso dos telemóveis de terceira geração, jornais, rádios e televisões em linha, e os *nado-digitais*, media que nasceram em puro contexto digital, como consolas de jogos e campos de comunicação interpessoal da internet (correio electrónico, chats, grupos de discussão). Nos nado-digitais, incluem-se jornais crescidos em ambiente puramente digital, como o <http://diariodigital.sapo.pt/>, e os blogues. Existe, assim, uma *evolução* ou *mudança*, presente em media que apostaram na internet mas mantêm o centro do negócio em actividades tradicionais, e uma *ruptura*, caso dos blogues.

No entanto, designa-se vulgarmente por *jornalismo digital* a actividade que envolve as duas situações. Não alheio a isso é o facto de os media clássicos terem oscilado entre redacções digitais autónomas das redacções tradicionais ou a estas ligadas, por questões económicas e de mercado, ao longo dos últimos dez anos.

Autores como Pavlik (2001), Palomo (2004) e Salaverría (2005) estudaram as redacções digitais e os seus profissionais. Segundo Pavlik (2001, pp. 217-219), o jornalista tradicional e “analógico” é dominado por três objectivos: olhar o mundo e reportar os factos como são entendidos, interpretá-los em termos de impacto nas comunidades e na sociedade, e fornecer uma linha editorial ou simples opinião. E, se Salaverría (2005, p. 40) se fixou nos pontos essenciais do jornalismo clássico (precisão, concisão e clareza) e do digital (rapidez, hipertextualidade e diálogo simultâneo com leitores), o que requer outras competên-

cias comunicativas, Pavlik (2001) acrescenta a necessidade dos novos profissionais praticarem o jornalismo cívico (atenção à comunidade). Por outro lado, e ainda para este último autor, o jornalista é, além de contador de factos observados directamente, um pesquisador de informação numa miríade de fontes, caso da internet.

Fixemo-nos numa curiosa observação sobre as designações dos profissionais dos media digitais, feita por Palomo (2004, p. 47): para evitar conflitos entre empresas jornalísticas e sindicatos, os media americanos em linha usam, em vez das designações de editor, jornalista ou repórter, o nome de *produtor*. Assim se explica o sucesso do termo *produtor de conteúdos*, que faz embirrar os profissionais dos media tradicionais.

Em Portugal, e como atrás escrevi, 2003 foi o ano da descoberta pública geral dos blogues. Em 4 de Maio desse ano, o jornal *Público* dedicava a sua secção de media à massificação dos blogues, acabando o mês com a edição total de 18 textos sobre a matéria. Em 10 de Maio, outro jornal de qualidade, o *Diário de Notícias* anunciava que um académico e conhecido político, José Pacheco Pereira, aderira à blogosfera, com o seu *Abrupto*, que receberia em 2003 cerca de um milhão de visitas (Santos e Pinto, 2004).

Alguns dos mais destacados blogues dedicados ao jornalismo nasciam então ou estavam já em franco desenvolvimento. Daí, fazer-se agora destaque a cinco blogues dessa área (o último é, na realidade, brasileiro, mas a sua responsável encontra-se a trabalhar no nosso país, razão pela qual se inclui na lista). Os animadores ou editores dos blogues são amadores que usam os seus tempos livres para comentar e reflectir sobre uma realidade (não se incluem os jornais digitais, com estruturas profissionais, dado estarem fora do âmbito do texto).

Além da reflexão, os blogues chamam frequentemente a atenção para estudos e artigos jornalísticos publicados fora do país, com especial incidência para o *Ponto media* (<http://www.ciberjornalismo.com/pontomedia/>)⁴. No conjunto, saliente-se ainda o *Blogouve-se* ([---

⁴ Dentro da linha fronteira entre jornalismo e tecnologias da informação destaco dois blogues: <http://www.atrrium.weblog.com.pt/>, de Luís António Santos, e <http://blog.lisbonlab.com/>, de Hugo Neves da Silva.](http://</p>
</div>
<div data-bbox=)

ouve-se.blogspot.com/), pela linha editorial atenta a códigos éticos e técnicos; daí o seu autor, João Paulo Meneses, ter elaborado um guia (20 de Junho de 2005). Nele, pretende-se que “seja uma forma de estabelecer uma relação mais transparente com os eventuais leitores ou uma maneira de a clarificar. Há, ainda, um objectivo suplementar: diz-se, muitas vezes, que não há ética na blogosfera e que, por isso, ela dificilmente poderá ser uma referência”⁵.

<p><i>Jornalismo e Comunicação</i> (http://www.webjornal.blogspot.com/)</p>	<p>Blogue colectivo criado no âmbito do projecto Mediascópio, do CECS (Universidade do Minho). Principal animador: Manuel Pinto, professor universitário.</p>
<p><i>Ponto media</i> (http://www.ciberjornalismo.com/pontomedia/)</p>	<p>Blogue sobre media em português. Com ligações para artigos interessantes e para histórias de jornalismo e jornalistas. De segunda a sexta, pertencente ao jornalista e docente António Granado.</p>
<p><i>ContraFactos & Argumentos</i> (http://www.contrafactos.blogspot.com/)</p>	<p>Cultura, economia e política, tecnologia e impactos sociais, media e “contaminantes sociais” são os objectivos do blogue do jornalista Pedro Fonseca.</p>
<p><i>Blogouve-se</i> (http://ouve-se.blogspot.com/)</p>	<p>Animado pelo jornalista e docente João Paulo Meneses.</p>
<p><i>Intermezzo</i> (http://www.intermezzo-weblog.blogspot.com/)</p>	<p>Espaço colectivo de reflexão sobre jornalismo, em especial ciberjornalismo, mantido pela jornalista e investigadora Daniela Bertocchi.</p>

⁵ <http://ouve-se.blogspot.com/2005/06/um-guia-tico-e-tnico-para-o-blogue.html> (acesso em 4 de Setembro de 2005).

Conclusões

No texto, identificam-se algumas características específicas dos blogues (actualidade, comentário, ligação a outros blogues), que influíram no trabalho dos jornalistas. A blogosfera parece estar acima do fenómeno da moda, tal a presença maciça de várias gerações, embora se veja uma separação etária nas tipologias dos blogues. Neste momento, há já ramificações tais como videoblogues ou podcasters. Inicialmente pensado como uma nova forma de jornalismo, os blogues tornaram-se distintos mas também uma forma complementar dos media tradicionais, ligando os jornalistas às comunidades que os servem.

Os blogues representam, para o jornalismo, mais uma possibilidade de fontes, embora necessitem de, com frequência, confirmar a informação por elas dada. No geral, são um espaço de exploração de trabalho, envio e troca de imagens (fixas e em movimento), gerando a especialização de amadores que usam as tecnologias de comunicação electrónica. Em termos de futuro, os blogues podem tornar-se uma ferramenta promocional para as empresas e oferecer valor para colocação de publicidade. Espera-se mesmo que, nos próximos anos, o volume de negócios na internet (e, em parte, na blogosfera) alcance o da televisão, o que significa que os negócios dos media tradicionais passarão a ser condicionados pela internet⁶. Há ainda a registar a presente existência de blogues em formato de *blogAds*, no que constitui já uma fonte de rendimento para os blogueiros.

Um último apontamento – não desenvolvido no corpo do texto mas necessário tema de análise futura – diz respeito à propriedade dos direitos de autor e à preservação da memória dos blogues. Por um lado, admite-se que os direitos de autor cabem ao autor, ao passo que existe quem entenda ser a propriedade pertença do servidor que aloja a informação. Por outro lado, há servidores que estão a limpar

⁶ O conglomerado de Rupert Murdoch (News Corporation) comprou recentemente a Myspace.com, que contém comunidades de blogues de adolescentes e jovens adultos. A filosofia de Murdoch é: “o nativo digital já não manda cartas ao director de um jornal, escreve num blogue” (Behr, 2005). O autor do presente texto adoptou tal prática desde há muito tempo.

blogs entretanto desactivados pelos seus autores, alguns com textos de real valor. Como se solucionam estas questões?

Bibliografia

- Anacom 2005. *Serviços de transmissão de dados/acesso à internet – 2.º trimestre de 2005* (texto acedido a <http://www.anacom.pt/template12.jsp?categoryId=161942>, em 20 de Setembro de 2005)
- Anderson, B. 2005. *Comunidades imaginadas*. Lisboa: Edições 70
- Baptista, J. 2004. *O fenómeno dos blogues em Portugal* (texto acedido a <http://seminarioinvestigacao.blogspot.com/>, em 28 de Agosto de 2005)
- Barbosa, E.; Granado, A. 2004. *Weblogs – diário de bordo*. Porto: Porto Editora
- Bennett, A. 2005. *Culture and everyday life*. Londres, Thousand Oaks e Nova Deli: Sage
- Behr, R. 2005. "Access denied". *The Observer*, 11 de Setembro
- Canavilhas, J. 2005a. *Blogues políticos em Portugal: O dispositivo criou novos actores?* (texto acedido a <http://www.bocc.ubi.pt/pag/canavilhas-joao-politica-e-weblogs.html>, em 31 de Agosto de 2005)
- Canavilhas, J. 2005b. *A saúde na blogosfera portuguesa* (texto acedido a http://www.bocc.ubi.pt/pag/_texto.php?html2=canavilhas-joao-blogues-saude.html, em 31 de Agosto de 2005)
- Cardoso, G. (2002). "Novas políticas, «novos media»? Para um serviço público de internet". In CARRILHO, M.; CARDOSO, G.; ESPANHA, R.; (org.) *Novos media, novas políticas?* Oeiras: Celta
- Comscore 2005. *Behaviors of the blogosphere: understanding the size, composition and activities of weblog readers* (texto acedido a www.comscore.com, em 28 de Agosto de 2005)
- Ferreira, V. 2004. "Blogues, logo existem". *Meios*, Nov/Dez, pp. 24-29
- Gillmor, D. 2005. *Nós, os media*. Lisboa: Editorial Presença.
- Mendes, M. 2005. "De mim para o mundo à distância de um clique". *Um jornal*, Junho de 2005.
- Moreira, V. 2005. "O «quinto poder»?". *Público*, 23 de Agosto.
- Palomo, M. B. 2004. *El periodista on line: de la revolución a la evolución*. Sevilla: Comunicación Social.
- Pavlik, J. 2001. *Journalism and new media*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Pereira, J. P. 2004a. "Blogues: a apoteose do presente". *Público*, 15 de Junho.
- Pereira, J. P. 2004b. "Media-esfera, blogosfera e atmosfera". *Público*, 16 de Setembro.
- Rheingold, H. 1996. *A comunidade virtual*. Lisboa: Gradiva.
- Salaverría, R. 2005. *Redacción periodística en internet*. Navarra: EUNSA.
- Rosen, J. 2004. *The weblog: an extremely democratic form in journalism* (texto acedido a http://journalism.nyu.edu/pubzone/weblogs/pressthink/2004/03/08/weblog_demos.html, em 2 de Setembro de 2005).
- Sampaio, C. 2005. "Escrita tatuada". *Público*, 5 de Maio.

- Santos, L. A.; PINTO, M. 2004. *Weblogs and journalism: an uneasy relation (the Portuguese case)* (comunicação apresentada na conferência da International Association for Media Communication Research, em Porto Alegre, Brasil, 25 a 30 de Julho).
- Santos, R. 1997. *A negociação entre jornalistas e fontes*. Coimbra: Minerva.
- Santos, R. 2006. *"A fonte não quis revelar" – um estudo sobre a produção das notícias*. Porto: Campo das Letras.
- Silva, H. N. 2005a. *Blogues: experiência portuguesa* (texto acedido a <http://blog.lisbonlab.com/estudos/blogues-experiencia-portuguesa/>, em 31 de Agosto de 2005).
- Silva, H. N. 2005b. *O papel dos blogues na comunicação organizacional* (texto acedido a <http://blog.lisbonlab.com/estudos/o-papel-dos-blogues-na-comunicacao-organizacional/>, em 31 de Agosto de 2005).
- Singer, J. 2005. "Journalism, The political j-bloggers: «normalizing» a new media form to fit old norms and practices". *Journalism: Theory, Practice and Criticism*, vol. 6, nº 2 (Maio), pp. 173-198.
- Tumber, H. (ed.) 2000. *Media power, professionals and policies*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Tunstall, J. (ed.) 2001. *Media occupations and professions*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.
- Viégas, F. B. 2005. "Bloggers' expectations of privacy and accountability: an initial survey". *Journal of Computer-Mediated Communication*, 10(3) (texto acedido a <http://jcmc.indiana.edu/vol10/issue3/viegas.html>, em 1 de Setembro de 2005).
- Zelizer, B. 2000. "Os jornalistas enquanto comunidade interpretativa". *Revista de Comunicação e Linguagens*, 27, pp. 33-61.

Rogério Santos⁷

Faculdade de Ciências Humanas (Ciências da Comunicação)

⁷ Blogue <http://industrias-culturais.blogspot.com>. O autor agradece os comentários feitos por um leitor anónimo, contributo de melhoramento do texto.



Tecnologia e Literatura

O que se pretende com este texto é, acima de tudo, fazer algumas perguntas e exarar outras tantas dúvidas, embora se apresentem algumas conclusões de leitura e se chame a atenção para o fenómeno da escrita e da criação literárias.

Escrever é em si mesmo uma tecnologia com que se pretende registar e preservar a memória de uma experiência e de um “estado de alma”. No entanto, a caneta – prolongamento da mão e do pensamento – deixa escorrer fluidamente a criação, enquanto que o computador – objecto transmissor da exaltação da escrita – estabelece uma distância que é, permita-se a redundância, espacial, mais de acordo com o espaço virtual onde se vão projectar as ideias.

Uma das interrogações que se podem fazer hoje em dia é saber se a revolução que Gutenberg trouxe à feitura do texto que foi, como se sabe, enorme e decisiva para a criação do mundo moderno, é superior ou inferior à revolução dos nossos dias, no domínio da capacidade tecnológica de transmissão do texto. O movimento das realidades digitais para as realidades virtuais altera substancialmente a nossa relação com a linguagem e com a própria realidade. Walter Benjamin e Theodor Adorno pensaram a questão da adequação da sociedade, da técnica produtiva e da arte que participa nas suas formas nesta técnica, como uma questão importante. Benjamin chega mesmo a falar na “liquidação da herança cultural”¹. Não abordarei esse aspecto, mas uma coisa é certa, o aparecimento de qualquer nova tecnologia arrasta consigo um sentimento misto de atracção e de repulsa.

Parece evidente, no entanto, que, com os novos meios de escrita postos à nossa disposição pela tecnologia, alguma coisa do processo de escrita se perderá. Assim, vamos deixar de poder surpreender o

¹ Walter Benjamin, *Écrits français*. Paris: Gallimard, 1991; Theodor Adorno, *Théorie Esthétique*. Paris: Klincksiek, 1982.

escritor confrontado com as suas hesitações e dificuldades de expressão – lembremo-nos de Eça de Queirós e do martírio que representavam para o editor as suas provas tipográficas; não poderemos perceber a estrutura mental da criação e de arrumação de ideias como a que Vergílio Ferreira demonstra através das páginas A4 e Almaço escritas de lado a lado com letra minúscula e por vezes hieroglífica, como também não o veríamos em reportagens filmadas ou em fotografia a escrever com a caneta entre o indicador e o médio; não conseguiremos sequer reconstituir o espólio diversificado como o de Fernando Pessoa e os seus milhares de manuscritos, ou o de D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos que tomava notas em bilhetes de eléctrico e contas da modista...

Tudo isto poderá ser uma perda, de maior ou de menor grau, segundo a perspectiva do historiador da literatura ou do coleccionador de autógrafos. Mais sintomática, talvez seja a frase de Saramago, provocativa, como muitas do ilustre Nobel: *ninguém pode chorar sobre um teclado*.

Embora sendo evidente que as lágrimas não estão em proporção directa com as linhas do papel, porque nos comovemos não com o acto da escrita, mas com as motivações que a ela conduzem, verdade é que há situações de criação que podem não se compadecer com as circunstâncias aleatórias de um média – um meio exterior – que determina um espaço, uma postura, um determinado enquadramento.

Georges Simenon disse em entrevista que escrevia sempre na sua casa da Suíça numa mesa encostada à parede, e ele de frente para essa mesma parede, porque assim se concentrava melhor. Vergílio Ferreira usava uma prancheta sobre os joelhos, sentado no sofá do escritório na sua casa de Lisboa, rodeado de livros e desprezando a máquina de escrever, “porque lhe perturbava o raciocínio”.

Outro aspecto de referir ainda é o do “rasto”. Com o computador desaparece o “rasto”, a pista, o registo das transformações da escrita até chegar à forma em que ela se publica. E daí parecer fácil a quem lê – e até a quem escreve, muitas vezes! – essa mesma escrita. Daí talvez a facilidade da “literatura light” e a “falacidade” que isso representa...

No entanto, ao abordar um tema como este, o primeiro impulso é – tecnologicamente falando – ir à “net” para consultar o que se ofe-

rece sobre o assunto. E, desde logo, se descobrem diversos modos de encarar as novas tecnologias ao serviço da literatura: *e-books*, literatura *on-line*, *blogs*, e até alguns excursos sobre a prevalência futura do livro em papel ou na *web*. Isso era matéria para especialista, que não sou, e, além disso, verifica-se, pela variedade de opiniões, que está em discussão latente. Aliás, a escrita automática não apareceu agora. Os “cadavre exquis” dos surrealistas já apontavam para essa objectividade exterior ao próprio poeta, como algo de maquinal (tecnológico?) que se interpusse entre o criador e a criação.

Neste conjunto de informações haveria ainda outra dúvida a suscitar, que é a da leitura e de como o leitor se situa nesse ritmo e nesse espaço que será a literatura cibernética.

Referenciadas estas questões, e por razões de escolha pessoal, falemos mais em particular da relação da literatura com a tecnologia, ou, especificando, do modo como o progresso gerado pela técnica e pela tecnologia se apresentou aos escritores portugueses e da maneira como ambos são tratados nas suas obras.

O progresso assenta na técnica e na tecnologia e, retomando a pergunta que fazem Leo Marx e Bruce Mazlish, será “realidade ou ilusão”?² Como se sabe, o progresso e, mais propriamente, a ideia de progresso, foi no século XIX o grande motor ideológico para justificar uma evolução e uma crença ilimitada nas potencialidades do ser humano. Nessa base assentou toda a esperança do homem, quer nas capacidades de produzir progresso, quer em este poder vir a facilitar-lhe a vida, logo levar a maior felicidade, embora no final do século tivesse já perdido muita da força que os filósofos iluministas lhe tinham transmitido. Da libertação político-social que eles lhe atribuíam, só se viam agora os avanços sensacionais das tecnologias baseadas na ciência “como garantia da confiança no triunfo a breve prazo da humanidade na conquista da natureza”³. De algumas das consequências negativas que daí advieram não falarei, mas são – e têm sido – evidentes. Refirirei apenas a maneira como alguns autores, na literatura portuguesa,

² Leo Marx, Bruce Mazlish, *Progresso: realidade ou ilusão?*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2001. 351 p.

³ Leo Marx, “A dominação da natureza e a redefinição do progresso”. *Progresso: realidade ou ilusão?*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2001, p. 326.

pelo menos os mais representativos e paradigmáticos, lidaram com esse ideal ou com essa desilusão.

O primeiro – como não poderia deixar de ser – é Garrett, o teorizador. Em 1846, nas *Viagens na minha Terra*, fala ele sobre essa felicidade anunciada, ao definir “espiritualismo e materialismo”, fluxo e refluxo da humanidade, pelo progresso e retrocesso, através da metáfora de D. Quixote e Sancho Pança:

[...] Houve aqui há alguns anos um profundo e cavo filósofo de além-Reno, que escreveu uma obra sobre a marcha da civilização, do intelecto – o que diríamos, para nos entenderem melhor, o *Progresso*. Descobriu ele que há dois princípios no mundo: o *espiritualismo*, que marcha sem atender à parte material e terrena desta vida, com os olhos fitos em suas grandes e abstractas teorias, hirto, seco, duro, inflexível, e que pode bem personalizar-se, simbolizar-se pelo famoso mito do Cavaleiro da Mancha, D. Quixote; - o *materialismo*, que, sem fazer caso nem cabedal dessas teorias, em que não crê e cujas impossíveis aplicações declara todas utopias, pode bem representar-se pela rotunda e anafada presença do nosso amigo velho Sancho Pança.

Mas, como na história do malicioso Cervantes, estes dois princípios tão avessos, tão desencontrados, andam contudo juntos sempre, ora um mais atrás, ora outro mais adiante, empecendo-se muitas vezes, coadjuvando-se poucas, mas *progredindo* sempre.⁴ [...]

Um pouco mais tarde, no afã de modernização de que o século XIX português foi palco, em pleno período do Fontismo, e encarando-o como salvação do Homem, Guilherme Braga, poeta raramente referido, dá mesmo o título de “Progresso” a uma poesia sua, expressamente escrita para ser recitada pelo actor Taborda, no Teatro de S. João, em espectáculo de gala, no dia em que se inaugurou no Palácio de Cristal a Exposição Industrial Portuguesa, em 1861:

⁴ Almeida Garrett, *Viagens na minha Terra*. Lisboa: Sá da Costa (Colecção Clássicos Sá da Costa), p. 15-16. Publicado em 1846, mas a sair na *Revista Universal Lisbonense* desde 1843.

[...]
*Hoje o Progresso é tudo! Um século imortal
 Passa, à luz que lhe envia a pudica vestal
 Do povo, a liberdade, a irmã gémea da vida!
 Nas solidões do espaço uma voz foi ouvida...
 - Caminhar!... Caminhar!... – dizia aquela voz!...
 Se todo o mundo a ouviu, também a ouvimos nós,
 Também! E ei-lo, que surge, o bravo do Ocidente,
 O soldado da Cruz, impávido e valente!
 Ei-lo altivo despindo o arnez, para vestir
 A blusa do trabalho, a estola do porvir!
 Há muito para ele a cota era um sudário...
 Já guerreiro não é: já o vedes operário!
 Já lhe roxeia o forja o vulto! Do tear
 Já nas lides conjuga o verbo trabalhar!
 [...]*⁵

Outro dos autores importantes deste tempo, mas igualmente pouco divulgado, é Guilherme de Azevedo, um dos primeiros introdutores entre nós da nova forma poética. Também ele, como não podia deixar de ser, glorificou o “Deus-vapor”⁶ e a máquina, em versos enérgicos:

Ó máquinas febris! eu sinto a cada passo,
 Nos silvos que soltais, aquele canto imenso
 Que a nova geração nos lábios traz suspenso
 Como a estância viril duma epopeia de aço!

