

O BLOQUEIO DO ESPÍRITO NA ACTUAL ERA TECNOLÓGICA

O presente artigo é semelhante em parte ao teor duma comunicação que apresentei na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, num Colóquio Internacional subordinado ao tema “Espaço público, poder e comunicação” (5 e 6 de Dezembro de 2005). Alguns dos “materiais” utilizados são de resto no essencial idênticos, muito embora seja diverso o movimento dos conceitos e a estratégia teórica visada (entendida em termos “moleculares”). Se há alguma repetição, enfim, há também diferença. De qualquer modo: mesmo que me estivesse apenas a repetir isso justificar-se-ia pela importância que no presente estado do mundo atribuo ao problema do espírito, bem como pelo facto de o objecto reiterado ser exposto em espaços diferentes e, logo, sob diferentes condições de “recepção”. Para grandes problemas, “repetições” sem fim...

I

A actual era tecnológica é definida pelas chamadas máquinas de terceira geração, cibernéticas, informáticas e comunicacionais. É o dispositivo formado por esta rede maquina que possibilita um tipo particular de poder (com o correspondente “saber”...), de modos de comunicação e, derivativamente, de economia hiper-capitalista com um tensor de conjunto tendente para a “globalização”.

Neste contexto, é habitual dizer-se que vivemos na “sociedade da comunicação”, na “sociedade da informação” ou mesmo na “sociedade do conhecimento”. Estas designações serão em parte “exactas”, mas nem sempre o exacto é o mais “verdadeiro”; – em nosso entender elas não representam aquilo que actualmente é mais fundamental, pelo menos de um ponto de vista crítico. Mais relevante, com efeito, é o tipo de poder possibilitado pelo referido dispositivo maquina: um poder “micro-físico” (que não exclui o macro-físico) e cuja estratégia visa sobretudo dominar as esferas “bio-política”, “eco-política” e “geo-política” na senda da referida globalização (tanto da economia como da cultura). Os fluxos informacionais e comunicacionais, neste quadro, são em grande medida meros instrumentos para a realização dessa mesma estratégia. Assim, e por razões óbvias, a sociedade daí resultante (se é que dela se pode falar em termos unívocos) é acima de tudo uma “sociedade do controlo” (na acepção de Gilles De-

* Refira-se ainda que o presente artigo foi elaborado no âmbito do Gabinete Informal de Filosofia Crítica (Comunicação e Tecnologia) do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

leuze) ou uma “sociedade da vigilância” permanente, sendo também uma *sociedade hiper-espectacular* (na acepção de Guy Debord), uma sociedade movida formalmente pela lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*.

Dito isto, a tese que aqui defenderemos é que o principal traço dessa sociedade, dum ponto de vista crítico, é a tendência para um sistemático bloqueio do “espírito”: tanto o espírito dos indivíduos como das colectividades. Percorramos enfim os vários tópicos que acabaram de ser mencionados.

II

Gilles Deleuze e Félix Guattari, já em 1980, referiam-se às máquinas cibernéticas e informáticas nos seguintes termos, aliando-as à nova forma de capitalismo então em génese: elas permitem constituir um regime de “sistemas homens-máquinas”, dominado simultaneamente por subtis formas de *sujeição* e de *servidão*. São enfim solidárias de uma forma de exercício do poder que já não se reduz à alternativa clássica “repressão ou ideologia”, mas implica antes “processos de normalização, de modulação, de modelização e de informação, os quais incidem sobre a linguagem, a percepção, o desejo, o movimento, etc., e que passam por micro-agenciamentos”¹.

Assim, o que aí está em cena é um tipo de poder que Michel Foucault designou por “micro-poder” ou “bio-poder”, o qual sobretudo a partir do século XVIII deu origem às “sociedades disciplinares”, baseadas no *encerramento* (nas fábricas, prisões, colégios, etc.)². Mais recentemente, porém (segundo Deleuze depois do fim da segunda guerra mundial), um tal tipo de poder, possibilitado pelas referidas máquinas de terceira geração, investiu-se naquilo que o mesmo Deleuze apelida precisamente de “sociedades de controlo”. Nestas os indivíduos não precisam de estar encerrados para poderem ser controlados ou vigiados; – podem sê-lo continuamente, mesmo a céu aberto. Além disso são incessantemente modulados e modelizados para se subordinarem às exigências do capital, das empresas ou das várias instituições (educativas ou hospitalares, por exemplo), estando portanto num contínuo estado de perda de identidade, num estado de divisibilidade, num estado, em suma, não de indivíduos mas de “dividuais”³. Estão aliás servilizados ou integrados maquinicamente (até a máquina televisiva, como se sabe, integra em si os espectadores...), o que, podemos dizer desde já, pelo menos em alguns aspectos representa um grau de alienação sem precedentes históricos. Representa, em suma, um notório bloqueio do “espírito”, muito em particular porque as modelizações maquinicas incidem sobre dimensões dos indivíduos tão cruciais como a linguagem, a percepção, o desejo, etc.

Teremos oportunidade de desenvolver melhor todos estes aspectos. De momento há que salientar o óbvio: para se obterem os referidos efeitos, é claro que o “controlo” só pode exercer-se recorrendo a formas instantâneas e ubíquas de comunicação. Como diz o próprio Deleuze, as sociedades de controlo já não funcionam por encerramen-

¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 572-3.

² Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 137ss.; *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 182ss.

³ Cf