Enquanto o velho mundo arfando de cansaço
 Prostrado cai na luta, em fumo negro e denso
 Levanta-se a espiral desse moderno incenso
 Que ofusca os deuses vãos, anuviando o espaço!

⁵ Guilherme Braga, *Heras e Violetas*. Porto : Typ. da Livraria Nacional, 1869, p. 98.

⁶ Guilherme de Azevedo, *Alma Nova*. Lisboa: 1874. 2.ª ed., com prefácio de Tomás da Fonseca. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1923, p. 165.

Vós sois as criações fulgentes, fabulosas,
Que, vibrantes, cruéis, de lavas sequiosas,
Mordeis o pedestal da velha Majestade!

E as grandes combustões que sempre vos consomem
Começam num cadinho a refundir o homem
Fazendo ressurgir mais larga a Humanidade!⁷

Mas o progresso – e a tecnologia que lhe está implícita – implica com a tradição, pelas transformações radicais que pode acarretar. Radicais e, a maior parte das vezes, suspeitas, pois muitos dos que as sofrem ainda não sabem onde poderão levar. Júlio Dinis é o representante desse momento charneira – entre uma sociedade estratificadamente fundiária e campesina e um ideal de transformação que o “diabo” citadino – “entre a Arcada e S. Bento”, diria mais tarde Eça – ia impondo ao país. O Herbanário da *Morgadinha dos Canaviais*, para além das pendências familiares e de vizinhança, recusa terminantemente o corte das suas queridas árvores, porque elas fazem parte, não só das suas terras, mas da sua própria idiosincrasia:

[...] – Há um projecto de estrada...

– Ah! – disse Vicente, com um grito de raiva – Não digas mais. Já sei – continuou com renascente exaltação. – Já sei. Adivinho o resto. É teu pai que o determina, é teu pai que o resolveu? [...] Então esse homem jurou matar-me? [...] Ele não sabe o que são para mim estas árvores e estas paredes? Ele não sabe que a minha alma está nelas, presa a estas raízes? Que com elas se despedaçará? Esse homem sem coração não vê que são estas as minhas afeições, as únicas? A minha única família? [...]

E mais à frente:

[...] O herbanário foi sentar-se na encosta de um outeiro vizinho, donde se divisava toda a cena [do abate das árvores]. Com

⁷ Guilherme de Azevedo, id. *ibid.*, p. 61-62.

a cabeça pousada na mão e o braço apoiado sobre o joelho, com voz comovida, dizia adeus a cada árvore, que dali via vacilar e cair, como se fosse um amigo que o precedesse no túmulo. Parecia ter fugido para longe, para pelo menos não lhes ouvir o estertor da agonia. [...] Sempre que via brilhar o machado sobre uma nova árvore, recordava sentidamente algum episódio do seu passado, a que ela estava ligada. [...]

Vale a pena ler os capítulos referentes às árvores (cap. XVI a XXI), citarei apenas o seguinte excerto, onde melhor se verá a oposição em questão:

[...] – É singular como os anos correm e as árvores crescem depressa – disse ele, distraidamente.

– Depois da nossa tarefa, sentámo-nos – prosseguiu o herbanário. – Tu ficaste exactamente como estás agora, à beira deste tanque. Então, lembra-me bem: olhando para os ramos tenros deste arbusto que ainda não sabíamos se viveria, tu disseste: “Fizemos uma obra que durará mais do que nós”. E eu respondi: “Quem sabe? O machado vem quando menos se espera.” [...]

E ainda este, onde o próprio narrador faz a síntese:

[...] Conceda-se uma lágrima a estas obscuras vítimas dos progressos materiais, lágrima que não importa uma ironia à civilização. Exalte-se embora a rápida carreira da locomotiva que atravessa, como meteoro, as povoações e os ermos; mas não seja isso motivo para condenar a compaixão pela violeta dos campos que as rodas deixaram esmagada à beira do carril. Inda quando um vencedor tem um papel providencial a cumprir e o seu triunfo seja uma obra de redenção, o vencido, desde que cai, tem direito a um olhar compassivo, a uma lágrima de saudade [...].⁸

⁸ Júlio Dinis, *A Morgadinha dos Canaviais*. Porto: Typographia Jornal do Porto, 1868.

No último terço do século XIX, Cesário Verde e Eça de Queirós, cada um no seu registo, já reflectem certo cansaço de um progresso tecnológico que, afinal, não tinha correspondido à esperança nele depositada.

Cesário, em 1880, queixa-se do “gás extravasado” que enjoa, perturba, do fumo das chaminés que tolda os edifícios “duma cor monótona e londrina”, ao mesmo tempo que se incomoda por ver que as varinas moram num bairro, onde “o peixe podre gera focos de infecção”, situações criadas por uma cidade que se quer modernizar, mas onde ainda prolifera a miséria e a podridão.⁹

Já Eça de Queirós – no seu jeito superior de tudo olhar e tudo criticar – ridiculariza o progresso técnico. Nos episódios paradigmáticos de *A Cidade e as Serras*: o peixe do Grão Duque encalhado no elevador do 202, recheado, aliás, de uma plétora tecnológica, a descrição do escritório de Jacinto, “uma estranha e miúda legião de instrumentozinhos de níquel” onde as diferentes e variadas penas eléctricas de escrever o tinham já atacado, a enumeração das diferentes torneiras para as várias espécies de água que valeram ao desgraçado Jacinto um banho escaldante, seguido de uma inundação, mas que lhe proporcionou uma local no *Figaro*.¹⁰ Tudo isto tivera já o seu ponto mais alto no episódio, escrito anteriormente, do fonógrafo engasgado do conto *Civilização*: “Maravilhosa invenção! Quem não admirará os progressos deste século”. Frase repetida até à exaustão. Mesmo depois de lhe terem enterrado na boca uma almofada, atirado mantas por cima, o aparelho continuava os seus sons “estrangulados, roufenhos: admirará... progressos... século!...”¹¹

Estes são exemplos de uma afirmação da ideia de progresso técnico olhado com desconfiança, onde é difícil destrinçar se a crítica é feita pelo narrador relativamente às suas personagens, ou se elas reflectem a sua própria postura de cidadão desconfiado do futuro.

⁹ Cesário Verde, “Sentimento de um Ocidental”, *Brinde aos Senhores Assinantes do Diário de Notícias*, Lisboa, 1880.

¹⁰ Eça de Queirós, *A Cidade e as Serras*. Porto: Lello & Irmão, 1901.

¹¹ 1.ª ed.: Eça de Queirós, *Contos*. Porto: Livr. Chardron, 1902, mas o conto é de 1892.

Bem diferente é o caso dos modernistas, no início do século XX. Agora é a apropriação da própria tecnologia, o grito de esperança, a exaltação da máquina e do que ela pode trazer de novo – de novidade, melhor dizendo. Na *Ode Triunfal* de Álvaro de Campos, é o apelo do estridente, a glorificação do ruído, o triunfo do mecanismo:

[...]
 Ó rodas, ó engrenagens, *r-r-r-r-r-r-r-r* eterno!
 Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
 Em fúria fora e dentro de mim,
 Por todos os meus nervos dissecados fora,
 Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!
 Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,
 De vos ouvir demasiadamente de perto,
 E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso
 De expressão de todas as minhas sensações,
 Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas!
 [...]¹²

Ou na “Passagem das Horas” de *Ficções do Interlúdio*:

[...]
 Ave, salve, viva a unidade veloz de tudo!
 Ave, salve, viva a igualdade de tudo em seta!
 Ave, viva, a grande máquina do universo!
 Ave, que sois o mesmo, árvores, máquinas, leis!
 Ave, que sois o mesmo, vermes, êmbolos, ideias abstractas,
 A mesma seiva vos enche, a mesma seiva vos torna,
 A mesma coisa sois, e o resto é por fora e falso,
 O resto, o estático resto que fica nos olhos que param,
 Mas não nos meus nervos motor de explosão a óleos pesados ou leves,
 Não nos meus nervos todas as máquinas, todos os sistemas de engrenagens,

¹² Datada de Junho de 1914.

Nos meus nervos locomotiva, carro eléctrico, automóvel,
 debulhadora a vapor,
 Nos meus nervos máquina marítima, Diesel, semi-Diesel, Campbell,
 Nos meus nervos instalação absoluta a vapor, a gás, a óleo
 e a electricidade,
 Máquina universal movida por correias de todos os momentos!
 [...] ¹³

Do mesmo modo, a exortação à guerra como motor de mudança no *Ultimatum Futurista às gerações portuguesas do século XX*, de Almada Negreiros, implica na sua formulação a crença em um presente que se constrói com base numa tecnologia inventiva, face a um passado cultural que assentara numa estrutura intelectual:

[...]
 É preciso ter a consciência exacta da Actualidade.
 É preciso substituir na admiração e no exemplo os velhos nomes de Camões, de Victor Hugo e de Dante, pelos Génios da Invenção: Edison, Marinetti, Pasteur, Elchriet, Marconi, Picasso e o Padre português Gomes de Himalaia.[...] ¹⁴

De tal modo estão os autores impregnados de uma visão optimista da esperança no motor e na engrenagem, que o próprio discurso poético incorpora uma linguagem nova, sincopada, repetitiva, paralela, onomatopaica, característica da poesia do movimento Modernista.

Mais recentemente, António Gedeão transportou para a poesia a sua visão de cientista e nalguns casos atribuiu aos seus poemas títulos que mostram a ligação íntima de uma visão tecnológica com a inspiração poética e que revela, segundo Jorge de Sena, “que o aumento

¹³ Datada de 22-5-1916.

¹⁴ Declamado a 14 de Abril de 1917 no teatro República e publicado no *Portugal Futurista* em Dezembro de 1917. Marshall McLuhan dirá que “a guerra é nada mais nada menos que uma mudança tecnológica acelerada” (Marshall McLuhan, *Pour comprendre les média*. Paris: Mame/Seuil – Collection Points, 1968, p. 127).

global da difusão da linguagem científica coincide exactamente com a evolução da *alteridade* expressional do poeta”¹⁵. Tomemos os exemplos em poemas como “Movimento Perpétuo” de 1956, “Ode metálica”, incluída em *Teatro do Mundo*, de 1958, “Máquina de Fogo”, de 1961, e inclua-se aqui o remoque que faz a Filipe II, “homem tão grande” que “tem tudo o que quer. / O que ele não tinha / era um fecho éclair”.¹⁶

Para terminar, Vitorino Nemésio é o exemplo, não só de uma apreensão viva do seu tempo tecnológico e de um regozijo desenvolto já no “limite de idade”, mas também de uma novidade no discurso e na própria preocupação estética. Os poemas de *Limite de Idade*, de 1972, são de uma actualidade tecnológica apanhada em flagrante, que Vitorino Nemésio usou como poética e com alguns laivos de ironia:

Ordeno ao ordenador que me ordene o ordenado
 Ordeno ao ordenhador que me ordene o ordenhado
 Ordinalmente
 Ordenadamente
 Ordeiramente.
 Mas o desordeiro
 Quebrou o ordenador
 E eu já não dou ordens
 Coordenadas
 Seja a quem for.
 Então resolvo tomar ordens
 Menores, maiores,
 E sou ordenado,
 Enfim – o ordenado
 Que tentei ordenhar ao ordenador quebrado.
 Mas – diz-me a ordenança –
 Você não pode ordenhar uma máquina:
 Uma máquina é que pode ordenhar uma vaca.
 De mais a mais, você agora é padre,

¹⁵ Jorge de Sena, “A Poesia de António Gedeão (esboço de análise objectiva)”, António Gedeão. *Poesias Completas (1956-1967)*. Lisboa: Portugália (Colecção Poetas de Hoje), 1964, p. XLII.

¹⁶ “Poema do fecho éclair”, *Linhas de Força*, 1967.

E fica mal a um padre ordenhar, mesmo uma ovelha
Velhaca, mesmo uma ovelha velha,
Quanto mais uma vaca!
Pois uma máquina é vicária (você é vigário?):
Vaca (em vacância) à vaca.
São ordens...
Eu então, ordinalmente ordeiro, ordenado, ordenhado,
Às ordens da ordenança em ordem unida e dispersa
(Para acabar a conversa
Como aprendi na Infantaria),
Ordenhado chorei meu triste fado.
Mas tristeza ordenhada é nata de alegria:
E chorei leite condensado,
Leite em pó, leite céptico asséptico,
Oh, milagre ordinal de um mundo cibernético!¹⁷

Não se veja, no que ficou dito, uma tomada de posição. Esse é o ponto da questão. Ainda não se sabe bem o que é literatura *on-line*, mas também não é fácil discernir como vai continuar a literatura nos moldes tradicionais.

Por isso, a síntese pode ir buscar-se a Marshall McLuhan que dissera já: "Gutenberg fez com que todos se tornassem leitores. O Xerox fez com que todos se tornassem editores". Poderemos talvez acrescentar agora: com a cibernética todos serão poetas?

Vitor Amaral de Oliveira

Faculdade de Ciências Humanas (Línguas e Literaturas)

¹⁷ Datada de 19-6-1971. Em *Limite de Idade*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1972, p. 65-66.



Parte II

Tecnologia,
Humano e Pós-Humano



Nota Introdutória

A Direcção da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica tem vindo a organizar, com frequência e regularidade, conferências interdisciplinares que visam reunir docentes da Universidade em torno de temas centrais no estudo das Humanidades. A variedade e a relevância das temáticas tratadas estão expressas no conjunto das conferências já realizadas, que reflectem também diversidade de pontos de vista, pluralidade de aproximações metodológicas e, sempre, actualização e rigor na investigação subjacente. As quatro comunicações apresentadas no dia 26 de Janeiro de 2006 não fugiram à regra, sendo dedicadas ao tratamento de um tema polémico e de inquestionável actualidade: o Humano e o Pós-humano.

A escolha deste tema, bem como as diversas aproximações que suscitou, indicia o dinamismo de uma Faculdade que não deixa de reflectir sobre a sua vocação própria, como centro de pesquisa e análise crítica dos temas que lhe são próprios, num tempo que vem esquecendo a centralidade da Filosofia, da Literatura e da Cultura no desenvolvimento daquilo a que se vem chamando Ciências da Comunicação. Não será coincidência que um dos filósofos mais emblemáticos da “pós-modernidade”, Jean-François Lyotard, tenha já glosado o tema num conjunto de “conversas”, ou *Causeries sur le temps*, conjunto de ensaios agrupados sob o título genérico de *L’inhumain*, em 1988. Já então começava a perspectivar, de forma sistemática, os conceitos de “humano”, “humanidade”, “humanismo”, interpelando as explicações herdadas do iluminismo e da crença numa racionalidade positiva, alicerçada na convicção da existência de uma linha contínua de progresso e complexificação. Ao arrepio das convenções, Lyotard partia da consideração de que tudo aquilo a que chamamos “humano” é, afinal, in-humano. Toda a construção de sistemas políticos, sociais,

culturais, tecnológicos, visa subtrair o homem à condição humana, à miséria da sua natureza inicial, patente na infância. Nas reflexões de Lyotard parece-me encontrar, em parte, a concretização das ansiedades já expressas por Hannah Arendt, trinta anos antes, em *The Human Condition*: a antecipação das mudanças trazidas à condição humana pelos desenvolvimentos tecnológicos, a dimensão política dos discursos sobre a ciência e tecnologia, a necessidade de reflectir sobre a própria linguagem que nos permite pensar.

Os textos apresentados pelos professores de “Humanidades” no painel organizado pela Faculdade de Ciências Humanas tornam proféticas as considerações de Lyotard, há quase vinte anos, mas mais ainda as de Arendt, escritas em 1958. Quase meio século passado, oferecem, pelo menos em parte, respostas ou desenvolvimentos às grandes questões então formuladas. Num momento de fractura em que Arendt perspectiva o potencial destruidor da bomba atômica e a arrogância da manipulação genética, o homem futuro parece-lhe possuído por “uma rebeldia contra a existência humana tal como lhe foi dada, um dom gratuito vindo de parte nenhuma (falando em linguagem secular), que ele procura trocar, por assim dizer, por outra coisa que ele próprio construiu” (cf. Arendt, 1958: 2-3). A linguagem das ciências passa a ser ininteligível e, para a autora, esta é a primeira grande ameaça que se perfila num futuro onde o saber fazer (*know-how*) e o pensar (*thought*), se distanciaram um do outro. As consequências deste distanciamento seriam a possibilidade de não sermos capazes de compreender, ou seja, pensar e dizer as coisas que somos capazes de fazer. Parafraseando Arendt, seria como se o nosso cérebro, que constitui a condição física e material dos nossos pensamentos, fosse incapaz de seguir aquilo que fazemos, de modo que, de então em diante, viéssemos a precisar de máquinas artificiais para pensar e falar em nosso lugar. A perda da capacidade de dizer, evidente no discurso político da tecnocracia e da tecnologia é o primeiro alerta lançado na reflexão de Arendt sobre a condição humana. O segundo alerta consiste na constatação do advento da automação, e as implicações das tecnologias libertadoras de trabalho sobre a condição humana. Embora para Arendt a automação estivesse ainda ligada ao conceito de processos de fabrico em linha de montagem, por procedimentos

contínuos que isolavam o fazer do pensar, dispensado interferências da vontade, é próprio da sua sagacidade ter já então apontado a questão de fundo que relaciona a tecnologia e a condição humana: o equívoco criado pelo debate sobre as vantagens ou os inconvenientes que as máquinas trazem aos homens. Centrar o debate no sentido antropocêntrico da instrumentalidade das máquinas é ignorar que a instrumentalidade dos instrumentos e ferramentas está muito mais relacionada com os objectos que produzem do que com a faculdade de facilitarem o trabalho humano. Ou, citando Arendt, "*homo faber*, the toolmaker, invented tools and implements in order to erect a world, not – at least, not primarily – to help the human life process" (Arendt, 1958: 151). A questão fundamental não será, então, a de saber se somos senhores ou escravos das nossas máquinas, mas se as máquinas ainda servem o mundo e as suas coisas ou se, ao contrário, elas e o movimento automático dos seus processos começaram a governar e destruir o mundo e as coisas. As máquinas começam a substituir o mundo real, a alimentar-se de processos naturais que as relacionam cada vez mais com os próprios processos biológicos, e a consequência é: "the apparatuses we once handled freely begin to look as though they were 'shells belonging to the human body as the shell belongs to the body of a turtle'. Seen from the vantage point of this development, technology in fact no longer appears 'as the product of a conscious human effort to enlarge material power, but rather like a biological development of mankind in which the innate structures of the human organism are transplanted in an ever increasing measure into the environment of men.'" (id: 153).

A reflexão sobre o humano e o pós-humano, que articula as comunicações aqui coligidas, pode, afinal, ser vista como um ponto de situação num debate sobre as implicações da tecnologia na modernidade tardia, que se vem desenvolvendo há algumas décadas. Mas, como se poderá constatar da leitura das mesmas, o debate perspectiva, afinal, considerações fundamentais sobre a natureza do humano, que não nasceram na segunda metade do século XX. Convocando participações de quatro ângulos diferentes – a Filosofia, a Cultura, a Literatura e as Ciências da Comunicação – a Conferência ofereceu ao público um conjunto altamente estimulante de posições críticas que foca-

ram diversos ângulos de abordagem e reflectiram metodologias claramente distintas.

Atenta às contradições e fragilidades de algumas correntes da filosofia moderna e “pós-moderna”, a reflexão de Joaquim Teixeira em “A humanidade do homem” reclama um papel fundamental para a Antropologia Filosófica no quadro da perspectiva crítica sobre “o que é o homem”. Escolhendo abordar questões preliminares e programáticas, em lugar de abordar desde logo temas específicos da filosofia antropológica, como a natureza da inteligência humana ou o estatuto do homem como pessoa, Joaquim Teixeira vem recordar-nos a importância de olhar para algumas questões de base, designadamente aquela que é o próprio objecto da antropologia filosófica: delimitar a estrutura ontológica fundamental do homem. Para tanto, importa começar por “desconstruir”, ou seja, abandonar ideias pré-concebidas não raro contidas em correntes filosóficas pós-modernas e na predominância da racionalidade científico-tecnológica e, depois, construir instrumentos teórico-conceptuais afinados, que devem “articular os diversos saberes e reconduzi-los ao plano que os traveja, estrutura e que por eles é pressuposto”. A antropologia filosófica poderá, então, situar-se num plano de interdisciplinaridade vigiada, sem cedências a superficialidades apressadas, propondo-se articular os saberes “das ciências humanas” e os das “ciências do homem”, com uma rigorosa reflexão filosófica sobre a “humanidade do homem”.

A possibilidade de um cruzamento inteligente e rigorosamente fundamentado de saberes negociados entre a literatura, a filosofia e a cultura está presente no texto de Isabel Capelo Gil, “Considerações intempestivas sobre o pós-humano ou memórias do humano”. Partindo, desde logo, da recepção do conceito de pós-humano, o texto desenvolve uma muito persuasiva argumentação que denuncia como aparente a novidade dos princípios definidos em, entre outros, o “Post-Human Manifesto” de Robert Pepperel, acessível aos leitores através do endereço electrónico, ou em *How We Became Posthuman*, de N. Katherine Hayles. Isabel Gil demonstra, com solidez teórico-conceptual e pertinência exemplificativa, que o tema do pós-humano “problematiza questões ancilares do relacionamento imemorial do sujeito com o mundo e com a existência”. Seguindo uma metodo-

logia ancorada nas teorias da representação, o texto convoca sobretudo a literatura e o cinema para recordar a percepção da “vida como trauma”, expressa num amplo leque de referências, tanto em termos temporais – da antiguidade até hoje – como em termos de variedade de fontes com diferentes origens culturais. Estruturado em três partes principais, cada uma ilustra poderosamente o modo como a “debilidade física”, a “incompletude da razão” e a “ansiedade da finitude”, que a utopia pós-humana se propõe superar através de ousadas concepções fundadas nas tecnologias, são condições da vida como trauma, desde sempre representados na cultura ocidental, e o modo com a literatura, o cinema e a arte “não são meros reflexos da acção social, mas igualmente produtores de energias sociais e tecnológicas, resultando a tessitura cultural da interacção dos dois momentos”.

Com incidência mais focalizada na literatura, “Teorias pós-humanas e estudos literários”, de Ângela Fernandes, é, para além do tratamento específico do tema referido no título, um quase manifesto em defesa da literatura como o melhor meio para surpreender a natureza humana, um apelo a um regresso aos “estudos literários [para] relembrar a sua particular disponibilidade para observar e compreender os exercícios retóricos em que desde sempre a literatura pretendeu dar a ver as fronteiras incertas da humanidade”. Ângela Fernandes interpela o modo como alguns autores contemporâneos reflectem, tanto na obra literária como na análise da literatura, o conceito de pós-humano em contraste com o de humano e de humanidade. Com referência a um conjunto significativo de autores e obras, onde a de Katherine Hayles é acompanhada por outras, como as de Thomas Foster, Elaine Graham ou Dominique Lecourt, a autora demonstra a porosidade da literatura relativamente às temáticas das tecnologias contemporâneas e, com ousadia, sugere mesmo que as teorias pós-humanas estão “muito próximas da elaboração discursiva da ficção literária”. Como Isabel Gil, Ângela Fernandes acentua o poder de representação contido na literatura, evoca a intemporalidade dos mitos, como o de Prometeu, e a perenidade de modelos literários, como o do (agora algo esquecido) “masque”, como argumentos que sustentam o apelo à necessidade de ultrapassar “uma das dificuldades maiores das teorias pós-humanas, a que decorre do facto de elas se apoiarem não tanto numa percep-

ção forte de mudança radical da realidade humana circundante, mas antes num horizonte prospectivo apenas parcialmente entrevisto ou suspeitado”.

É, em parte, neste horizonte prospectivo que assenta a análise de Carla Ganito sobre “A mobilização da identidade: o telemóvel como prótese ou extensão do espaço pessoal”. Mas, antes de abordar o caso específico de telemóvel, instrumento tecnológico recente, que modifica comportamentos e desestabiliza conceitos como o de identidade, a autora situa a análise num enquadramento histórico e teórico em que selecciona exemplos alusivos às representações da hibridez, desde a antiguidade até à época dos *cyborgs*, e percorre as mais importantes alterações conceptuais na apreensão do espaço e do tempo em resultado das novas tecnologias da comunicação e da informação. O estudo de caso sobre o telemóvel vem abrir perspectivas ao mesmo tempo sedutoras e inquietantes sobre as implicações de novos gestos e novas dependências no comportamento. A possibilidade pós-humana de criação de uma prótese tornada indispensável, uma extensão tecnológica que passa a fazer parte integrante do ser humano, parece já estar instalada, e fazer parte de uma nova realidade, cujas implicações urge analisar. As influências recíprocas e reciprocamente potenciadoras de mudança entre a criação do objecto e a influência do mesmo na alteração de comportamentos parece vir dar o contorno do concreto à hipótese de Hannah Arendt. Segundo Carla Ganito, o uso do telemóvel já modificou as relações entre as pessoas, e o que fora um mero instrumento de comunicação móvel adquiriu um estatuto novo, tornou-se uma “tecnologia afectiva”. Mas, além disso, o telemóvel personalizou-se e passou a reflectir a “personalidade” do seu proprietário, sempre individual, criou novos conceitos de etiqueta, ganhou valor simbólico, gerou novas formas de linguagem. A perda do telemóvel corresponde agora a uma perda afectiva – “à perda das relações que ele nos permite – à nossa rede de amigos, de conforto, aos nossos conteúdos, ao nosso conhecimento”.

O conjunto das comunicações apresentadas não vem propor uma nova teoria sobre o pós-humano. Todos os autores convergem, aliás, numa posição cautelosa e crítica relativamente ao diagnóstico de eventuais rupturas abruptas que tornassem irreconhecível o tecido

cultural que habitamos. Todos alicerçam a sua análise em importantes acervos filosóficos, literários, estéticos, sociais e culturais, sem deixar de examinar novas possibilidades de apreciação crítica. Se cada um se define em especificidades próprias, no conjunto reflectem o posicionamento da Faculdade de Ciências Humanas face às referidas ciências: sólida ancoragem no adquirido cuidadosamente seleccionado, e ousada atenção à mudança, sempre criticamente perspectivada.

Referências

- Arendt, Hannah (1958) *The Humana Condition*. Chacago and London, The University of Chicago Press.
- Lyotard, Jean-François (1988), *L'inhumain, ou Causeries sur le temps*. Paris, Editions Galilée.

Luísa Leal de Faria
Faculdade de Ciências Humanas



Considerações Intempestivas sobre o Pós-humano ou Memórias do Humano

In the Posthuman era many beliefs become redundant – not least the belief in Human Being.

Robert Pepperell, “The Posthuman Manifesto” (1995)

Em 1891, o filósofo Friedrich Nietzsche escreve em *Assim Falava Zaratustra*: “Ensino-vos o Sobrehumano. O ser humano é algo que deve ser superado.” (Nietzsche, 1986:11) Esta afirmação iconoclasta, retirada do livro mais populista e popularizado de Nietzsche, esteve porventura na origem de um dos mais triviais erros da recepção do filósofo na cultura popular. O Sobrehumano de Nietzsche ou mais recentemente o fazer radicar de uma nova plêiade de filosofias *new age* de oposição ao humanismo de matriz europeia (póshumanismo, transhumanismo, póshumanismo anárquico, religioso, democrático) na afirmação do filósofo alemão, são exemplos, de um lado, da trivialização abusiva que a sua obra mereceu e, de outro, do facto de que, como referiu Thomas Mann, Nietzsche não pode ser lido à letra.

A inscrição do novo materialismo pós-humanista na obra de Nietzsche apresenta-se como uma forma de garantir legitimação para ideias perigosamente emergentes nos campos da filosofia, das artes, mas sobretudo das biociências e das novas tecnologias, relativamente a questões até há bem pouco tempo do foro do utopismo da ficção científica, mas que hoje, como Francis Fukuyama bem demonstra em *Our Posthuman Future* (2000), se afiguram muito próximas. Assim, a noção de pós-humano tem vindo a tornar-se uma espécie de *idée reçue*, presente na reflexão banalizada sobre temas de extrema relevância da actualidade, como a investigação em células estaminais ou a clonagem. Tal como acontece nas designações pós-moderno, pós-colonial ou pós-feminista, o prefixo “pós”, apesar de indicar posterioridade, não deverá ser apenas entendido, como o querem os mais radicais, enquanto superação do termo que lhe sucede. Trata-se, na ver-

dade, da expressão de um movimento humano, demasiado humano. Pós-humano designa assim não uma superação do humano, como o querem os ideólogos do pós-humanismo e do transhumanismo, tais como o biólogo Julian Huxley¹ ou mesmo Robert Pepperell, autor do brutal “Posthuman Manifesto” (1995), cuja primeira fase determina que “[i]t is now clear that Humans are no longer the most important things in the universe”, mas, pelo contrário, um postulado que designa todo o modo de interacção entre o humano e organismos não-humanos ou mecanismos. Na verdade, como afirmou Marshall McLuhan em “Understanding Media”, o homem tecnológico, o que aprendeu a dilatar o seu poder sobre o mundo que o rodeia através da utilização de artefactos, partilha desde logo de características pós-humanas, percorrendo um caminho que o foi conduzindo ao melhoramento das capacidades do *homo sapiens*. No mesmo sentido argumenta o estudo fundador de N. Katherine Hayles *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (1999) que se debruça sobre as implicações da concepção do pós-humano nas humanidades, disciplinas que por definição reflectem sobre a interacção entre o sujeito humano e o mundo social, estético, económico e político em seu redor. Todavia, para Hayles, o que diferencia o estágio que ora vivemos é a tentativa de substituir o modelo do sujeito liberal por uma subjectividade pós-humana, ancorada na materialidade da incorporação do cognitivo e nas possibilidades de a melhorar, expandir e transpor para outras formas de incorporação que não partilhem da essência do humano.

Este pensamento quiçá intempestivo, considerado como ficção antecipada e por isso à frente do seu tempo, mas que a modernidade

¹ Julian Huxley cunha em 1957 o termo “transhumanismo” para designar uma forma de pensar em que o homem, embora continue a partilhar da materialidade do humano, procura transcender os limites da corporeidade e busca expandir o conhecimento no sentido de preparar o caminho para a sua superação total, consignada no estágio pós-humano. O pensamento radical de Huxley é continuado por Anders Andberg ao criar a World Transhuman Association que tem como fim preparar o advento do pós-humano, propagado no manifesto de Robert Pepperell “The Posthuman Manifesto” de 1995 (<http://www.robertpepperell.com/Posthum/gener.htm> acedido em 1/21/2006). O transhumanismo designa assim um momento de transição, enquanto que o pós-humanismo celebra a total superação da humanidade pelo mecanismo.

nos mostra como tardio, porque a lebre da ciência leva já algumas léguas de avanço sobre o galgo da ética que a persegue, tem raízes conceptuais e representacionais na tradição cultural, sobre as quais urge reflectir. Traçando uma mapa genealógico da questão, verifica-se que o tema do pós-humano problematiza questões ancilares do relacionamento imemorial do sujeito com o mundo e com a existência. Podemos até detectar três aporias da existência humana que a representação do pós-humano procura solucionar, e que assentam numa percepção da vida como trauma, precisamente porque limitada pela debilidade física, pela incompletude da razão e pela ansiedade da finitude, e que de seguida discutirei em pormenor.

Debilidade física

A busca da renovação material das insuficiências do corpo humano surge como estratégia central na história da representação do pós-humano. Neste cenário materialista, a forma habitual de descrever a proposta pós-humana é como toda a forma mecânica ou orgânica – isto é, que funde a espécie humana com outros organismos biológicos – criada com o objectivo de incrementar as possibilidades físicas da espécie. Procura-se assim mais força, mais agilidade, mais rapidez, mais resistência.

Estes seres “melhorados” não são apanágio da época que produziu *Robocop*. Na verdade, uma das primeiras representações de seres artificiais criados com intuito de melhorar as capacidades físicas limitadas dos seres humanos é oriunda da Antiguidade Clássica. Talo, uma personagem da lenda cretense, é considerado um misto de ser humano e autómato de bronze, criado pelo deus Hefesto, sendo referido por Apolodoro, Pausânias e também Ovídio, nas *Metamorfoses* (VIII,236). As funções de Talo resumiam-se à segurança e protecção da ilha de Creta, afastando os estrangeiros e agindo no limiar das possibilidades da acção humana. Esta matriz compensatória percorre a tradição ocidental, culminando nas representações populares de séries de televisão americanas dos anos 70, como *The Six Million Dollar Man* (1973) e *The Bionic Woman*, ou mesmo com *Robocop* já nos anos 90, narrativas que, sem postularem a substituição da espécie, anunciam o mecânico

como possibilidade de compensação da deficiência física, motivada por acidente ou corrigindo uma incapacidade inata.²

O impulso de regeneração física das últimas décadas também não deixou incólume o campo da pós-humanidade, apresentando, assim, o melhoramento da espécie sob a óptica do mito da beleza. O *bestseller* americano, *The Stepford Wives*, de Ira Levin, filmado por Bryan Forbes em 1975 com um *remake* de Frank Oz em 2004, é um exemplo paradigmático do modo como a literatura dos anos 70 do século XX retratou este *upgrade* estético-social da espécie. Nesta comédia negra, que foi lida nos eufóricos anos 70 como uma caricatura do movimento feminista, uma família americana muda-se da cidade para os subúrbios para aí ser confrontada com o panorama de terror de uma comunidade onde as problemáticas, deficientes e neuróticas mulheres são substituídas por belos autómatos. Um sintoma relevante da época que Hal Foster recentemente definiu como de *compulsive beauty* (Foster, 1995), este romance de *suspense* inscreve-se, no entanto, numa tradição de ansiedade relativamente à diferença sexual, enquanto catalizadora da reprodução dos seres humanos, de que falarei mais adiante, mas sobretudo da figuração do feminino como criação secundária do espírito masculino.³

O imaginário da mulher ideal que substitui, de forma melhorada, o espécime deficientemente gerado pela natureza, de que a obra de Levin se fez eco, tinha já uma longa tradição na literatura europeia. Entre o final do século XVIII e o início do século XX são inúmeras as obras que retomam o tema do ser artificial do sexo feminino. A título

² Quer na narrativa de Talo quer em *Robocop*, encontramos-nos perante um registo eufórico da tecnologia, seja através do novo metal descoberto (o bronze) ou das possibilidades da robótica. Todavia, esta concepção eufórica é contrariada por registos de tom lúdico, em lendas como a do Golem, oriunda da tradição judaica ashkenazi centro-europeia, ou mais recentemente em filmes como *Terminator* e *Blade Runner* de Ridley Scott, baseado no romance de Phillip K. Dick *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, que apresentam a *hybris* da revolução industrial e tecnológica e sugerem a ansiedade do criador perante as potencialidades da própria criação.

³ O filme de Frank Oz faz uma revisão deste princípio, colocando na origem do impulso cibernético uma mulher, o que indicia a forte crítica ao feminismo, por um lado, e à contradição da suburbanidade, por outro. Esta demiurga cibernética surge como contraponto ao modelo da divindade patriarcal, enunciando o idílio submisso suburbano como criação feminina.

representativo, cito a boneca mecânica de *Der Triumph der Empfindsamkeit* de J.W. Goethe (1778), a bailarina articulada de *Der Sandmann* de E.T.A. Hoffmann, que vai servir de base ao ballett *Coppelia* de Léo Délibes (1870), e posteriormente *L'Ève Future* de Villiers de L'Isle Adam (1885), *Automatic Wife: A Novel of the New Code of Honour* (1891) de William Hosea Balou, ou mesmo o robot mecânico de Thea von Harbou em *Metropolis* (1926) (Gil, 2003). Em qualquer dos casos, como refere o inventor de Hadaly, a Eva futura no romance de L'Isle Adam, trata-se de criar uma mulher mais inteligente, bela, refinada e eficiente no serviço ao homem, ao lar. O idílio da mulher artificial acaba, contudo, por conduzir inevitavelmente à loucura, no caso dos textos de Goethe e Hoffmann, ou à morte do criador, como em L'Isle Adam. Assim, não só a criação do corpo artificial é demonizada, mas também o desejo que propicia a geração egoísta se evidencia como letal para um sujeito criativo incompleto, descontínuo e eivado das deficiências que a natureza nele incutiu. O melhoramento da espécie do ideário pós-humano apresenta-se, assim, como uma manifestação daquilo que Freud chamou o regresso do reprimido, isto é, uma tentativa de resolução suplementar do trauma da incompletude. A pulsão vital de Eros é claramente dominada pelo impulso tanatológico da representação, que, como Roland Barthes referia em *O Prazer do Texto*, é claramente a “formalização da morte” (Barthes, 1973:103).

Incompletude da razão

Respondendo ao complexo da insuficiência da razão, surge o sonho do pós-humano como expressão fáustica, uma narrativa da racionalidade humana, marcada pelo desejo e pela tentativa de superação dos limites do saber, do poder, de ultrapassar enfim as fronteiras que a mortalidade impõe ao sujeito. A imitação do acto divino por excelência, a criação do ser humano, apresenta-se assim como anseio último da acção de Fausto e da plêiade de cientistas enlouquecidos, que preenchem o imaginário da modernidade, do Barão Victor Frankenstein de Mary Shelley a Rotwang de Thea von Harbou. Trata-se de representar o impulso de imitação do acto divino a partir da crença na centralidade do humano, e da confiança absoluta na racionalidade para

interpretar a cifra das leis físicas que nos governam, que se estrutura em três modelos filosófico-cronológicos: **o modelo mimético, o revisionista e o emancipatório.**

O modelo mimético, como o próprio nome indica, refere-se à imitação da narrativa da criação, em particular do impulso artístico a ela inerente, para que aponte o tópico do Deus oleiro de Génesis 2, mas presente também em diversas mitologias do Mediterrâneo e do Próximo Oriente, como sejam a modelação do homem de barro pela deusa Ishtar no poema mesopotâmico *Enuma Elish* ou na mitologia grega, na *Teogonia* de Hesíodo, a criação da primeira mulher, Pandora, por Hefesto e Atena a partir do barro. O poder divino da criação está assim associado a uma dimensão artesanal e estética, com o ser humano a ser equiparado à mais perfeita obra de arte do *artifex* divino. Do mesmo modo, esta narrativa das origens constela a arte como avatar humano do acto primordial de criação, dignificando a acção humana por comparação com o antecedente divino e postulando o acto estético como epifania imanentista. O criador humano assume a sua secundarização e tenta aproximar-se do acto fundador, embora necessite da legitimação transcendental para o conseguir. Inserem-se nesta constelação as narrativas acerca da vivificação de estátuas, por exemplo a história de Pigmalião e Galateia, narrada por Ovídio nas *Metamorfoses* e que tão longa tradição tem na literatura ocidental, ou a lenda judaica do Golem da tradição medieval europeia.

De acordo com esta lenda que circula a partir do século XIII, apesar de os mais antigos registos escritos remontarem apenas ao século XVI, o rabi Loew, homem sábio da cidade de Chelmo (noutras versões Praga), cria com base nos ensinamentos do Talmude, em particular do Livro da Criação, “*Sefer Yetzirah*”, um boneco de barro vivificado pela inserção no seu peito do nome cabalístico de Deus. O Golem era um escravo tendo como função a defesa do ghetto de Chelmo e dos seus habitantes contra a lei de expulsão dos judeus do território da Boémia. Todavia, a criatura rebelava-se contra o criador, acabando por provocar enormes desgraças apenas travadas pela acção de uma criança que retira do peito do Golem o símbolo cabalístico que o anima. A lenda deu origem a uma miríade de textos literários e no século XX foi reto-

mada pelo cinema, em particular pelo cinema alemão da República de Weimar.⁴

Comum a estas narrativas de re-criação da essência do humano sem intervenção da biologia ou do sopro divino é a consciência do epigonismo do acto do artesão humano e a necessidade de legitimação transcendental, seja da intervenção de Apolo, como em Ovídio, ou a invocação dos poderes obscuros, como na lenda judaica. A re-criação humana encontra-se claramente á quem do acto ancestral, reflectindo a inveja da criatura relativamente ao criador, e destacando a insuficiência do acto humano quer no que diz respeito à legitimação do mesmo quer às suas consequências. A re-criação da criatura acaba por figurar como incompleta e monstruosa, aproximando-se apenas por defeito do momento inicial.

O modelo revisionista surge na sequência da nova centralidade do indivíduo na era moderna, na sequência da passagem de um sistema sócio-comunicativo baseado na imagem de Deus para outro baseado na potencialidade do homem. Trata-se agora de rever os pântametros da narrativa da criação a partir das possibilidades da razão humana, aquilo que legitima que o homem se sinta “um pequeno Deus”, como bem refere Goethe no seu *Fausto* (v.281). Não se trata já de comparar o acto de criação humana com o acto divino, mas de tornar o homem a medida de todas as coisas e inverter os termos, comparando o criador à criatura.

No início da modernidade, os desenvolvimentos no âmbito da física mecânica contribuem para a crescente consciência de que o universo é regido por leis matematicamente equacionáveis, como aquelas que regem um mecanismo criado pelo homem. Em 1632, René Descartes no ensaio *Traité de l’homme ou du foetus* apresenta uma concepção do mundo como mecanismo, produzido por um Deus artesão, ou relojoeiro, como Pascal dirá mais tarde. A introdução na Europa de autó-

⁴ O actor Paul Wegener dirigiu os primeiros três filmes sobre esta figura da tradição talmúdica: *Der Golem* (1914), *Der Golem und die Tänzerin* (1917) e *Der Golem, Wie er in die Welt kam* (1920). A figuração do Golem terá sido determinante na estruturação do primeiro filme sobre *Frankenstein* produzido pela Universal em 1931. Contam-se ainda versões cinematográficas de um Golem francês, dirigido por Julien Duvivier (1935), e dois filmes checos de 1951 (Aurich, 2000:115).

matos oriundos do mundo árabe, nos séculos XVII e XVIII, virá preencher a imaginação iluminista e reforça a crença na metáfora mecânica como explicação da essência do mundo. Abre-se assim caminho para os tratados de fisiognomia mecânica de Condillac, no século XVIII, e em particular para o tratado de Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme machine*, de 1747, onde o autor se afasta de qualquer fundamentação metafísica da essência do humano, argumentando a favor de uma concepção física da alma. Tentando resolver o dilema cartesiano acerca do modo com a *res cogitans* se poderia articular com a *res extensa*, La Mettrie considera que existe um princípio de movimento auto-suficiente inerente à matéria orgânica, que a faz agir de modo autônomo, esbatendo os limites entre as leis da física, que regulam o mecanismo, e as leis biológicas, que regulam o organismo. La Mettrie conclui que “O homem é uma máquina, apenas existe uma substância na matéria do mundo e esta manifesta-se sob formas diversas” (La Mettrie, 1960:142). Esbatendo as fronteiras entre organismo e mecanismo, La Mettrie surge como fundador de uma concepção do pós-humano fundada na hibridação, e de que o termo *cyborg* (*cybernetic organism*) se torna paradigma.

Neste modelo revisionista, que subjaz a muitas narrativas acerca da criação de mecanismos antropomórficos (o robot Maria de *Metro-polis*, ou os andróides de Jules Verne em *Le Château des Carpathes*), o pós-humano reclama-se como termo primeiro de comparação relativamente à criação original. Tal como o robot Maria se apresenta numa fase inicial como um semelhante melhorado da figura da mulher, também o criador do autómato ou do organismo cibernético pretende inverter a narrativa da criação, fazendo Adão criar um homem mecânico idêntico em imagem à criatura original, mas suplantando as suas falibilidades. Trata-se afinal de uma tentativa de superar o trauma da Queda, excedendo o divino por outros meios, regressando na Terra a um novo Éden, uma vez superado o castigo da mortalidade. Donna Haraway, criadora do famoso “Cyborg Manifesto” define o ciborg precisamente como negação da narrativa cristã das origens:

De certo modo, o ciborg não possui uma narrativa das origens no sentido ocidental – trata-se afinal de uma ironia “final”

já que o ciborg será o telos apocalíptico da escalada de dominação ocidental [...] [O ciborg] não tem qualquer inocência. [...] O ciborg não reconheceria o Jardim do Paraíso; não é feito de lama e por isso não pode sonhar com o regresso ao pó. (Haraway, 1991: 151)

Todavia, tal como no modelo anterior, a criatura mecânica, a criação em segunda mão, acaba por se tornar um pesadelo, revoltando-se contra o criador e evidenciando afinal em dose dupla a falibilidade humana que desesperadamente quer resolver.

O modelo emancipatório surge como resultado de uma reescrita da história cultural a partir da ciência. Não se trata já de rever o acto de criação primordial, comparando-o a um acto mecânico, mas de uma tentativa de reescrever a narrativa de Gen. 1 e do legado da criação ao homem e à mulher. Recordemos então a passagem relativa à criação do ser humano em Gen.1, versículos 26 a 28:

Deus disse ainda: “Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança. Que ele tenha poder sobre os peixes do mar e as aves do céu; sobre os animais domésticos e selvagens e sobre todos os bichos que andam sobre a terra.” Deus criou então o ser humano à sua imagem; criou-o como verdadeira imagem de Deus. E este ser humano criado por Deus é o homem e a mulher.

Deus abençoou-os desta maneira: “Sejam férteis e cresçam; encham a terra e dominem-na;” (Gen.1, 26-28)

A narrativa apresenta um acto de criação *ex-nihilo*, a partir da vontade e do espírito de Deus, e a criação como sexualmente diferenciada e feita à imagem do criador. O acto de criação é depois legado ao homem e à mulher, assim legitimados para a eternizar através da reprodução biológica. O modelo emancipatório da demanda fáustica do pós-humano enuncia-se precisamente aqui, surgindo como a forma mais radical de contestação da narrativa da criação, isto é, postulando a reprodução para além dos limites biológicos enunciados através da intervenção aséptica e autoritária da ciência. A pro-

dução de um organismo humano sem a intervenção dos dois sexos afirma-se assim como a desconstrução última do acto creacional dos primórdios e como aquilo que Stanislaw Lem denomina o definitivo acto blasfemo,⁵ que enuncia o carácter obsoleto do divino. O homúnculo do *Fausto II* de Goethe, o ser humano originado pelo espírito da ciência e criado dentro de uma garrafa, representa uma evocação do imaginário medieval transgressivo associado, em especial, a Paracelso, que assim denominou seres humanos em miniatura criados a partir de compostos químicos. Com a presciência intempestiva que à sua obra é reconhecida, Goethe enuncia na época da euforia industrial dos primórdios do século XIX aquela que 100 anos mais tarde se vai tornar a demanda fáustica por excelência, associada à manipulação genética e à clonagem. E se o homúnculo acaba por definir na garrafa em que está encerrado, o futuro que aguarda a nossa demanda está cheio de incertezas.

Todavia, é o romance *Frankenstein, or the Modern Prometheus* de Mary Wollstonecraft Shelley (1818) que apresenta a criação de um organismo humano inteiramente a partir das leis da ciência. Enunciando a emancipação, a obra de Mary Shelley e outras que se lhe seguiram no contexto do romance gótico, apresentam também os seus limites, postulados até pelas convenções do género narrativo atrás citado. Criado artificialmente a partir do espírito do criador/homem e aglutinando segmentos corporais de seres marginais, a criatura não tem alma, não é resultado da união pelo amor, o que, apesar da humanidade orgânica, a torna um ser humano por deficiência. A busca de Frankenstein é a da reunião harmoniosa com o Outro, com a mulher, numa tentativa de regresso ao legado das origens, e que determina a catástrofe final.⁶

⁵ “The program of the artificial production of a human being represents an act of blasphemy in our society. Man is attempting to repeat the act of creation; in other words, it is a caricature, a human attempt to be like God. [...] This is why the ‘proto-robots’, these literary prototypes from former centuries, are usually evil or at least uncanny, like for example the Golem.” (Lem, 1997: 39)

⁶ Este sub-tema do romance de Mary Shelley torna-se extremamente produtivo no cinema de terror americano dos anos 30, em particular nas sequelas ao filme *Frankenstein*, de 1931, nomeadamente *Bride of Frankenstein* (1935). Este filme vai por sua vez estar na origem das sequelas macabras *Frankenstein's Daughter* (1959), *Frankenstein created woman* (1967) ou *Bride of Re-Animator* (1990).

Afinal como diz a personagem Jack Slater, representada por Arnold Schwarzenegger na comédia *Last Action Hero*: "It's not pleasant to discover you were invented". A invenção árida da ciência não resulta do amor do criador pela criatura, mas da falibilidade do próprio criador, que assim eterniza o seu mal-estar na figura criada.

Ansiedade da finitude

Chegamos assim ao final deste percurso pelo impulso pós-humano na história da representação, faltando apenas a reflexão acerca da última aporia que seleccionei: a ansiedade da finitude. Se é certo que nenhuma das três aporias está isolada da problemática das restantes, a questão da mortalidade é aquela que mais claramente se intersecciona com a sensação de debilidade física e com a necessidade de suplantar, através de um acto da razão e da ciência, os limites impostos à nossa condição. No romance de L'Isle Adams, uma das intenções de Edison ao criar a sua Eva futura, Hadaly, é precisamente o sonho da imortalidade do mecanismo, sonho esse que conduzirá ao suicídio do próprio inventor. O desejo da imortalidade afigura-se aliás como um tópico central da cultura humana, que sintomaticamente adquire novos contornos nas lubrificações dos novos mundos da cibernética e da realidade virtual. Desde logo, o que até há bem pouco tempo não passava de fantasias do romance cibernético como *Neuromancer* de William Gibson, afigura-se, se não como viável, pelo menos como possível nas mais recentes teorias associadas às novas tecnologias emergentes e ao crescente desenvolvimento das nanotecnologias. Que tipo de concepção do pós-humano se apresenta, então, neste contexto?

Desde logo é necessário reflectir sobre o que define humano. Partindo da concepção de que a humanidade se define pela consciência, pela capacidade de auto-reflexão e memória, o americano Ray Kurzweil tem vindo a desenvolver desde os anos 90 uma série de teorias em que, retomando o pensamento de La Mettrie, assemelha o corpo e o espírito humanos a componentes de hardware e software. Num artigo publicado no jornal *Frankfurter Allgemeine* em 2000, e intitulado "As máquinas vão-nos convencer de que são humanas", Kurzweil defende

que a consciência é o software do corpo. Por comparação com o funcionamento de um computador, conclui que não há razão para que no limite de funcionamento do hardware, leia-se corpo humano, a consciência não seja transferida para uma máquina ou um organismo cibernético que assim continuaria a existência conceptual do que antes fora um ser humano. A vida humana seria então transformada em realidade virtual, da lei da morte se libertando, nas palavras do poeta. Kurzweil defende assim que a morte cairia no esquecimento e que esta fusão cibernética entre mecanismo e organismo seria viável no prazo de 30 anos. Consciente da realidade do prazo enunciado por Kurzweil, Bill Joy, fundador da Sun Microsystems, afirma a inequívoca necessidade da reflexão ética como último reduto da marca de humanidade que nos resta. Afinal 2029, a data apostrofada por Kurzweil e assumida por Joy, é também a data em que no filme *Terminator* as máquinas inteligentes se revoltam contra os seus criadores.

Será que, como se lê no Manifesto Pós-humano, para nós “The Future will never arrive”? Longe de pensamentos nihilistas ou de uma euforia utópica deslocada, recordo que o meu objecto de estudo neste breve intróito foi a história da representação. Termino por isso, referindo um pensamento do teórico da literatura, Wolfgang Iser, que frequentemente acompanha a minha reflexão. Diz Iser que a relação entre o social e o ficcional, entre a esfera da cultura e a sociedade, se caracteriza por uma oscilação dinâmica de mútua interacção. Ou seja, a literatura, o cinema e a arte não são meros reflexos da acção social, mas igualmente produtores de energias sociais e tecnológicas, resultando a tessitura cultural da interacção dos dois momentos. Pergunto-me assim, terminado este percurso, se as nossas aporias reprimidas se não autonomizaram, usando a oscilação dinâmica entre a esfera do ficcional e do real para nos fazerem mergulhar na “realidade do virtual”. Ou estaremos na nossa cultura da cópia na posição, afinal nietzschiana, dos últimos homens e mulheres, aqueles que vivem mais tempo do que os outros, mas que nesse processo se esqueceram de si, ocupados que estão em serem pós-humanos, demasiado pós-humanos?

Bibliografia citada

- Aurich, Rolf; Jacobsen, Wolfgang; Jatho, Gabriele (eds.): *Artificial Humans. Manic Machines, Controlled Bodies*, Berlin: Filmmuseum Berlin/Jovis, 2000.
- Barthes, Roland: *O Prazer do Texto*, Lisboa: Edições 70, 1973.
- Bíblia Sagrada*, Porto: Ed. Capuchinhos, 1992.
- Balou, William Hosea: *Automatic Wife. A Novel of a New Code of Honour*, New York: s.e, 1891.
- De L'Isle-Adam, Auguste Villiers: *L'Ève Future*, Paris : Gallimard, 1993.
- Descartes, René: *Oeuvres et Lettres*, Paris : Gallimard. Bibliothèque de La Pléiade, 1937.
- Dick, Philip K.: *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, L.Angeles: Del Rey, 1996.
- Foster, Hal: *Compulsive Beauty*, Boston: The MIT Press, 1995.
- Fukuyama, Francis: *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London: Picador, 2003.
- Gibson, William: *Neuromancer*, S. Diego: Ace Books, 1986.
- Gil, Isabel Capelo: "Bodies Beyond the Fall. The Allure of Dolls from Rilke to Salman Rushdie", Ana Gabriela Macedo (org.): *Re-Presentações do Corpo/Re-Presenting the Body*, Braga: Universidade do Minho, 2003, pp. 43-66.
- Goethe, J.W.: *Fausto*, trad. João Barrento, Mem Martins: Círculo de Leitores, 1999.
- Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe)*, Albrecht Schöne (ed.), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
- Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books, 1991.
- Harbou, Thea von, *Metropolis*, Berlin: August Scherl Verlag, 1926.
- Hayles, N. Katherine: *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago: Chicago University Press, 1999.
- Hesiod: *Werke*, Berlin: Aufbau Verlag, 1995.
- Hoffmann, E.T. A.: *Der Sandmann*, Frankfurt am Main: Insel, 1994.
- Iser, Wolfgang: *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Boston: The Johns Hopkins U. Press, 1993.
- La Mettrie, Julian Offray: *L'homme machine. (Critical edition)*, Princeton: Princeton U. Press, 1960.
- Lem, Stanislaw; Swirski, Peter: *A Stanislaw Lem Reader*, Chicago: Northwestern University Press, 1997.
- Levin, Ira: *The Stepford Wives*, New York: Harper Paperbacks, 2002.
- McLuhan, Marshall: *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York: Signet Books, 1964.
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I und II, Kritische Studienausgabe 2*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (eds.), Munique: DTV/de Gruyter, 1988.
- Ovídio, *Metamorphoses*, Harmondsworth, Penguin: 1999.
- Pepperell, Robert: „The Posthuman Manifesto“ <http://www.robertpepperell.com/Posthum/gener.htm> acedido em 1/21/2006
- Shelley, Mary Woolstonecraft: *Frankenstein or the Modern Prometheus*, Harmondsworth: Penguin Books, 1985.

Isabel Capelo Gil

Faculdade de Ciências Humanas (Línguas e Literaturas)



Teorias pós-humanas e estudos literários

As referências ao “pós-humanismo” e a teorias “pós-humanas” surgem no discurso crítico das últimas décadas do século XX introduzindo um conceito-chave na encruzilhada de todos os saberes: a palavra “pós-humano” e a perspectiva teórica por ela designada parecem relevantes tanto a propósito da ciência e da tecnologia como das artes ou da teoria política e social, e mais relevantes ainda quando se considera o cruzamento de todos esses campos. Ora, o objectivo aqui será simplesmente perspectivar as teorias pós-humanas do ponto de vista dos estudos literários, partindo de uma premissa que se poderá formular nestes termos: o conhecimento da literatura está necessariamente marcado pela ideia de humanidade e de possibilidades humanas que se surpreende e se desafia em cada texto literário. A literatura ao mesmo tempo expõe e questiona as noções comuns sobre a vida humana e, no limite, está sempre a sugerir (ou a testar) novas hipóteses de representação dos possíveis do humano. Num momento em que esses possíveis aparecem prefigurados num cenário dito “pós-humano”, importará perceber, por um lado, quais os elementos definidores desse universo assim descrito como posterior ou sucessor, ou tão só distinto, do “humano”, e por outro lado, de que modo, e em que medida, se podem articular as teorias pós-humanas e os estudos literários dos nossos tempos.

Uma das primeiras ocorrências relevantes da expressão “cultura pós-humanista” encontra-se no texto “Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes”, apresentado por Ihab Hassan em 1976 num Simpósio sobre *performance* pós-moderna, organizado na Universidade de Wisconsin.¹ Num ensaio

¹ As actas do simpósio estão reunidas no volume *Performance in Postmodern Culture*, eds. Michel Benamou & Charles Caramello, Madison, Wisconsin: Coda Press, 1977. O ensaio de Ihab Hassan foi republicado no seu livro *The Right Promethean Fire. Imagination, Science, and*

estruturado na forma dramática de “masque”, Hassan põe em confronto os diversos tipos de vozes dominantes no discurso crítico da época, subordinando-as ao tópico apresentado de início:

This masque reflects upon the lineaments of an emergent culture. Call it posthumanist culture – or call it nothing at all. It remains the matrix of our lives, and of our evolving destiny. (...) This Author prefers to play voice against voice and text against text, hoping thus to perform the indefinitions of a posthumanist moment. (Hassan 1980: 189)

Hassan sublinha desde logo as indefinições do momento, extensíveis mesmo à relativa importância da designação proposta para a “cultura emergente”. Chame-se-lhe “pós-humanista” apenas para assinalar a profundidade das transformações em curso na imagem do seres humanos. A alteração terminológica reflecte a mudança conceptual que se surpreende na análise dos caminhos cruzados dos diversos campos da criatividade humana e na constatação das interferências mútuas e das fronteiras incertas desses campos. Afirmam as vozes encenadas por Hassan:

There is nothing supernatural in the process leading us to a posthumanist culture. That process depends mainly on the growing intrusion of the human mind into nature and history, on the dematerialization of life and the conceptualization of existence. (Hassan 1980: 193)

We need first to understand that the human form – including human desire and all its external representations – may be changing radically, and thus must be re-visioned. (...) humanism transforms itself into something that we must helplessly call posthumanism. (Hassan 1980: 201)

Cultural Change, Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1980, pp. 187-207, de onde são feitas as citações aqui apresentadas.

Os aspectos centrais da mudança identifica-os Hassan a partir de uma renovada relação com a materialidade da vida humana, manifestada na “crescente intromissão da mente humana na natureza e na história”, na “desmaterialização da vida” e na “conceptualização da existência”. Em 1976, Ihab Hassan acentuava a necessidade de considerar os diversos contributos da biotecnologia, em especial a inteligência artificial, para compreender a tendência contemporânea para confundir os dualismos tradicionais que distinguem a natureza da cultura, ou a matéria do pensamento, ou a ciência da arte. A instabilização destes dualismos que sustentavam a imagem “clássica” de pessoa humana, forjada sobre o princípio da unidade corpo-mente, conduzia inevitavelmente à desagregação de uma certa visão “humanista” do mundo, e daí a expressão da perplexidade dominante: “All these visions finally boggle the minds of poor humanists like ourselves. (...) These visions are immediate and concrete. (...) What then will the future, in its middle distances, bring us?” (Hassan 1980: 204)

Nas décadas seguintes percebeu-se que o futuro foi trazendo a complexificação dos caminhos entrevistados anteriormente, adensando-se mesmo os elementos que justificam a necessidade de um renovado olhar sobre a noção de humanidade. Num dos estudos de referência nesta área, significativamente intitulado *How we became posthuman*, Katherine Hayles² apresenta uma proposta de definição do pós-humano como um “ponto de vista” caracterizado por quatro premissas principais (Hayles 1999: 2-3):

- (1) o privilégio do modelo informacional sobre a instanciação material, pelo que a encarnação num substrato biológico é vista como um acidente da história e não como uma inevitabilidade da vida;
- (2) a consideração da consciência (entendida como a sede da identidade humana na tradição ocidental desde muito antes de Descartes) como um epifenómeno, como um elemento arrivista que pretende afirmar um protagonismo que efectivamente não tem;

² N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- (3) o entendimento do corpo como a prótese original que todos aprendemos a manipular, de tal forma que a extensão ou mesmo a substituição do corpo por outras próteses se torna apenas a continuação de um processo prévio ao nascimento;
- (4) a configuração do ser humano como perfeitamente articulável com máquinas inteligentes, não se reconhecendo quaisquer diferenças essenciais ou demarcações absolutas entre a existência corpórea e a simulação computacional, entre o meca-nismo cibernético e o organismo biológico, entre a teleologia robótica e os objectivos humanos.

Desta descrição de Hayles sobressai, com clareza, a identificação do pós-humano como uma perspectiva directamente determinada pelas descobertas científicas e tecnológicas da segunda metade do século XX. O novo olhar sobre os seres humanos, considerados primordialmente como “entidades processadoras de informação semelhantes, no essencial, a máquinas inteligentes” (Hayles 1999: 3), resulta dos cenários tornados plausíveis a partir das investigações em cibernética nos anos 40 e 50. A evolução até às hipóteses cada vez mais complexas de existências virtuais conduziu ao irresistível questionamento das tradicionais definições de humanidade, e torna-se assim alvo de discussão a imagem do ser humano como uma unidade orgânica, um corpo e uma mente unidos pela consciência de si, dos seus limites e da sua mortalidade. Em contraste com estas noções forjadas no âmbito histórico do Humanismo e cuja genealogia se encontra, consoante os olhares, tanto na Antiguidade clássica, como no Renascimento ou no Iluminismo, emerge agora um “sujeito pós-humano”, que Hayles descreve como: “an amalgam, a collection of heterogeneous components, a material-informational entity whose boundaries undergo continuous construction and reconstruction” (Hayles 1999: 3).

Para sublinhar as novas hipóteses de mistura e mútua contaminação entre o orgânico e o tecnológico, para postular até a possibilidade de novos seres, de uma nova espécie mais perfeita, fala-se mesmo de uma “condição” pós-humana, ou seja, de um novo modo de encarar a plasticidade dos seres, ultrapassando a rigidez das con-

cepções tradicionais de pessoa, de corpo, de sujeito.³ No centro da revisão conceptual parece estar a questão das potencialidades plásticas dos organismos e o consequente desafio à dimensão corpórea dos seres: as fronteiras do humano reconstroem-se quer na consideração de uma contínua capacidade de autotransformação da espécie quer na aceitação da possibilidade de uma existência sem matéria, sem corpo, sem ideia de unidade do “eu”. No entender de Thomas Foster⁴, estes são precisamente os princípios nucleares do pensamento pós-humano actual:

The most widespread forms of posthuman discourse today draw on and extend this kind of claim, that a potential for self-re-design at the most basic levels is inherent in the development of humanity as a biological species. (Foster 2005: 5)

Posthumanism emerges when technology does in fact “become me”, not by being incorporated into my organic unity and integrity, but instead by interrupting that unity and opening the boundary between self and world. (Foster 2005: 10)

Não será difícil encontrar fragilidades a este projecto de entendimento global do presente ou do futuro da humanidade, desde logo porque os cenários tecnológicos que lhe servem de base são absolutamente alheios à experiência de vida da maioria dos habitantes deste nosso mundo global, permanecendo para a restante minoria tendencialmente associados a ideias fantásticas e de concretização duvidosa. Contudo, a evidência do desenvolvimento científico e tecnológico nos mais diversos campos (como a genética, a robótica e a informática) tem conduzido quer à discussão pública, mais ou menos generalizada, sobre a regulamentação destas práticas quer à expansão

³ Sobre este tema vejam-se, por exemplo, o volume editado por Julia Halberstam & Ira Livingston (1995) em torno da definição de “corpos pós-humanos”, ou os ensaios reunidos por Marquard Smith & Joanna Morra (2006) a propósito das complexas implicações da noção de prótese. Veja-se também o “Manifesto Pós-humano” divulgado por Robert Pepperell (2005).

⁴ Thomas Foster, *The Souls of Cyberfolk. Posthumanism as Vernacular Theory*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2005.

de um sentimento ambivalente de fascínio e de receio face ao que se adivinha no “futuro pós-humano”.

Este afigura-se um terreno de improváveis consensos, a julgar pelas discrepantes reacções perante as efectivas possibilidades transformadoras da ciência e da tecnologia. Num estudo alargado sobre múltiplas formas de representação do pós-humano, Elaine Graham⁵ descreve um vasto leque de posições face às tecnologias e ao seu impacto social e ontológico (Graham 2002: 6-10). Destacam-se aí, por um lado, as visões “tecnofóbicas”, em que se presume a ameaça da invasão tecnológica e se lamenta uma previsível destruição da “essência” humana (seja a vertente espiritual, ou a liberdade individual), e por outro lado, as visões de profunda “tecnofilia”, assentes na crença de que, com a tecnologia, será possível transcender as limitações físicas da espécie humana e assim alcançar um desejável novo patamar de evolução (como preconiza, em especial, o Transhumanismo, teorizado por Max More). Numa caracterização incisiva das posições mais veementes, Dominique Lecourt⁶ identifica “bio-catastrofistas” e “tecno-profetas”, sublinhando, contudo, que tanto o alarme como o optimismo utópico face aos cenários tecnológicos tende a surgir em discursos que recuperam o vocabulário e os temas da tradição teológica:

Tel se présente, sur le fond, le débat actuel entre biocatastrophistes et techno-prophètes. (...) Ces visions sont empruntées au même texte biblique, mais leurs adeptes l’interprètent en des sens opposés. Un millénarisme optimiste de la grande restauration avec espoir de rédemption fait face à un millénarisme apocalyptique qui ne laisse percer que timidement un espoir de résurrection. (Lecourt 2003: 77-78)

Elaine Graham reitera esta mesma observação a propósito do fundo comum das visões recentes, explorando os implícitos motivos da reli-

⁵ Elaine L. Graham, *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester: Manchester University Press, 2002.

⁶ Dominique Lecourt, *Humain, post-humain. La technique et la vie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

gião e do sagrado que atravessam as representações do pós-humano. Ao analisar expressões do “sublime tecnológico” a par de preocupações sobre a perda de “espiritualidade” dos humanos, Graham assinala um conjunto de motivos recorrentes que, afinal, revelam as ligações entre as teorias actuais e a história do pensamento sobre a humanidade. A representação dos mundos pós-humanos articula-se com os modelos tradicionais de figuração (e de discussão) das características dos seres humanos, por exemplo: “the re-emergence of a discourse of the re-enchantment of contemporary culture via the reappropriation of ancient world-views whereby the material, immanent physical world is deemed to be but a corrupt reflection of a higher, more spiritual realm” (Graham 2002: 16).

Em síntese, a expressão das teorias pós-humanas apoia-se na reinvenção dos recursos conceptuais e imagísticos da tradição, e nesta medida haverá sempre que atentar na multiplicidade das referências convocadas, afinal reveladoras de afinidades retóricas e continuidades epistemológicas. No seu texto de 1976, Ihab Hassan evocava o mito clássico de Prometeu para introduzir as questões dilemáticas da contemporaneidade, sublinhando como as diversas interpretações do mito testemunham a permanência e a transformação histórica do problema em torno dos atributos distintivos da humanidade. Ora, esta revisitação de Prometeu por Hassan indicia a estreita ligação entre as teorias pós-humanas e certas linhas filosóficas e artísticas da tradição ocidental, em regra esquecidas quando se alega que o pós-humanismo é um discurso de oposição, e mesmo de ruptura, face às concepções dominantes designadas genericamente como “humanistas”. Torna-se, pois, manifesta a necessidade de olhar os cenários presentes e futuros à luz das inquietações antigas, compreendendo como, mesmo quando parecem estar em ruptura com o que se conhece, esses cenários se enquadram num percurso especulativo e imaginativo que importa identificar. Só assim se ultrapassará uma das dificuldades maiores das teorias pós-humanas, a que decorre do facto de elas se apoiarem não tanto numa percepção forte de mudança radical da realidade humana circundante, mas antes num horizonte prospectivo apenas parcialmente entrevisto ou suspeitado.

Num comentário ao referido estudo de Elaine Graham, Daniel O'Hara⁷ faz notar precisamente esta dimensão imaginativa subjacente às teorias pós-humanas, sublinhando a fundamental necessidade de ter em conta o "estatuto ficcional" dos discursos: "the post/human imagination, however romantic or modernist, produces largely prophetic discourses (...) that (...) too often lose sight of their own fictional status as works of the imagination." (O'Hara 2003: 121). Embora enfatizando as versáteis potencialidades heurísticas do discurso pós-humano, O'Hara alerta para esta exigência de base: sendo este "o mais recente horizonte imaginativo" em que parece possível definir uma identidade crítica⁸, será fundamental que essa definição de identidade reconheça a margem de conjectura e de imaginação que a sustenta.

Em rigor, será neste ponto que as teorias pós-humanas se aproximam irresistivelmente da literatura e dos estudos literários. Têm sido muitos e muito diversos os textos literários (e os objectos artísticos, em geral) em que se tematizaram possíveis definições do humano, acompanhando de perto as hipóteses admitidas no campo científico e suscitando assim um processo de influência recíproca. Katherine Hayles alerta precisamente para estas mútuas contaminações:

I want to resist the idea that influence flows from science into literature. The cross-currents are considerably more complex than a one-way model of influence would allow. (...) culture circulates through science no less than science circulates through culture. (Hayles 1999: 21)

Basta recordar romances como *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, de Mary Shelley (1818-1831), *The Island of Dr. Moreau*, de H.G. Wells (1896) ou *Brave New World*, de Aldous Huxley (1932) para constatar a presença multimoda do questionamento antropológico

⁷ Daniel O'Hara, "Neither Gods nor Monsters: an Untimely Critique of the "Post/Human" Imagination", *boundary 2*, 30: 3, Fall 2003, pp. 107-122.

⁸ "The post/human now defines the latest imaginative horizon within which the post-structuralist global intellectual can define an identity. The post/human is, in this context, not the only but surely the most powerful (because most comprehensive), if clearly not the most logically coherent, game in town." (O'Hara 2003: 119-120).

no âmbito da ficção literária. Separados por muitas décadas, e todos muito anteriores à voga das teorias pós-humanas, estes romances dão conta de um mesmo gesto de prefiguração e interrogação das capacidades inventivas dos humanos em relação à sua própria espécie: no romance de Mary Shelley, é o cientista Frankenstein que se torna “moderno Prometeu” ao descobrir um modo de insuflar vida em corpos inanimados; na ficção de H.G. Wells, assume o protagonismo Dr. Moreau, o médico que procurava testar pela vivisseção os limites da plasticidade dos organismos animais, de modo a criar novos seres, talvez humanos; em *Brave New World*, é toda uma nova sociedade que emerge, determinada pela metódica manipulação do engendramento e da educação dos indivíduos.

A plausibilidade destes cenários e a relevância das questões suscitadas (ou seja, no limite, a legibilidade destes romances) assenta justamente no jogo retórico entre o conhecido e o imaginado, ou melhor dizendo, na representação daquilo que é aceite como humano em articulação com o que é apenas entrevisto nas fronteiras da humanidade. Ao observar os modelos de representação que permitem na literatura esse jogo incessante entre o que se conhece e o que se imagina, os estudos literários constituem um campo do saber em que se procuram esclarecer, ou apenas perceber melhor, os modos de tornar discursivamente inteligíveis as cambiantes noções de pessoa humana.

Ora, as perspectivas que, historicamente, têm condicionado o estabelecimento dos limites e fronteiras do humano são tanto de natureza científica como retórica, pois reflectem quer o estado da investigação bio-tecnológica e dos seus “sistemas de classificação” quer a capacidade de apresentar discursivamente os cenários tornados admissíveis pela ciência. Nesta medida, as teorias pós-humanas situam-se também na encruzilhada do conhecido e do imaginado, procurando sugerir ao mesmo tempo um novo entendimento e uma renovada forma de representação da humanidade. Nesse esforço para apresentar de modo significativo e persuasivo as suas imagens do humano, as teorias pós-humanas estão, afinal, muito próximo da elaboração discursiva da ficção literária. Por isso mesmo, neste contexto será talvez de especial pertinência voltar aos estudos literários e lembrar a sua particular disponibilidade para observar e compreender os exer-

cícios retóricos em que desde sempre a literatura pretendeu dar a ver as fronteiras incertas da humanidade.

Referências bibliográficas

- Foster, Thomas, 2005. *The Souls of Cyberfolk. Posthumanism as Vernacular Theory*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Graham, Elaine L., 2002. *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester: Manchester University Press.
- Halberstam, Judith & Ira Livingston (eds.), 1995. *Posthuman Bodies*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hassan, Ihab, 1980. "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?"; in *The Right Promethean Fire. Imagination, Science, and Cultural Change*, Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, pp. 187-207.
- Hayles, N. Katherine, 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Huxley, Aldous, 1932. *Brave New World*, New York: Harper Perennial Classics, 1998.
- Lecourt, Dominique, 2003. *Humain, post-humain. La technique et la vie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- O'Hara, Daniel T., 2003. "Neither Gods nor Monsters: an Untimely Critique of the "Post/Human" Imagination", *boundary 2*, 30: 3, Fall 2003, pp. 107-122.
- Pepperell, Robert, 2005. "The Posthuman Manifesto", *Kritikos – An International and Interdisciplinary Journal of Postmodern Culture, Sound, Image and Text*, vol. 2, February 2005. <http://garnet.acns.fsu.edu/~nr03/The%20Posthuman%20Manifesto.htm>
- Shelley, Mary, 1831(1818). *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, London: Penguin Books, 1994.
- Smith, Marquard & Joanne Morra (eds.), 2006. *The Prosthetic Impulse: From a Posthuman Present to a Biocultural Future*, Cambridge, Ma. & London: The MIT Press.
- Wells, H.G., 1896. *The Island of Dr. Moreau*, New York: Signet Classics, 2005.

Ângela Fernandes

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa



A mobilização da identidade: o telemóvel como prótese ou extensão do espaço pessoal

Resumo

Da reflexão académica sobre o papel da tecnologia e da sua relação com a natureza humana, têm resultado posições radicalmente distintas. A tecnologia é vista por alguns como uma alavanca de evolução, e por outros, como o fim da integridade da natureza e identidade humanas. Inquestionável parece ser o seu profundo impacto social, demonstrado na sua capacidade de alterar a forma como nos relacionamos e vemos o mundo.

Apesar de nos estudos cibernéticos, se falar de uma era “pós-humana”, não podemos esquecer que a criação e incorporação de tecnologia foram sempre características da nossa espécie. Assim, as actuais transformações a que assistimos são, apenas, mais um passo evolutivo, ainda que o seu carácter possa ser descrito como revolucionário.

As comunicações móveis são o exemplo mais recente deste poder transformador. Os telemóveis apresentam-se como as novas próteses humanas, extensões da nossa identidade e do nosso espaço pessoal.

Tecnologia e Humano

“We shape our tools and thereafter our tools shape us”

McLuhan, 1964

A tecnologia foi assumindo, ao longo dos tempos, um papel cada vez mais central nas nossas sociedades. A definição do termo “tecnologia” tem vindo a reflectir esta evolução. Em 1967, no Dicionário Random House, “tecnologia” era definida como uma coisa, um objecto, material, físico e claramente separado dos seres humanos. Na sua revisão

de 1987, a definição já incluía a interrelação com a sociedade, a vida e o ambiente. A tecnologia tinha deixado de existir no vácuo (Naisbitt, 1999, p. 24).

A relação “Homem-Máquina” tem sido apresentada como dicotômica: de um lado, temos o humano na sua integridade, o “Bem”, a “Vida”, a “Natureza”, e, do outro lado, temos a “Máquina”, o “Artificial”, o “Mal”.

Desta dicotomia é exemplo recente a trilogia *Matrix* (1999) dos irmãos Wachowski. Na *Matrix* explora-se o tema da virtualização do Homem, recorrendo a alusões bíblicas e às teorias de Jean Baudrillard. A incorporação de tecnologia no corpo humano é apresentada como uma corrupção da natureza, com resultados nefastos para a nossa espécie.

Já na cultura grega, a miscigenação era tida como uma violação das leis naturais. Na sua mitologia, os seres híbridos – como os centauros, compostos por um torso humano e um corpo de um cavalo – eram sempre figuras selvagens que representavam uma oposição e um desafio à Humanidade. O próprio termo “híbrido” vem do grego *hybris* que significa ultraje, insulto, violação.

Embora a eliminação do corpo humano, devido à introdução de tecnologia seja tema recorrente nos estudos académicos – McLuhan referia já este efeito dos media eléctricos –, as teorias sobre o desaparecimento do corpo só ganham popularidade nos anos oitenta.

The violence that all electric media inflict on their uses is that they are instantly invaded and deprived of their physical bodies and are merged in a network of extensions of their own nervous systems” (1976, p. 9)

Os *cyborgs* seriam o resultado desta combinação entre humano e máquina. O termo *cyborg* nasceu nos anos sessenta quando Manfred Clynes e Nathan Klyne, no contexto da conquista espacial, o usaram para descrever um organismo híbrido capaz de resistir no espaço.

Esta era cibernética, em que a tecnologia se torna cada vez mais um componente do corpo e em que as fronteiras entre homem e máquina se esbatem (Kittler, 1999), tem sido associada a uma fase pós-evolucionária ou pós-humana. Mais uma vez, os teóricos da ciber-

cultura tendem a posicionar-se, ou do ponto de vista do elogio do *cyborg* como uma evolução da espécie humana, ou da sua condenação. Estes últimos defendem a necessidade do homem recuperar o controlo da sua evolução e a integridade do seu corpo.

Perante esta visão pessimista dos efeitos tecnológicos, autores como Sterlac (2002), lembram que, desde que estamos a evoluir como espécie, sempre construímos objectos, artefactos, instrumentos e máquinas. Temos usado a tecnologia para construir próteses que obstem às limitações do nosso corpo natural. Nesse sentido, mais não temos sido que *cyborgs*. Se receamos esta nossa automatização ou extensão, receamos aquilo que sempre fomos e que, em grande medida, nos distingue das outras espécies – a capacidade de usarmos e incorporarmos a tecnologia.

Desde a criação dos primeiros instrumentos que o Homem, nas suas mais diversas dimensões, redefine e é redefinido pela tecnologia. McLuhan descreveu este fenómeno que designou por “feedforward” (1964). À medida que as nossas percepções mudam, muda também o contexto. Os media – extensões da nossa mente, corpo e sentidos – passam a ter um novo ambiente, transformado pela acção humana. Este, sendo já um resultado dos media, vem também transformá-los, num contínuo de mudança.

A Transformação do Tempo e do Espaço

“Without even leaving, we are already no longer there.”

Virilio, 2004, p. 79

Duas das mais importantes percepções humanas são o espaço e o tempo. Definimo-nos como seres humanos num determinado contexto temporal e espacial. No entanto, estas dimensões estão a ser transformadas à medida que a nossa experiência é mediada pelas tecnologias móveis.

Estas conduziram ao que Hayles (1990) caracteriza por “desnaturalização” do espaço. As tecnologias móveis anulam as características naturais ao permitirem uma experiência, única e individual, de um determinado espaço.

McLuhan (1964), em relação ao telefone, tinha já afirmado que era “um irresistível intruso no tempo e espaço” e descreveu a alteração da percepção humana pela introdução da electricidade. No entanto, os efeitos das redes de comunicação digitais vieram ampliar este fenómeno:

“A velocidade eléctrica tende a abolir o tempo e o espaço da percepção humana. Não há distância entre o efeito de um acontecimento sobre outro. A extensão eléctrica do sistema nervoso cria um campo unificado de estruturas organicamente interrelacionadas a que chamamos a *Idade da Informação*” (McLuhan, 1994/1964).

De acordo com Manuel Castells, com o advento do digital e da Internet, as fronteiras e os marcos geográficos transformam-se em “espaços de fluxos” e o tempo parece desaparecer. As tecnologias de comunicação alteraram as fronteiras espaciais e temporais da interacção humana, exigindo novas formas de organização das relações (Carey, 1992, p. 204).

À semelhança da aldeia global de McLuhan, a sociedade em rede de Castells tem centros e margens variáveis (Castells, 2002). A hierarquia dos espaços já não está subjugada a uma condicionante geográfica mas à geometria variável dos fluxos de informação:

“Há uma nova forma espacial característica das práticas sociais que dominam e moldam a sociedade em rede: o espaço de fluxos. O espaço de fluxos é a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meios de fluxos. Por fluxos, entendo as sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interacção entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por actores sociais, nas estruturas económicas, política e simbólica da sociedade” (Castells, 2002, p. 535).

Castells propõe que o espaço organiza o tempo na sociedade em rede, na medida em o tempo é específico de um determinado con-

texto. Se isto era uma realidade com a Internet, ainda se tornou mais acutilante com o telemóvel e com a convergência de funcionalidades de comunicação e computação. Hoje conseguimos aceder aos fluxos de informação a qualquer altura e em qualquer lugar.

Na era das comunicações móveis deixamos de ter actividades estruturadas em função do local para termos actividades que definem o local (Dholakia & Zwick, 2003). Os comboios e aviões tornaram-se escritórios, um restaurante pode ser um local onde se joga ou onde se fazem compras electronicamente. Usamos a tecnologia para fugir dos constrangimentos do tempo e para nos libertarmos do contexto físico.

Com as tecnologias móveis reconfiguramos o espaço público, erguemos barreiras onde elas não existem fisicamente. Estudos etnográficos, por exemplo, apontam o uso do telemóvel por mulheres, sozinhas em bares ou restaurantes, para afastarem avanços inoportunos.

O tempo que conhecíamos – linear, irreversível e mensurável –, está a ser transformado pela sociedade em rede. Quando nos ligamos à Internet e falamos no chat com alguém que está do outro lado do mundo ou quando fazemos uma chamada no telemóvel, em que tudo e todos estão disponíveis 24 horas por dia, somos nós que fazemos o nosso tempo.

A esta nova concepção de tempo, Castells chama o “tempo atemporal”. Este refere-se à quebra da sequencialidade da acção social, quer pela compressão do tempo, quer pela ordenação aleatória da sequência dos momentos. O ciclo de vida torna-se difuso (Castells, 2004).

A nova temporalidade é caracterizada pela simultaneidade e intemporalidade. O 11 de Setembro foi transmitido em directo para todos os pontos do globo graças às redes digitais de comunicação. As nossas conversas, por mais distantes que estejam os nossos interlocutores, tornaram-se simultâneas, a nossa expectativa é sempre a da interacção, a da resposta imediata. Por outro lado, os conteúdos e a informação digitais não têm data, não têm tempo, ou seja, perdem o seu contexto temporal. Tomemos o exemplo dos jornais: antes da digitalização da informação só podíamos aceder à edição do dia e com algum esforço a arquivos de edições anteriores. Hoje as várias edições estão facilmente disponíveis a qualquer momento e muitas vezes surgem

nas nossas pesquisas sem um enquadramento preciso. Somos nós que temos que encontrar um sentido para a informação.

Toda a ordenação dos eventos significativos perdeu o seu ritmo cronológico interno e vai sendo organizada em sequências temporais condicionadas pelo contexto social da sua utilização (Castells, 2002). O tempo linear, aquele que contabilizamos no nosso relógio, não mudou, o que mudou é a forma como o tempo é preenchido por acções (Johnsen, 2001, p. 63).

É a ânsia de nos libertarmos do último dos constrangimentos e, simultaneamente, de ocuparmos o nosso tempo com novas actividades. Nunca como antes tivemos tanto tempo livre e, no entanto, sentimos a obrigação de preencher as nossas horas. A percepção é a de que estas não chegam para toda a panóplia de ofertas que se encontra à nossa disposição. Podemos inclusive “ressuscitar” o tempo vazio: como aquele que passávamos no avião, ou na fila de espera.

São muitas as implicações concretas desta geometria variável, mas uma das que está mais intimamente ligada às consequências sociais dos telemóveis é o fim das barreiras físicas e temporais entre “espaço/ tempo de trabalho e “espaço/ tempo privado ou familiar”. Espera-se, hoje, que estejamos disponíveis em qualquer lugar e a todo o momento. Os relatos dos utilizadores são exemplos vívidos desta nova realidade:

“Mesmo em casa não consigo ser forte o suficiente para desligar o meu telemóvel! Posso coloca-lo no silêncio mas prefiro tê-lo ligado para o caso de me ligarem do escritório. (...) Eu reconheço que por vezes é obsessivo, mas tendo a esperar que todos os que têm um telemóvel estejam acessíveis 24 horas por dia. Quando não respondem tendo a telefonar repetidamente até que atendam.” (Prasopoulou, Pantely & Pouloudi, 2004, p. 8-10)

Ling (1999) estudou este esbater das fronteiras entre o mundo público e o privado e concluiu que as tecnologias móveis vieram privatizar a esfera pública e transformar a paisagem. Da mesma forma Feldmann (2005) refere a hibridação do espaço público e do espaço privado como uma das principais características dos sistemas de comunicação móveis.

O telemóvel veio facilitar as novas formas de organizar o tempo e o espaço (Lasen, 2002). Especialmente com a integração da computação que nos permite estar sempre ligados à Internet. O telemóvel tornou-se o nosso elo de ligação permanente à informação e à nossa rede social. Está sempre ligado e está sempre connosco, tornando-se ele próprio uma espécie de local onde podemos ser encontrados (Lasen, 2000, p. 34).

Desta forma, a difusão das comunicações móveis contribuiu para o crescimento do espaço de fluxos e do tempo atemporal como elementos estruturantes da nossa vida (Castells, 2004).

Para Levinson os media evoluem no sentido de se aproximarem da experiência natural humana. Assim, o telemóvel, ao permitir falar à distância sem estar confinado a um local, vem estender a combinação de duas características humanas: falar e caminhar erecto (Levinson, 2003). O telemóvel configura uma tecnologia de comunicação que veio permitir o regresso do Homem ao espaço público (Levinson, 2004).

O telemóvel como prótese

“Nesta idade eléctrica vemos-nos a nós próprios como sendo traduzidos cada vez mais em informação, movendo-nos para a extensão tecnológica da consciência.”

McLuhan, 1964

As tecnologias móveis, o telemóvel em particular, podem ser consideradas como aquilo que McLuhan designa como próteses electrónicas. Estas, ao estenderem as nossas funções orgânicas, trariam consigo oportunidades para uma maior liberdade, criatividade, lazer e produtividade.

As tecnologias móveis não são um fenómeno recente. Os jornais, as revistas, o rádio e outros media já eram móveis. No entanto, o que é novo é a possibilidade de, através do telemóvel, chegar directamente a uma pessoa e não a um local (Feldmann, 2005).

Tal como outros media, o telemóvel tem vindo a provocar profundas alterações no nosso contexto: novos usos do tempo, novas formas de interacção social e o esbater das barreiras espaciais.

Federman & de Kerckove (2003) apontam o exemplo do impacto do telemóvel na criação de uma nova geração do instantâneo que revela uma baixa capacidade de planeamento. Esta tem impacto na escassez de profissionais para actividades de gestão de projecto e de clientes para indústrias como a financeira: qual é a seguradora que será capaz de vender seguros ou planos de poupança a uma geração que não está habituada a planear, a antecipar, a precaver problemas futuros?

Mas antes de mais, o telemóvel é o complemento perfeito da actual configuração social de regresso aos primórdios do nomadismo. Durante o século passado, com o movimento de globalização, as pessoas tornaram-se crescentemente móveis. O telemóvel mais não veio do que potenciar esta transformação social (The Mobiles, 2002) bem diferente da tão esperada utopia do teletrabalho.

Simultaneamente, o próprio telemóvel tem vindo a ser alterado pelos usos sociais, num processo muitas vezes ignorado e subestimado por aqueles que se deixam fascinar exclusivamente pela tecnologia. Muito à semelhança do que tinha acontecido com a telefonia fixa (Levinson, 2004), o telemóvel também foi, inicialmente, olhado pelos seus fabricantes como sendo, antes de mais, uma ferramenta de trabalho. Face à explosão das novas categorias de consumidores, isto veio revelar-se uma subestimação da importância dos usos privados e de lazer nas comunicações móveis

O telemóvel é hoje referenciado como uma tecnologia afectiva (Lasen, 2004; Harkin, 2003; Plant, 2004), um objecto de mediação, demonstração e comunicação de sentimentos e emoções. A maioria das pessoas sente-se emocionalmente ligada ao telemóvel. Uma ligação bem expressa por um jovem adulto inglês de 34 anos que, num estudo recente, referiu gostar de guardar mensagens da mulher no telemóvel porque era bom vê-las, de vez em quando (Harkin, 2003, p. 17).

Esta ligação emocional traduz-se, também, na personalização dos terminais através de logos, imagens, toques, MMS e toques ring-back que personalizam o som de chamada. O telemóvel é não só uma extensão do seu utilizador mas a sua presença virtual.

A mobilização da identidade

Os telemóveis são objectos pessoais que os utilizadores querem à sua imagem e medida. Os serviços de customização e personalização, como os toques e as imagens, estão entre os serviços móveis mais populares. Neste momento, os consumidores estão dispostos a pagar mais por um toque do que por uma faixa completa de música.

Mais uma vez o telemóvel vem reforçar uma mudança social. O desejo de personalização, de usar mecanismos ou símbolos que sejam uma extensão da nossa personalidade, é uma tendência social cada vez mais marcante e expressa nos mais variados produtos e serviços.

O facto do telemóvel ser um objecto pessoal e íntimo fica bem expresso nos estudos de Mizuko Ito (2003), em que os utilizadores de telemóveis no Japão afirmam que nunca atenderiam uma chamada num telemóvel que não fosse seu e mesmo olhar para um telemóvel, sem ser convidado a fazê-lo, é um comportamento socialmente inaceitável.

A ligação pessoal – que é, em grande medida física – faz com que os utilizadores queiram que o seu telemóvel seja um reflexo de si, uma expressão da sua identidade.

De facto, para além do seu valor instrumental, o telemóvel tem um valor simbólico e um papel activo na construção da identidade, especialmente entre os mais jovens. Um exemplo é a forma como esta nova tecnologia afecta a linguagem e a expressão escrita. Os novos usos criativos da linguagem através do SMS não são apenas adaptações ao formato e limitações do media ou uma forma de reduzir os custos de transmissão, mas também uma expressão pessoal e do grupo a que pertencemos.

Para a geração que já cresceu com os telemóveis a vida sem eles é inimaginável. O telemóvel tornou-se de tal forma uma parte de nós mesmos que a sua perda é comparada por muitos utilizadores à perda de um membro, de uma parte de si. De facto, a perda do telemóvel corresponde à perda das ligações que ele nos permite – à nossa rede de amigos, de conforto, aos nossos conteúdos, ao nosso conhecimento.

Conclusões

“Saberemos cada vez menos o que é um ser humano. In Livro das Previsões”
Saramago, 2005

A capacidade de nos relacionarmos com a tecnologia é, em si mesma, uma característica que nos define como seres humanos. A diferença está na crescente rapidez das mudanças que se têm vindo a tornar cada vez mais visíveis e mais disseminadas. Temos pouco tempo para reflectir sobre elas e isso traz um sentimento de insegurança e de perda de controlo que provavelmente terá levado alguns a tender para uma visão determinística e catastrófica do impacto das tecnologias.

O telemóvel tem vindo a afirmar-se como um poderoso instrumento de construção do nosso futuro pós-humano. Os vários autores consultados são unânimes em reconhecer a rápida adopção das tecnologias móveis, a um ritmo superior ao de outras tecnologias. Em apenas dez anos, de meados dos anos 90 a 2003, a telefonia móvel passou de uma tecnologia de uma minoria para uma tecnologia massificada que superou as redes fixas de telefone.

O impacto da tecnologia, como o telemóvel, faz com que estejamos “sempre a ser feitos e refeitos pelas nossas próprias invenções” (Kerckhove, 1995) e que seja cada vez mais difícil perceber onde é que o contexto acaba e a pessoa começa.

No entanto, faço minhas as palavras de Katherine Hayles (1999, p. 5) quando dizia que o seu “sonho era uma versão do pós-humano que abraçasse as possibilidades das tecnologias de informação sem ser seduzido pelas fantasias de um poder ilimitado de uma imortalidade incorporal”.

Bibliografia

- Castells, M. (2002). *A sociedade em rede. A era da informação: Economia, sociedade e cultura. Vol. I* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1996 e 2000).
- Castells, M., Fernandez-Ardevol, M., Qiu, J., Sey, A. (2004). *The mobile communication society: A cross-cultural analysis of available evidence on the social uses of wireless communication technology*. Los Angeles: University of Southern California.
- Context Group (Ed). (2002). *The Mobiles*.

- Federman, M., Kerckhove, D. (2003). *McLuhan for managers: New tools for new thinking*. Toronto: Viking Canada.
- Gane, N. (2005). Radical post-humanism: Friedrich Kittler and the primacy of technology. *Theory, Culture & Society*, 22(3), 25-41.
- Harkin, J. (2003). *Mobilisation: The growing public interest in mobile technology*. Demos.
- Hayles, K. (1999). *How we became posthuman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, K. (2002). *Writing machines*. Cambridge: MIT Press.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology*. New York: Harper Colophon Books.
- Johnsen, T. (2001). *The instantaneous time: How being connected affect the notion of time*.
- Kerckhove, D. (1997). *A pele da cultura: Uma investigação sobre a nova realidade electrónica*. Lisboa: Relógio D'Água. (Trabalho original em inglês publicado em 1995).
- Kingma, S., Boersma, K. (2002). No time to spare?. *Time & Society*. Vol.11(2/3), p.253-357.
- Kittler, F. (1999). *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinson, P. (1979). *Human replay: A theory of the evolution of media*. Tese de doutoramento inédita: New York University.
- Levinson, P. (2001). *Digital McLuhan: A guide to the information millennium*. N.Y: Routledge.
- Levinson, P. (2003). Cellphone – the jangling saviour. *Receiver*.
- Levinson, P. (2004). *Cellphone: The story of the world's most mobile medium and how it has transformed everything*. N.Y: Palgrave Macmilan.
- McLuhan, M. (1995). *Understanding media: The extensions of man*. Londres: MIT Press. (Trabalho original publicado em 1964).
- Moore, S. (2003). Media, flows and places. *Media@LSE*. Londres: London School of Economics and Political Science.
- Muri, A. (2003). Of shit and the soul: Tropes of cybernetic disembodiment in contemporary culture. *Body & Society*, 9(3), 73-92.
- Naisbitt, J. (1999). *High tech/high touch: Technology and our search for meaning*. N.Y: Random House.
- Plant, S. (2002). *On the mobile: The effects of mobile telephones on social and individual life*. Motorola.
- Poster, M. (2000). A segunda era dos media. Lisboa: Celta Editora. (Trabalho original em inglês publicado em 1995).
- Russo, J. (2004). New media, new era. *Bulletin of Science, Technology and Society*, 24(6), 500-508.
- Santaella, L. (2004). *Navegar no ciberespaço: O perfil cognitivo do leitor imersivo*. São Paulo: Paulos.
- Sheller, M., Urry, J. (2003). Mobile transformations of "public" and "private" life. *Theory, Culture & Society*. Vol 20(3), p.107-125.
- Sterlac. (2002). Towards the post-human. Em N. Spiller (Ed.), *Cyber reader: Critical writings for the digital era*. p. 264-69. Londres: Phaidon.
- The Economist (Ed). (1998). *Going digital: How new technology is changing our lives*. (2ª ed.) Londres: Profile Books.

Carla Ganito

Faculdade de Ciências Humanas (Ciências da Comunicação)



A Humanidade do Homem

A “humanidade do homem” é um tema tão amplo que, se não restringirmos o seu âmbito, corremos o risco de nada dizer. O sentido mais óbvio é o do carácter *específico* do homem face ao assim chamado “animal superior”. De um modo geral a ideologia científica que subjaz às etologias em voga, à descrição dos comportamentos (animais e humanos), à evolução e a certos tipos de biologia, tende a escamotear a diferença de natureza entre o homem e as restantes espécies vivas. Sirvam de confirmação as interpretações mais correntes do genoma humano. Parece que, de uma vez por todas, a actual racionalidade científica destronou o homem das suas pretensões de “vértice do mundo”, recolocando-o no seu “devido lugar”. É evidente que as posições consideradas obsoletas por semelhante ideologia científica são sobretudo as religiosas, particularmente as do criacionismo judeocristão, e, no domínio filosófico, todas as antropologias clássicas, nomeadamente as de cunho metafísico.

Dois temas de filosofia antropológica avultam no debate contemporâneo: a natureza da inteligência humana (em contraposição à animal e mesmo à inteligência artificial) e o estatuto do homem como pessoa (como fim em si mesmo, como único sujeito de direitos e dotado de uma dignidade incomparável). Embora sejam ambos de natureza antropológica, o primeiro releva mais de uma ontologia do humano, ao passo que o segundo se prende com a ética e se prolonga no direito e na política. Não os vamos desenvolver. Julgamos mais oportuno, aqui, esboçar um conjunto de questões preliminares e programáticas que parecem andar demasiado esquecidas quando se fala do homem e da sua humanidade distintiva.

Assim, começaremos por indicar algumas razões a favor da necessidade de uma reflexão formalmente filosófica sobre o homem para, num segundo momento, apresentar em breves linhas o estatuto epistemológico de uma Antropologia Filosófica e, em seguida, delinear

alguns traços fundamentais do homem que melhor manifestam a sua humanidade: o conhecer, o querer e o agir, o sentir; concluiremos com uma breve alusão à categoria da *existência*, exclusiva do homem e que singulariza a sua essência.

Necessidade de uma reflexão filosófica sobre o homem

É de todos conhecida a advertência de M. Heidegger, no seguimento de M. Scheler: nunca como hoje se soube tanto acerca do homem; no entanto, à medida que se multiplicam as ciências sobre o homem – em linguagem heideggeriana, os “saberes ônticos ou positivos” – parece que mais difícil se torna captar a sua verdadeira “essência”. Poucos anos antes da segunda Guerra Mundial já K. Jaspers alertava, em *A situação espiritual do nosso tempo*, para o facto de o homem ser sempre mais e estar para além daquilo que “sabe” que é. É curioso verificar que este alerta visava sobretudo a psicologia e a sociologia, duas “ciências humanas” ao tempo muito marcadas pelo freudismo, a primeira, e pelo marxismo, a segunda, ambas filhas do positivismo oitocentista, um dos mais virulentos dogmatismos registado pela história da progressiva eliminação da filosofia dos sistemas educativos. Pensamos pois que a actualidade de uma Antropologia Filosófica reside acima de tudo na necessidade de articular os vários saberes – quer os das “ciências humanas”, quer os das “ciências do homem” – com uma rigorosa reflexão filosófica sobre a “humanidade do homem”.

Não se julgue que o positivismo esteja derrotado. Ele vai renascendo sob diversas formas e como uma hidra de muitas cabeças. Sobretudo nas décadas de sessenta e setenta do século passado, filósofos como C. I. Gouliane, por exemplo, delimitavam o papel da Antropologia Filosófica à estafada “síntese, crítica e sistematização” dos vários saberes científicos, isto é, positivos, sobre o homem. As várias antropologias marxistas, em particular as do referido período do século XX, seguiam este mesmo rumo metodológico. Tornou-se célebre, na altura, a réplica filosófica feita por Y. Jolif, com o seu *Pour l'homme*, à ideologia antropológica reinante em certos sectores intelectuais da Europa, de que são exemplos o *Pour Marx*, de L. Althus-

ser, ou *Natureza humana, um paradigma perdido*, de E. Morin, muito divulgados entre nós. Como quer que seja, o homem e a humanidade ainda ocupavam o centro das atenções das diversas correntes filiadas em Marx (era a época do “humanismo histórico”, inaugurado pelas correntes marxistas do séc. XIX, assim designado em contraposição ao “humanismo racional” precedente, de raízes cartesianas e, como se dizia, de tendência metafísico-idealista). A questão agravou-se, sobretudo em França – país que costuma alimentar alguma “inteligência” portuguesa –, por ocasião dos “anti-humanismos teóricos”. A este respeito limitamo-nos a registar as posições do já citado L. Althusser e as do estruturalismo em geral, em que sobressaem as figuras de C. Lévi-Strauss e de M. Foucault – este, quanto a nós, de menor dimensão. Se para este último a própria ideia de homem se assemelha a uma silhueta na areia de uma praia varrida pelas ondas do mar (recordemos a parte final de *Les mots et les choses*), para o grande antropólogo e filósofo de *Anthropologie structurale* e de *La pensée sauvage* é a própria ideia de sujeito e de subjectividade que deve ser banida, a fim de se poder instituir uma autêntica ciência *objectiva* do homem.

Para fazer ressaltar a actualidade da Antropologia Filosófica convém referir ainda uma mentalidade presente em algumas posições teórico-práticas em voga. Freud pensou ter realizado a “última humilhação” do homem, na linha de Copérnico (com a morte do geocentrismo) e de Darwin (com a “humilhação biológica” da espécie humana): não sendo a Terra o centro do Universo, não sendo a Humanidade *substantivamente diferente* das outras espécies viventes, é agora a própria Psique que passa a ser considerada fora dos eixos clássicos da consciência e da liberdade, reduzindo-se estas, em última instância, a *algo de mais profundo* que releva do neutro. (As posições de Freud, porém, têm de ser bem matizadas, pelo menos na medida em que o *Id* deve abrir caminho ao “*Muß Ich werden*”). Nietzsche radicaliza todas estas “humilhações”. Aceitamos os descentramentos da consciência, sobretudo da consciência transcendental constituinte de herança kantiana e husserliana; por isso saudamos a posição de P. Ricoeur em *Soi-même comme un autre* quando, no início, argumenta acerca do descentramento do *Cogito*. Somos contra, porém, um cínico nivela-

mento do homem *com o resto da Natureza*. De facto, o *reducionismo* não está presente apenas em certas posições radicais da ciência que nem sequer admitem uma diferença de natureza entre seres vivos e não-vivos – reduzindo-se esta distinção, porventura pragmaticamente necessária, apenas à percepção pré-crítica do “homem do dia a dia” –, mas invade igualmente certos nichos de esoterismos, ecologismos e mentalidades *new age* em expansão. O homem como centro do Universo, rei e vértice da Criação? Não, isto relevaria da mentalidade criacionista ocidental, fruto da cultura dominante europeia do judeo-cristianismo. A grande tese da Ontologia e da Antropologia Filosófica que põe a pessoa como termo da indagação ontológico-antropológica e que confere ao Universo uma estrutura pessoal – exactamente por *convergir* para a pessoa – é abandonada em nome de uma igualização ontológica de todos os entes, igualização que andaria escamoteada pelo antropocentrismo e, no plano cultural e político, pelo eurocentrismo. Sobre este último tópico são incisivos alguns escritos de sociólogos e antropólogos, como os de E. Leach.

Ora, a Antropologia Filosófica não surge contra a ciência nem a pretende substituir. Pelo contrário, em muitos aspectos deve aprender dela, estando atenta aos limites e intersecções dos diferentes saberes sobre o homem e porventura renunciando a algumas teses que de filosófico apenas mantêm a aparência. Um dos casos mais sonantes é o da aplicação da teoria hilemórfica aos viventes em geral – e também ao homem –, sabendo-se como ainda está por determinar até que ponto essa teoria é ou não refém de um certo tipo de “ciência” adoptada pelo Estagirita (tenham-se presentes, em sede de Antropologia Filosófica, as críticas ao hilemorfismo aristotélico feitas por X. Zubiri e pelo seu seguidor P. Laín Entralgo). Pelo contrário, a Antropologia Filosófica reivindica para si não tanto o estatuto fundador dos saberes científicos, quanto sobretudo o seu carácter *pré-vio* e *pressuposto* em todos os saberes sobre o homem. Na verdade, *o que seja a humanidade do homem* ou *ser-se homem* não pode ser uma conclusão de um determinado saber científico, quer por este ser sempre parcial e/ou abstracto, intrinsecamente vinculado a uma metodologia específica (nomeadamente no que concerne às ciências empírico-formais) e a Antropologia Filosófica considerar o homem

na sua “integralidade” ontológica, quer sobretudo pelo facto de qualquer saber *particular* sobre o homem *pressupor sempre, pelo menos atematicamente*, o que significa ser homem. O *Dasein* – recorda-nos M. Heidegger – “já é muito sábio” antes de começar a praticar a ciência e a fazer filosofia. Este tema é dos mais importantes em qualquer introdução *metodológica* à Antropologia Filosófica.

Por fim, para se pôr em relevo a actualidade da Antropologia Filosófica recorde-se tão-só a *perenidade* das grandes questões que a atravessam e vertebrizam. As velhas interrogações sobre a origem, destino e natureza do homem deixam-se traduzir em termos mais existenciais nas perguntas “populares”: “De onde venho? Para onde vou? Qual o sentido da minha existência? Que (ou quem) sou eu afinal?” Estas perguntas, por seu turno, identificam-se com a questão essencial: *que é o homem?* Qual a sua *essência*? Note-se que a pergunta pela essência é fulcral neste contexto, mesmo que por hipótese a essência do homem seja a “existência” (tese estafada dos existencialismos, que radica na redução heideggeriana da *Washeit* do *Dasein* a uma *Werheit*). E não se julgue que, por ser o ente humano um ser estruturalmente aberto, inacabado (Nietzsche) e “indefinível”, estas questões carecem de alcance teórico-científico, derivando as eventuais respostas de opções subjectivas ou puramente pessoais. É claro que este tipo de questionamento não pode ser posto em termos objectivistas, uma vez que a Antropologia Filosófica é intrinsecamente auto-implicativa e de relevância prática. Isto, porém, não impede que as questões essenciais sobre o homem possam e devam ser tratadas com todo o rigor filosófico.

O objectivo principal de uma Antropologia Filosófica é fornecer uma perspectiva crítica sobre *o que é o homem*. Para que semelhante objectivo resulte o primeiro momento tem de ser *desconstrutivo*. Reconhecemos que não é fácil realizar a *mediação do imediato* (Hegel), abandonar as ideias preconcebidas, evitar a tentação de “teorizar o óbvio” ou de cair nos lugares comuns e, acima de tudo, vencer o preconceito de que sobre o homem só as ciências poderão dizer algo de válido. Para isso terão de se usar instrumentos teórico-conceptuais muito afinados de análise e de crítica. Julgamos pois que algumas questões de método são imprescindíveis.

Sendo o homem um ser multidimensional e pluriversal, urge articular os diversos saberes e reconduzi-los ao plano que os traveja, estrutura e que por eles é pressuposto. Para tanto convirá ter presente que vivemos numa época culturalmente fragmentada e de racionalidades múltiplas. Que interessa quedarmo-nos nas diferentes imagens antropológicas – homem “hermenêutico”, “económico”, “instintual”, “utópico”, “ex-cêntrico”, “problemático”, “interrogante”, “inacabado”, “ex-sistente”, “religioso”, etc. –, se *antes* não houver um esforço pensante para delimitar a sua *estrutura ontológica fundamental*?

Sobre as várias racionalidades vigentes convirá ter em conta duas observações. A primeira tem a ver com a virulência de certa pós-modernidade contra as “grandes narrativas” (entre as quais vem incluída a metafísica...) e sobretudo contra a racionalidade moderna “forte”, abrindo-se assim espaço a hermenêuticas culturalistas avulsas, compagináveis com a “ragione debole” (G. Vattimo). A segunda, em sentido contrário, é a predominância a todos os níveis da racionalidade científico-tecnológica; com efeito, há muito que a Terra deixou de ser matricial e que o “mundo do homem” se tornou um “tecnocosmos”. No dizer de M. Weber, vivemos num mundo “desencantado” e, segundo A. MacIntyre, “somos todos mais ou menos weberianos”. Este tópico, de inegável importância teórico-prática, prende-se com o papel crucial atribuído a Galileu e à descoberta do telescópio. Para H. Arendt, em *A condição humana*, nunca foram as ideias que revolucionaram o mundo (apesar de Hegel ter pretendido o contrário), mas os factos e os acontecimentos. Ora, com o *facto* da descoberta e do uso do telescópio algo de epocal aconteceu: o ponto arquimediano começou, de uma vez por todas, a ser colocado *fora da terra* e a humanidade, contra o que vulgarizam as cartilhas marxistas a propósito do advento da modernidade, deixou de se reconciliar com a terra e passou a viver desterrada.

Face a este panorama de tantas racionalidades díspares, e mesmo de uma ausência pura e simples de racionalidade, é urgente reavivar a *questão do sentido da existência*, começando e terminando precisamente pela “questão do sentido e do sentido da questão”. É neste ponto que uma Antropologia Filosófica mais se aproxima da Ética, entendida como Filosofia Moral Fundamental; aliás, ambas se co-im-

plicam e mutuamente se precedem. O *ser* do homem não pode andar disjunto do seu *agir*. Daqui a importância de uma hermenêutica da acção que termine numa autêntica ontologia da mesma (P. Ricoeur). Contra alguns seguidores do kantismo não aceitamos uma teoria ética, mesmo formal, sem referência a uma Antropologia Filosófica, nem uma precedência pura e simples da Ética relativamente à Antropologia Filosófica, nem muito menos a identificação entre Ética e Ontologia (Levinas). Nesta linha se enquadram as questões, antigas e sempre actuais, referentes ao homem como ser de excepção, emergente do curso das coisas, capaz de distanciamento do imediato, numa palavra, um ser cuja “liberdade radical” emerge já da incontestável capacidade de conceitualização, prolongando-se naquela liberdade da vontade sem a qual nenhuma Ética se torna possível. Urge pois retomar, em diálogo com a Filosofia e a Ciência Contemporânea, a clássica questão da liberdade e dos determinismos, da relação entre natureza e espírito (Hegel) e, mais especificamente, da díade ‘matéria-espírito’ (em termos antropológicos, ‘corpo-alma’). Quanto a este último *item* é indispensável hoje que se capte de modo rigoroso o *mind-body problem* da filosofia anglo-saxónica (desde G. Ryle a D. Dennett e J. Searle), bem como as insuficiências que habitualmente esta deixa transparecer quando aborda o tema da consciência e, mais precisamente, quando ataca a autoconsciência reflexiva.

Deve ser objectivo de uma Antropologia Filosófica assegurar, por um lado, a autonomia da razão filosófica, a radicalidade do seu método, pondo a claro os seus limites e exigências. Por outro lado, porém, uma vez que quanto aos conteúdos nenhuma filosofia começa do zero, não se pode ignorar que, na tentativa de circunscrever o que significa a *humanidade do homem*, houve e há uma mútua fecundação entre instâncias filosóficas e teológicas, nomeadamente cristãs, de que o caso mais paradigmático é a *categoria da pessoa, categoria terminal do discurso da Antropologia Filosófica*.

Estatuto epistemológico de uma Antropologia Filosófica

Métodos inadequados

A constituição ontológica do homem não se colhe por *intuição*. Como a nossa existência é por mediações, nenhum de nós pode ter a intuição completa do que é.

A Antropologia Filosófica também não é uma *dedução* a partir de uma verdade primeira, intuída ou revelada.

Não é um conjunto, mesmo que organizado e sistematizado, dos vários saberes científicos sobre o homem, obtido por *indução* ou por *procedimentos científico-positivos* ou *empírico-formais*.

Não começa das *partes para o todo* ou da *pluralidade para a unidade*. O homem não é um somatório de partes. Este é um dos mais relevantes princípios hermenêuticos em Antropologia Filosófica. A unidade precede a pluralidade, o todo é anterior às partes. Como poderíamos saber que algo é parte de uma totalidade sem a anteposição e suposição desta última? Por outro lado, se a unidade, de diversos modos atestada pela experiência unitária da consciência e da auto-referência – é o mesmo sujeito que sente e que sabe que sente, que sabe e que sabe que sabe, que ama e que ama amar... –, não fosse anterior à pluralidade, como é que chegaríamos a ela senão através de artifícios arbitrários?

A Antropologia Filosófica não procede a partir de uma comparação com o *não humano*, ilusoriamente tido por anterior a qualquer teoria filosófica sobre o homem. Assim, a Antropologia Filosófica não é uma ontologia *da coisa* que se aplica ao homem, embora mantendo a “diferença específica” da “racionalidade” (tenha-se em mente a insolúvel aporia de origem cartesiana em torno do homem como *res cogitans*: como *res* é suposto não poder *pensar*, como *cogitans* é suposto não poder ser *coisa*). De igual modo não procede através da comparação com o *mundo animal* (quando muito é o contrário que sucede); aliás já Descartes, muito antes da *Carta sobre o humanismo* de M. Heidegger, nos advertia nas *Meditações* para este impasse: parece óbvio que o homem é uma “animal racional”; no entanto, pensando a sério o que significa ser “animal” e ser “racional”, tudo se complica. Além disso o princípio da comparação com o animal como ponto

de partida em Antropologia Filosófica padece da falsa pressuposição de que o homem sabe *antes* o que significa ser “animal”. Estas críticas talvez não sejam certas se pretenderem visar Aristóteles, uma vez que o Filósofo do Liceu defende a *teoria unitária* da alma em todos os viventes e não uma *sobreposição de formas*, como alguns medievais parecem ter defendido.

A Antropologia Filosófica também não parte de uma comparação com o *homem primitivo*, como se este fosse um modelo mais puro e liberto das sobredeterminações com que a filosofia tem caracterizado o homem (o ocidental, obviamente). O *homem primitivo* pode ser uma designação cultural e civilizacionalmente apropriada, mas é sempre uma designação obtida a partir de um *outro* que se julga diferente, isto é, não primitivo. Daqui não se infere que as Antropologias Culturais sejam inúteis para a Antropologia Filosófica. Aliás, o debate entre o que é *natural* e *cultural* continua sendo um dos mais actuais não só no domínio das Ciências Humanas, como também na Antropologia Filosófica e na Filosofia da Cultura.

A Antropologia Filosófica não pode partir de um *facto privilegiado* nem muito menos quedar-se em alguns “existenciais” tidos por definitórios e como que prévios em sentido determinante (por exemplo, as “situações-limite” de K. Jaspers, o “ser-para-a-morte” de M. Heidegger, a “angústia” de S. Kierkegaard e dos subsequentes existencialismos, o “ser-no-mundo” visto numa perspectiva imanentista, etc.). Com que direito, no início de uma Antropologia Filosófica, se pode “resumir” o carácter pluriversal e pluridimensional do homem a um facto privilegiado? *Privilegiar*, a título de ponto de partida, uma situação ou uma dimensão do homem, mesmo estrutural, implica que se esteja já em posse de uma Antropologia Filosófica, o que constitui uma contradição metodológica e como que uma *petição de princípio*.

Finalmente não compartilhamos o “cepticismo” neokantiano de E. Cassirer, para quem a leitura da *essência* do homem fora das suas manifestações culturais é uma tarefa impossível (caindo-se deste modo numa espécie de *culturalismo antropológico*). É certo que o *símbolo*, enquanto chave interpretativa, é um bom instrumento de análise, já que o homem é um “animal symbolicum”, como se manifesta nas três grandes “formas simbólicas” da *linguagem*, do *mito* e da

ciência (tais são os subtítulos dos três volumes de *As formas simbólicas*, formas ulteriormente especificadas na arte, na religião, na história, no simbolismo científico, no *Ensaio sobre o homem*). Todavia, não dividimos o significado demasiado amplo que Cassirer atribui ao símbolo. Muito menos aceitamos a redução da essência do homem à sua *história* (Dilthey).

Métodos mais adequados

Não sendo a essência do homem captada por intuição nem adquirida por dedução ou indução, o método da Antropologia Filosófica só pode ser por *reflexão*. Existir não é um “acto puro” sem mediações. A Antropologia Filosófica analisa criticamente o liame entre método e reflexão, e entre esta e a pré-reflexão, servindo-se quer da fenomenologia, quer dos contributos da “filosofia reflexiva” contemporânea (J. Nabert, P. Ricoeur, etc.), quer mesmo do antigo adágio antropológico-filosófico segundo o qual a “alma” não capta imediatamente a sua essência sem um retorno sobre si mesma (*reditio supra seipsam*). Tem de se reconhecer a anterioridade gnosiológica do *objecto*, que “especifica” ou constitui o “acto” (e este, por sua vez, especifica a “potência” ou faculdade). Esta anterioridade gnosiológico-epistemológica refere-se evidentemente a uma *inteligibilidade quanto a nós* e não forçosamente à *inteligibilidade em si*. Qualquer bom entendimento do que seja a *reflexão* terá de pôr isto em evidência. Neste âmbito parecem-nos bastante instrutivas as teses da fenomenologia, nomeadamente francesa, sobre o *Cogito pré-reflexivo* (de J.-P. Sartre, por exemplo, no início de *L'être et le néant*). É evidente que tal reflexão não pode ser a partir do nada ou feita no vazio; por isso, toda a Antropologia Filosófica tem de partir daqueles *actos* (e dos *objectos* que os constituem) que balizam toda a actividade do homem enquanto homem. Ora estes *actos*, segundo uma boa tradição filosófica, são de três géneros: o conhecer, o querer e o agir, o sentir (vida cognitiva, activa e afectiva, na designação das “psicologias” clássicas).

Usando a terminologia de Aristóteles, a Antropologia Filosófica, como qualquer disciplina “científica”, tem os seguintes momentos epistemológicos: o *objecto*, o *conceito* e o *discurso*. No caso vertente o *objecto* é o homem, o *conceito* é a “tradução” do *objecto* (na alma,

no intelecto, na palavra...) e o *discurso* é o encadeamento lógico-sistemático, não obrigatoriamente dialéctico, dos vários conceitos em jogo. Como estamos em terreno filosófico, exige-se que o *conceito* adquira a dignidade de *categoria*, já que, se todas as categorias são conceitos, nem todos os conceitos são categorias. Entendemos por categoria, aqui, aquele conceito que se situa na órbita de uma *inteligibilidade última, na linha da realidade ou do ser*. Sobre o homem pode haver infindáveis conceitos, ao passo que as categorias, porque essenciais, são tão-só as necessárias.

Em meados do século transacto era habitual, quando se pretendia delimitar conceptualmente a ciência filosófica, dividir os saberes em três sectores: o *vulgar* (ou *comum*), o *científico* e o *filosófico*, aproximando-se este último mais do primeiro que do segundo. Na verdade a filosofia, radical quanto ao método, não o pode ser quanto aos conteúdos; estes *já estão aí*, na linguagem, na práxis, na vida... Adverte-nos o Estagirita que a filosofia não tem um objecto próprio, sendo “privilégio” do filósofo “falar sobre tudo” (filosoficamente, subentende-se). Por isso não é de espantar a contínua variação e mudança dos discursos científicos, enquanto o vulgar e o filosófico, no fim de contas, parece que repetem “as mesmas coisas”, continuando a “dizer o mesmo” (aliás, M. Heidegger, no seu comentário a Parménides a propósito do tipo de “identidade de ser e pensar”, parece corroborar esta posição: “pensar é pensar o mesmo”). Esta nota quadra com exactidão com o caso do homem; com efeito, as grandes interrogações sobre a existência e o carácter singular do ente humano, “ser de excepção”, parecem não variar substancialmente desde os tempos da tragédia grega e da sabedoria semítica e oriental. Porque é que quase todas as antropologias filosóficas começam com a célebre passagem da *Antígona* de Sófocles sobre o carácter audacioso e inventor – e terrível! – do homem, ameaçado intrinsecamente pela morte que não pode vencer? Por que motivo se cita quase sempre a “magna quaestio” em que, pela morte do amigo, Agostinho se tornou para si próprio, e expressões equivalentes da sabedoria de todos os tempos?

Mais que contrapor o saber filosófico ao comum e ao científico, a hermenêutica de hoje procura articulá-los de outra maneira, usando uma linguagem que se nos afigura mais apropriada: a *pré-compre-*

ensão, a *compreensão científica* e a *compreensão filosófica* ou *transcendental*. No caso da Antropologia Filosófica, a pré-compreensão abarca todas aquelas imagens e figuras acerca do homem, mais vividas e subentendidas por uma determinada comunidade que reflexivamente possuídas. Em termos mais fenomenológicos, a pré-compreensão é por natureza *atemática*. Uma das tarefas específicas do saber filosófico-antropológico é precisamente tematizar o *atemático* ou, em linguagem semelhante, *explicitar o implícito*.

Na verdade, como acima ficou dito, a Antropologia Filosófica não procede por dedução, nem indução, nem privilegia determinados conteúdos como pontos de partida; ela é, antes, uma *hermenêutica da existência*. A compreensão científica é, por definição, “abstracta”, intrinsecamente ligada ao seu âmbito metodológico específico. É “abstracta” em sentido precisivo, já que, para ser “eficaz”, tem de deixar de lado ou prescindir de realidades humanas que se não compaginem com a metodologia específica de cada saber científico (o caso antropológico mais típico é talvez o da “morte do sujeito” nas antropologias estruturalistas). Por isso tem uma certa razão o jocoso aforismo heideggeriano que diz: contrariamente à filosofia, “a ciência é eficaz porque não pensa”. Repare-se que usamos a expressão “compreensão” e não “explicação”, já porque não se dá uma sem a outra (P. Ricoeur), já porque há muito está superada a famigerada oposição diltheyana entre *Natur-* e *Geisteswissenschaften*. Por fim, a compreensão filosófica do homem é, como tem sido reiterado, a procura da sua inteligibilidade última na linha do ser. É o que a seguir vamos determinar.

Em linhas muito breves podemos então resumir o método da Antropologia Filosófica nos seguintes pontos, assim ordenados: é um método *fenomenológico*, *transcendental*, *ontológico* e *metafísico*. Não se trata de uma amálgama de métodos incompatíveis, uma vez que tentamos superar o exclusivismo que algumas escolas de filosofia atribuíram a cada um deles. Deste modo a Antropologia Filosófica usa o método *fenomenológico*, mas num sentido mais lato e antigo que o da fenomenologia canónica. Assim, podemos-nos servir de algumas contribuições husserlianas sem todavia cair no idealismo transcendental nem muito menos erigir a fenomenologia a uma espécie de “filosofia primeira”; podem-nos mesmo ser úteis algumas teses

hegelianas, já que Hegel ainda faz uma *Fenomenologia do Espírito* sem sair do âmbito da consciência. (Já duvidamos da interpretação *fenomenológica* que M. Heidegger faz da *Crítica da razão pura*, de Kant). Neste nosso contexto a fenomenologia significa apenas isto: tem de se partir do *fenómeno*, integralmente interpretado. Ora, o fenómeno humano significa aqui a *manifestação* da realidade humana naqueles *actos* fundamentais que estruturam a sua existência. Não há outro ponto de partida em filosofia que não seja *a experiência, o acto, o fenómeno*. Não basta, porém, uma fenomenologia puramente descritiva, nem muito menos a presunção de que tudo já está contido no dado, pois não há dados brutos ou sem interpretação. O método fenomenológico visa captar a essência (fenomenológica) de um dado. Por isso o método fenomenológico exige ser continuado pelo *transcendental*. Aliás, toda a boa fenomenologia é transcendental, embora não sejamos obrigados a seguir a redução transcendental e eidética preconizada por Husserl (idealizante logo no seu ponto de partida). Também não nos referimos aqui aos transcendentais da metafísica grecomedieval, mas ao método transcendental como indagação das “condições de possibilidade” de um fenómeno ou dado da experiência. Por exemplo: é um facto evidente que o homem é capaz de *conceitualização* ou *ideação* (ou, em termos filosófico-linguísticos, é capaz de *semântica*, mais que de *sintaxe*). Perguntamo-nos: o que se requer para que isso seja possível? (Já Platão se deixou maravilhar pelo facto de o homem ser “capaz de matemática”). Esta interrogação sobre as “condições de possibilidade”, de cariz kantiano, não exige que sigamos estritamente o idealismo transcendental do filósofo de Königsberg – para quem o transcendental, visando as condições de conhecimento dos objectos e não os objectos do conhecimento, o mais das vezes se identifica com o “puro”, o “a priori”, o “não empírico”, o “racional”. Por isso preferimos a expressão “condições *ontológicas* de possibilidade” (M. Heidegger), embora a nossa acepção de ontologia seja diferente da habitualmente trazida pela fenomenologia do séc. XX. Por este motivo o método fenomenológico e transcendental é continuado pelo *ontológico*. Com efeito, o que está em jogo na Antropologia Filosófica é o *ser* do homem, não aquele ser concebido coisisticamente e como que espacialmente “por detrás” das aparências,

facilmente ironizado nos criticismos modernos (e que Kant no fundo ainda parece manter com a tese do “em si” noumênico, condição de inteligibilidade do “para nós” fenoménico); não é igualmente aquele ser *reduzido ao fenómeno* que J.-P. Sartre saúda no pórtico de *L'Être et le néant*. Apesar de a Antropologia Filosófica não ser uma ontologia geral neutra aplicada ao homem, é certo, porém, que ela não pretende substituir-se à ontologia e muito menos à metafísica. Embora a “experiência fundamental do ser” seja impossível sem uma referência à “existência própria” colhida num muito específico acto reflexivo, o homem não pode não autocompreender-se senão como um “modo de ser”, como um peculiar “ente” *no Ser*, que o antecede e o engloba. (Esta tese é fundamental na compreensão da relação entre Ontologia e Antropologia Filosófica). A ontologia do humano prolonga-se na *metafísica*. Não interessa reavivar a querela em torno da relação entre ontologia e metafísica, nem muito menos a redução de uma à outra (uns advogam uma “ontologia sem metafísica”, outros “uma metafísica sem ontologia”). Podemos mesmo definir ambas como a *única ciência do real enquanto real* (parece-nos inútil a arrevesada distinção zubiriana entre realidade e ser). Para nós a metafísica pode mesmo identificar-se com a ontologia, na acepção daquela ciência, *sempre procurada*, do *ser enquanto ser* (recorde-se quantas vezes M. Heidegger glosa este passo de Aristóteles). No caso da Antropologia Filosófica, contudo, reservamos a metafísica ao âmbito daquelas *questões últimas* que o homem necessariamente levanta e que porventura transcendem as possibilidades da reflexão antropológica e mesmo da filosofia sem mais. De facto, apesar de na vida do homem *tudo ser penúltimo*, a questão do *sentido último ou primeiro* não pode ser elidida. É ela, aliás, o agulhão de toda a reflexão antropológica. É neste preciso ponto que a Antropologia Filosófica entronca com a Teologia Filosófica e com a Filosofia da Religião.

Breve apresentação do “humano” do homem

Em nosso entender, uma Antropologia Filosófica deverá inaugurar o seu discurso elucidando a tese antropológico-fenomenológica sobre “o homem e o seu mundo” – o “mundo do homem”. Com isto

tenta-se logo à partida evitar os perigos do solipsismo e dos falsos problemas-ponte de origem cartesiana. Neste aspecto é de louvar o esforço da fenomenologia contemporânea, de M. Merleau-Ponty entre outros, em superar quer o racionalismo quer o empirismo. O homem e o seu mundo são *co-originários*, embora *diferentes*. Nenhum é primeiro em relação ao outro. Esta tese adquire contornos mais nítidos quando se estabelece o tipo de relação entre o eu-próprio (o *Self*, o *Selbst*, o *Soi-même*) e o seu mundo (em linguagem gnosiológica, entre o sujeito e o objecto). Não se dá um sem o outro, embora um não seja o outro.

O mundo em questão não é o cosmos clássico, nem sequer o mundo social, histórico, etc. isoladamente considerados. O mundo de que se trata é o mundo fenomenológico-antropológico, de certa maneira já preparado por Kant (de recordar as duas acepções de 'mundo' na Analítica e na Dialéctica Transcendental da primeira *Crítica*), continuado por Husserl (mormente na fase em que desenvolve as suas posições sobre o "mundo vivido", a *Lebenswelt*), por M. Heidegger, J. Patočka e pela fenomenologia em geral. Este "mundo do homem" nem é puramente *a priori* nem *a posteriori*, é antes aquele *horizonte prévio* em que estruturalmente se insere todo o conhecimento, querer, produção e acção do homem. Sumariamente, deixa-se caracterizar pelas seguintes notas: 1) É antes de mais um *mundo de experiência* (entendemos experiência, aqui, como um cruzamento de *presenças*, sendo o conceito de *presença* estruturalmente originário). Esta experiência é, liminarmente, espaço-temporal e simbólico-intelectiva. Mais que o espaço-tempo da física e das ciências, o espaço-tempo é aqui constituído pelo espaço e tempo humanos (heterogéneo, qualitativo, com dimensões existenciais de orientação...). É sobre este fundo que se constrói o mundo *espaço-temporal* ('simbólico', segundo E. Cassirer) da matemática e da cosmologia. 2) É um mundo *de referências teórico-práticas*, valorativas e discriminantes – na estética, na ética, etc. 3) É um mundo *social* e *histórico*. 4) É um mundo tecido de *mundividências* (*Weltanschauungen*), nunca disjunto de uma "visão global", embora atemática, da vida e do seu sentido. 5) É um *mundo aberto*, pois há dimensões do homem que não se confinam apenas ao horizonte espaço-temporal e histórico. Entendido então o "mundo do

homem” como aquele horizonte prévio onde se inscreve a existência teórico-prática, vamos considerar agora como se estrutura mais em concreto a vida do homem no ‘seu’ mundo, relevando os três grandes géneros daquele peculiar tipo de *actividade* em que consiste a existência ou a vida (“para os viventes, ser é viver”): estes géneros, como atrás se estabeleceu, integram o conhecer, o querer e o agir, e o sentimento (ou seja, a vida cognitiva, prática e afectiva).

Uma das distinções clássicas da filosofia ético-antropológica, de proveniência aristotélica, consiste na divisão da *actividade* humana em teórica e prática, mais precisamente nos *actos* referentes à *teoria*, à *práxis* e à *poiesis*. Enquanto a “virtude” dos primeiros é a sabedoria (‘sofia’), a dos segundos é a prudência (‘frónesis’) e a dos terceiros é a arte (‘técnica’). Repare-se que a teoria é desde logo apresentada como a *actividade* mais elevada no mundo grego e mesmo na medievalidade cristã, que a traduz ora por *contemplatio*, ora por *speculatio*. Toda a actividade do homem é estruturalmente *teórico-prática*. Por isso a apresentação do ‘humano’ do homem terá forçosamente de incluir a vida cognitiva e a vida activa. Uma excelente exposição das vicissitudes histórico-filosóficas desta como que dupla faceta da actividade ou vida humana é-nos oferecida por H. Arendt nos seus dois volumes sobre a “vida do espírito”, subintitulados *Pensar* e *Querer*, onde ressalta a dificuldade que os antigos experimentaram no tratamento do tema da *vontade*, precisamente por esta, ao contrário do *pensar*, introduzir o futuro, a novidade, a linearidade do tempo. No entanto uma outra tradição, também de origem helénica, inclui a propósito do homem, além do conhecimento e da vida activa, o “coração” (o ‘thymós’). Esta tradição perdura ainda em Kant, cujas Críticas supõem ser o homem constituído por *Verstand* (entendimento), *Will* (vontade) e *Gemüt* (sentimento). É por este motivo que tripartimos a dimensão constitutiva do homem (a cognoscente, a activa e a afectiva), apesar de algumas reservas que adiante explicitaremos.

A dimensão cognoscitiva do homem

O tema não é aqui abordado em termos gnosiológicos nem epistemológicos, mas antropológico-filosóficos. O que está em jogo é saber o que é que o conhecimento nas suas dimensões fundamen-

tais nos pode revelar sobre o ser do homem. Aliás, nenhuma teoria do conhecimento ao longo da história do pensamento nos aparece avulsa, antes é solidária com uma teoria explícita ou implícita do homem, de que são exemplos paradigmáticos o platonismo, o aristotelismo, a teoria agostiniana da iluminação, a defesa da abstracção activa e da presença implícita do inteligível no sensível no tomismo (a “*reductio ad phantasmata*”), o cartesianismo, o empirismo de Hume, o criticismo kantiano, o idealismo, o neokantismo, o materialismo antropológico, etc. Uma das tentativas mais ousadas que conhecemos de uma leitura antropológico-metafísica a partir de uma tese formalmente gnosiológica do Doutor Angélico é a obra *Geist in Welt*, de K. Rahner. É evidente que o conhecimento não se pode definir, pois está pressuposto em todas as presumidas definições. Por isso só pode ser apresentado através de um conjunto de descrições como “dar-se conta de...”, “assimilar (intencionalmente)”, “colher o significado as coisas”, “captar o real”, etc. Ora, em que medida é que o conhecimento nos pode já abrir pistas para uma compreensão da estrutura ontológica do homem?

Antes de mais o conhecimento humano é um conhecimento *encarnado*. Três notas o confirmam. Em primeiro lugar, sem *sensibilidade* não há conhecimento. Aliás, os sentidos são a primeira abertura/transparência do homem ao mundo e do mundo ao homem. Todas as querelas históricas em torno da articulação de sensibilidade e entendimento ou do sensível e do inteligível têm como fundo uma opção de filosofia antropológica. Assim, não é indiferente para uma concepção do homem dizer que os conceitos revelam apenas uma diferença de grau, e não de natureza, relativamente à percepção ou à imaginação. (Sobre os sentidos vejam-se, por exemplo, alguns passos interessantes da *Antropologia Metafísica* de J. Marías, da estesiologia de H. Plessner ou da gnosiologia de X. Zubiri). Em segundo lugar, o carácter encarnado do conhecimento manifesta-se na sua estrutural relação com a *práxis* que, de si, é sempre encarnada. Sem cairmos no pragmatismo podemos afirmar que a ‘definição’ dos conceitos anda ligada, pelo menos *prima facie*, ao uso ou à lide das ‘coisas’ a que se referem (é fácil aduzir muitos exemplos). Por fim, não há conhecimento e pensamento que se não prendam intrinsecamente com a

palavra. E o que é esta senão um “fonema semântico”, uma *vox significativa*? Enquanto fonema a palavra é como que um “corpo”, sendo a significação como que a sua “alma”. (Para explicitar este ponto é útil toda a primeira parte de *La phénoménologie de la perception*, de M. Merleau-Ponty, ou, a um nível mais introdutório, alguns textos de E. Barbotin em *L’humanité de l’homme*, assim como o livro de G. Gusdorf *La parole*, significativamente subintitulado como uma “introdução à filosofia”).

Para além de encarnado o conhecimento humano é também um conhecimento *espiritual*, cujos momentos-chave são o *conceito*, o *juízo* e o *pensamento inferencial* (dedução, indução, abdução...). O termo ‘espiritual’ é usado no presente contexto com todo o rigor antropológico. Não se trata de um conhecimento separado do sensível, apesar de não ser formalmente idêntico a este. O conhecimento humano é profundamente unitário. Trata-se de um conhecimento espiritual, pois é só neste plano que emerge a reflexividade própria da linguagem e do pensamento (que, embora não coincidentes, se co-implicam). Estamos já no âmbito do *saber* e do *saber que se sabe*. Convém reservar a designação ‘saber’ apenas a este tipo de conhecimento espiritual, uma vez que, se todo o saber é um conhecer, nem todo o conhecer é um saber. Vejamos antes de mais o que o *pensamento conceptual* nos pode dizer sobre a estrutura ontológica do homem. As suas três características fundamentais são, por ordem, o seu carácter *abstracto*, *universal* e *comunicável*. A *abstracção* aqui em jogo é a activa e não a passiva (esta consiste apenas na prescrição das “notas individuantes”). Quem não vê o alcance antropológico da tese aristotélico-tomista da “captação do inteligível *no sensível*”? Este filosofema pode revestir-se de muitas formulações (concepção, ideação, objectivação, capacidade semântica, etc.). Pensamos que é já neste ponto que se enxerta a “liberdade radical” do homem, coincidente com a emergência do sujeito, com o primeiro *distanciamento* do imediato, com o poder de *negação*. Por isso só o homem tem objectos (M. Scheler) e, por consequência, um “mundo” (*Welt*), distinto do “meio” (*Umwelt*) específico da vida animal e *a fortiori* da pseudovida da máquina (esta tese exigiria um desenvolvimento apropriado). Por que abstracto, o conceito é *universal* (a não confundir com geral) e,

porque universal, *comunicável* e por conseguinte possibilitador da linguagem, a forma por excelência da comunicação humana, a ponto de o homem se definir como “viventente que tem *logos*”, isto é, como um “viventente que fala”. É evidente que, *quanto a nós*, a linguagem é anterior ao pensamento (anterioridade de tempo); no entanto, na linha de uma *inteligibilidade em si* (anterioridade lógica ou de natureza), o conceito está antes da sua enunciação linguística (enunciados, proposições...). Repare-se que todo o conceito é abstracto, universal e comunicável, mas não da mesma maneira, pois há uma gradualidade abstractiva, e portanto também universal e comunicável, que vai dos conceitos ‘empíricos’ ou referentes ao mundo da experiência até aos meta-empíricos e metafísicos.

Todavia, é na análise do *pensamento judicativo* que melhor eclodem algumas estruturas fundamentais do ser humano. Julgar é tomar uma posição *absoluta*. A fenomenologia da afirmação e da negação mostra com relativa facilidade que em todos os tipos de juízo – apodíctico, assertivo, negativo, afirmativo, opinativo, dubitativo, interrogativo, etc. – terá de haver este carácter *absoluto*, senão nunca haveria um *verdadeira* asserção, uma *verdadeira* opinião, uma *verdadeira* interrogação, uma *verdadeira* dúvida, etc. Por exemplo, ao enunciar que “esta mesa é branca”, não estou a juntar dois conceitos (o de mesa e o de brancura), mas situo-me já no campo de um certo absoluto, em que a principal função cabe ao *verbo*. Neste sentido nenhuma explicação funcionalista da inteligência humana – como a de D. Benett, por exemplo, com a sua “subsegmentação recursiva” das operações da máquina de calcular – consegue explicar a essência do acto judicativo. Defendemos a tese que vê no juízo o “lugar da verdade” e considera esta como “adequação de inteligência e de ser”, superando quer o carácter supostamente originário da verdade como não-ocultação (anterior a uma explícita enunciação judicativa), quer sobretudo a visão estreita do pensamento como “representação de...” (que, ao limite, abriria um processo ao infinito ou introduziria a hipótese cartesiana dos sucessivos homúnculos a colmatar a separação entre a mente e o corpo...). É igualmente a análise do juízo, em todos os seus tipos, que evidencia o papel do verbo *ser*. Sem tomar partido quanto à querela lógica sobre se toda a cópula verbal é em

última análise redutível ao *ser*, pensamos que é na existência como tal e especificamente no juízo que melhor transparece a posição do homem como *o único animal de realidades* e como “clareira do ser” (M. Heidegger).

Por último, o *pensamento inferencial* esclarece-nos sobre dois caracteres constitutivos do conhecimento e, por via deste, do ser humano. Por um lado permite que se possa chegar, através de mediações, a conclusões antes desconhecidas e de si não evidentes, como se pode verificar no progresso do conhecimento humano e na lógica específica das descobertas científicas; por outro lado, porém, este tipo de pensamento por passos exige como sua condição possibilitante a *temporalidade*, sendo portanto um claro índice da pobreza e finitude humanas (em termos mais rigorosos a finitude, noção metafísica, traduz-se no plano antropológico pelo conceito de *situação*).

A dimensão activa

A porta de entrada da vida activa ou prática é o desejo, compreendido como “movimento *para* o apetível”. Assim como o *conhecer* é mais lato que o *saber* – este é a forma espiritual daquele –, assim o *desejar* é mais lato que o *querer*, forma espiritual do desejo. Estabelecemos então que a vida prática do homem começa com o querer. Contrariamente ao movimento centrípeto-assimilativo do conhecimento (mais formal), todas as formas de desejo revestem-se de um movimento centrífugo, *para fora* (mais existencial). A diferença deste tipo de movimentos é já esboçada no Livro IV da *República* de Platão e na sua teoria “tripartida” da alma. Ora, em torno da vontade e, mais especificamente, da “liberdade do querer”, multiplicam-se as querelas e doutrinas. Tem de se referir neste ponto a novidade que a reflexão cristã, face a uma certa tradição da filosofia grega – veja-se a discussão sobre o assim chamado “intelectualismo socrático” e sobre a consideração da ética platónica como “ciência” –, introduz na teoria da vontade e do “livre arbítrio”, apesar de em Aristóteles já haver como que uma fenomenologia dos “actos voluntários” no Livro III da *Ética a Nicómaco*. Basta citar a posição típica de dois autores: Espinosa, na *Ética*, e G. Ryle, em *The Concept of Mind*. Assim, para Espinosa não há a faculdade da vontade, uma vez que a *ideia adequada* tem força

suficiente para mover o sábio. Para Lutero e alguns actuais espinozistas muito em voga (por exemplo, A. Comte-Sponville), também não há “liberdade do querer”. (Para ver um pouco da complexidade deste tópico, de particular importância na Antropologia Filosófica, remetemos para o nosso artigo sobre a liberdade nas Enciclopédias *Polis* e *Logos* e para a magnífica obra de P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, bastante esquecida).

Diversamente da veleidade, o querer como que continua na acção. Julgamos útil neste tópico introduzir o tema com a análise do *discurso da acção* e suas implicações e passar a uma *hermenêutica* da mesma, articulando-a com a filosofia prática, nomeadamente com a ética e a filosofia política (cf. P. Ricoeur). Na análise da intenção, dos motivos e/ou causas, da deliberação, da decisão e da execução (elementos da rede conceptual do agente), é de toda a importância teórica diferenciar a *acção humana* dos *factos* que ocorrem naturalmente no mundo, ressaltando porém que as decisões e acções interferem no mundo e têm o poder de modificar o “curso das coisas”, superando-se a falsa antinomia kantiana e idealista de *liberdade* versus *natureza*. É pois oportuno sublinhar que a vontade não pertence exclusivamente à ordem da liberdade (“voluntas ut libera”), mas é também uma estrutura não ‘posta’ pelo sujeito (“voluntas ut natura”). Convém vincar a diferença entre o *agir* e o *fazer* ou *produzir*, embora todo o *fazer*, globalmente considerado, possa ser considerado uma *acção*, na medida em que qualifica o agente, não havendo portanto nenhum agir e fazer que sejam, *in concreto*, moralmente neutros. É neste item antropológico-filosófico que se deverá inserir oportunamente o tópico do *homo faber*, ou seja, a *filosofia da técnica e do trabalho*. (Para uma introdução a estes temas podem seguir-se, entre outros, dois belos textos: um de P. Ricoeur intitulado “O trabalho e a palavra”, em *Histoire et vérité*, e o pequeno livro de H. Arvon sobre o trabalho).

Finalmente, ainda a propósito da dimensão activa, particularmente do trabalho e da técnica, é de referir a estrutural dimensão *histórico-social* do homem e a sua relativa novidade na história do pensamento. Em termos concretos, a *liberdade*, a *acção*, o *trabalho*, a *técnica* e a *história* como que se identificam e se aglutinam na noção

de *cultura*. (Não se esqueça a questão do sentido da *história*, a que-rela do *progresso*, etc.).

A dimensão afectiva

O tema da *afectividade* não é de fácil abordagem, já pelo seu carácter interdisciplinar, já pela sua intrínseca complexidade. Para uma análise do *sentimento* e da sua *intencionalidade específica* parece-nos oportuno percorrer as grandes etapas do pensamento – por exemplo, de Platão (*O Banquete*) a M. Scheler (*Essência e formas da simpatia*) – e pôr em evidência os vários modos como a filosofia trata as “paixões da alma” ou o mundo *passional*. (Uma boa introdução a este tema é o livro de M. Meyer sobre *O filósofo e as paixões*. Uma das obras mais conseguidas sobre a “filosofia do coração” continua a ser a de S. Strasser).

No seio das “paixões da alma” é inevitável a referência ao *amor*. Será este estruturalmente uma “paixão” (segundo S. Tomás é mesmo a primeira, sendo todas as outras uma sua modificação) ou um “acto”? O amor deve ser tratado com sobriedade na filosofia antropológica, denunciando-se a viscosidade de inúmeras intervenções que se ouvem e lêem nos *media*, articulando-o com o conhecimento e evitando a sua fácil redução ao sentimento. No fundo todo o desejo e todo o querer são formas de amar; só que o amor especificamente humano releva mais da vontade que do sentimento, embora na sua génese deva estar sempre um *comprazimento* (“delectatio”), a que se segue o desejo e o repouso na posse do “objecto amado”. Recusamos o tópicio romântico e sem sentido do “desejar pelo desejar”, bem como a sua elevação a uma espécie de filosofema primordial (G. Deleuze, J. Lacan, etc.). Têm toda a razão aqueles para quem o desejo não deve aparecer em letra maiúscula e no singular: mais que ‘Desejo’, há ‘desejos’... Uma das reflexões produtivas sobre o tema é ainda o pensamento grego e cristão, para os quais há que articular, na sua mútua distinção, o amor como *eros/desejo* (Platão, que trata mais do sujeito amante que do objecto amado), como *filia/amizade* (Aristóteles, que questiona primeiramente “a amabilidade do objecto”) e como *amor agápico* ou *oblatoivo* (próprio do Cristianismo). Particularmente sugestiva a este respeito é a clássica querela em torno do “puro amor” ou “amor sem

desejo" (recorde-se a mística, os *Diálogos de amor* de Leão Hebreu, Francisco de Sales, Leibniz, o debate seiscentista, etc.). A nosso ver, não pode existir amor agápico que não enraíze no eros/desejo e que não se traduza ou socialize em amizade (também política). (Apesar de algumas reservas sobre as posições epicuristas e espinosistas do autor, pensamos que uma boa introdução a este importante tema antropológico é o último capítulo do *Pequeno tratado das grandes virtudes* de A. Comte-Sponville, assim como a bela e antiga obra de D. de Rougemont, *O amor e o Ocidente*, em torno do mito de Tristão e Isolda).

Por último, e explicitando a reserva acima aludida, deixamos a pergunta: terá a "vida afectiva" uma autonomia suficiente que a justifique como uma espécie de "terceiro género", a par da vida cognitiva e activa? Julgamos que não. O sentimento e a afectividade em geral significam sobretudo uma espécie de *ressonância* ou *vibração de todo o ser humano nas suas manifestações*. Haverá pensamento sem afectividade? Haverá ciência sem "amor da ciência"? Haverá vida activa sem desejo? Não haverá antes um quiasma entre pensar, agir e sentir? Além de "pensar o sentimento", o homem também "sente o pensar". Ora, o desejo, *conditio sine qua non* da vida prática, é essencialmente amor – desde o mais sensível ao mais puro e desinteressado, desde o "amor sensível" ao "amor espiritual e reflexivo" ("eu amo amar" – recorda-nos Agostinho a propósito da reflexividade da vontade e do amor). Como observação conclusiva registre-se que o *padecer*, que está na raiz do amor antropológico na medida em que o movimento amoroso só começa quando se "é tocado" (o amor é *passio*), deve ser inserido na vida prática, a título de *outra face do agir* (P. Ricoeur).

A existência: a categoria de realização e a auto-realização teórico-prática; unidade (formal) e unificação (existencial)

Compreendemos a existência não em oposição à essência, mas segundo a economia da *essência dinâmica* que o homem é. Soam-nos hoje a algo de ultrapassado certas afirmações existencialistas de meados do séc. XX, como: "a essência do homem é a sua existência", "o seu *quê* é um *quem*" (Heidegger) ou "a existência precede a essência",

não havendo no homem nenhuma *natureza* prévia, o que pressuporia um Criador... (J.-P. Sartre). Como “nos vivos existir (ou ser) é viver”, a existência corresponde à *vida*, a entender-se não no sentido biológico, mas no sentido *biográfico* (J. Marías). E como a existência humana só se processa por mediações, por *actos*, o ser/existência deve ser entendido como o *acto dos actos*, o acto por excelência. Por isso a existência, no plano antropológico, é exibida pela categoria da *auto-realização*. Os actos do homem são múltiplos, diferenciados especificamente e numericamente; nem de outro modo poderia ser, já que à essência humana pertencem a corporeidade e a temporalidade (mesmo os actos especificamente idênticos, ao repetir-se, já variam, por causa da diferenciação introduzida pelo tempo). Ao dizermos que a essência do homem é por si uma essência dinâmica, pretendemos significar que esta não deve ser entendida na linha essencialista da filosofia wolffiana, para a qual a existência é apenas um *complementum possibilitatis*. Aliás, o próprio Kant, apesar de afirmar que a existência não é um predicado mas uma “posição absoluta”, não se livra totalmente das críticas à metafísica essencialista pré-crítica que identifica a essência com o possível (lógico).

A auto-realização traduz-se na antiga fórmula “*torna-te o que és*”¹. Esta fórmula elimina *in radice* qualquer oposição entre a essência (o que se *é*) e a existência (o *tornar-se*), embora mantenha entre elas uma distinção, não só por motivos didáctico-pedagógicos mas sobretudo teóricos. Conhecemos a *tese medieval* que defende a diferença *real* entre essência e existência (S. Tomás), sendo esta o *acto* e a aquela a *potência*, tese sobre a qual não tomamos posição; também conhecemos a supra-referida *tese moderna* (kantiana) que considera a existência como “posição absoluta” e a compreender-se em última análise somente na linha da “percepção” (por isso Kant nunca supera integralmente o sentido fenoménico da existência). Estas teses são desenvolvidas por M. Heidegger em *Os princípios fundamentais da fenomenologia*, excelente obra. Na linha da auto-realização o homem

¹ Esta fórmula, embora num sentido diferente e com uma coloração “intelectual” ou “matemática”, encontra-se já em Píndaro. As glosas mais conhecidas, porém, são as de Kant e de Nietzsche.

é pois uma autotranscendência activa, um *ir sendo* mais que um *ser*, um “futurizo” (X. Zubiri, J. Marías, etc.) mais que um ser feito, um ente vertido para o futuro a partir do presente. Se M. Heidegger sublinha o futuro ou o carácter projectivo do *Dasein*, já E. Husserl privilegia o presente. Nenhum deles nega, porém, a profunda unidade do passado, presente e futuro, as três dimensões (ou *ex-stases*) da temporalidade existencial. Para nós o presente do homem não é nunca o presente do instante, mas um *campo biográfico*, virado estruturalmente para o futuro e, a partir do futuro, “deslizando” para o passado. Este, por sua vez, não deve ser entendido como um passado petrificado, mas como um passado aberto, como um *futuro já realizado que se integra na horizonte presencial das decisões e acções* que vão pontuando a auto-realização humana. Sob este aspecto a categoria da realização tem pouco a ver com o seu significado psicológico vulgar, que a identifica com o autocontentamento e com a autocriação sem referência a *valores absolutos*. No homem não há nenhuma criação absoluta de algo, muito menos a criação de si-próprio. Este tópico é da maior relevância teórico-prática, pois é aqui que se unem a Antropologia Filosófica e a Axiologia. Por outras palavras, a auto-realização activa do homem é a sua liberdade em exercício, não só uma liberdade de... (*libertas a...*), apenas propedêutica, mas sobretudo uma liberdade para... (*libertas ad...*) e uma liberdade “graças ao(s) outro(s)”. Por isso não conseguimos entender a crispação que certas filosofias exibem perante os *valores* e, em alguns destes, contra o carácter de “valor em si”. É evidente que sem o homem não há valores, mas o homem, na sua auto-realização activa, apenas os *inventa descobrindo* e os *descobre inventando*.

A auto-realização é teórico-prática. No contexto de uma Antropologia Filosófica fundamental não se trata tanto de apresentar este binómio filosófico teórica e historiograficamente, quanto de o enquadrar na categoria da *auto-realização* do homem, embora seja de toda a utilidade uma breve introdução às vicissitudes histórico-filosóficas da relação entre os termos do binómio, com os seus momentos mais marcantes. Registamos apenas dois: o primeiro é a viragem que Kant introduz nesta relação, fazendo surgir *a vida prática a partir das ruínas da vida teórica*, não salvaguardando a sua justa circularidade (basta

referir a insistência com que, ao apresentar os três postulados no final da *Crítica da razão prática*, repete que, apesar do seu carácter não problemático, “não estendem ou alargam o conhecimento”); um segundo momento relevante é-nos fornecido por K. Marx e F. Engels na popular 11ª tese sobre (ou contra) Feuerbach: “até agora os filósofos construíram teorias para *interpretar* o mundo; é agora a altura de o *transformar*”. Com isto o marxismo não rejeita a vida teórica, mas retira-lhe a autonomia pondo-a ao serviço da prática (o que, por si, não seria um grande erro se a vida prática fosse correctamente entendida. Todos nos lembramos ainda dos excessos de alguns intelectuais de esquerda em torno da “prática teórica”...). Uma boa iniciação crítica a este tema é o estudo de P. Ricoeur denominado “A razão prática”, trazido em *Du texte à l’action*. Porque é que, então, a auto-realização do homem é teórico-prática? Sem as categorias reais de relação não há conteúdos para a vida bio-psíquico-espiritual do homem. Estes vêm-nos *ab alio*, o que implica que toda a auto-realização seja uma *apropriação*, uma *identificação* do sujeito com o “seu outro”. Em termos técnicos dizemos então que, uma vez que a vida teórica é um movimento formal e assimilativo (de fora para dentro, sendo o conhecimento um *tornar-se outro enquanto outro*), a auto-realização teórica consiste numa “identificação com o seu outro”, mas na *imanência do sujeito*; por seu lado, sendo a práxis – inaugurada pelo desejo/querer e continuada na acção – um movimento real e de descentramento do sujeito *para as coisas captadas enquanto desejadas e ‘a fazer’*, a auto-realização prática do sujeito consiste na “identificação com o seu outro”, mas na *transcendência do objecto*. Salva-se assim a circularidade entre o querer/agir e o saber, o quiasma de *conhecimento* e *amor*. Não se dá um sem o outro, sem contudo se identificarem, na medida em que cada um mantém a sua “perfeição específica”. Supera-se deste modo a antiga querela do intelectualismo e do voluntarismo, cuja tradução moderna é o debate em torno da preeminência da teoria ou da prática. Ultrapassa-se igualmente uma certa autonomia grecomedieval do saber, já que este nunca é integralmente fim em si mesmo.

Por fim, lembramos que quanto à essência, ou seja, de um ponto de vista estrutural e relacional, o homem é uma *unidade*, embora na

diferença; quanto à existência ou sob o ponto de vista da categoria da auto-realização o homem é mais um processo incessante de *unificação*. Por isso, tudo nele é penúltimo. A fenomenologia, particularmente a heideggeriana, inscreve este tópico no horizonte da *possibilidade de totalização do Dasein*, inserindo nele o tema do *Zum-Ende-sein* ou do *Zum-Tode-sein*. A unificação existencial, por definição um processo sempre inacabado, não deve porém anular o alcance da unidade formal que o homem *já é* estrutural e relacionalmente. Com este tema prende-se igualmente a aporética – histórica e crítica – da relação entre o “ser em potência” e o “ser em acto”.

Joaquim de Sousa Teixeira

Faculdade de Ciências Humanas (Filosofia)



Títulos publicados

Volume 1

**Modernidade e Cruzamento de Saberes
Figuras da Modernidade**

Volume 2

**Tecnologia e Sociedade
Tecnologia, Humano e Pós-Humano**

Títulos a publicar

Volume 3

**Culturas do Estado
Culturas da Cidadania**



Tecnologia e Sociedade

Tecnologia, Humano e Pós-Humano

Tecnologia e Sociedade

Maria Teresa Serôdio Rosa

Tecnologia e História

Adérito Tavares

Blogues – de moda a ferramenta indispensável de comunicação

Rogério Santos

Tecnologia e Literatura

Vítor Amaral Oliveira

Considerações Intempestivas sobre o Pós-humano

ou Memórias do Humano

Isabel Capeloa Gil

Teorias pós-humanas e estudos literários

Ângela Fernandes

A mobilização da identidade:

o telemóvel como prótese ou extensão do espaço pessoal

Carla Ganito

A Humanidade do Homem

Joaquim de Sousa Teixeira

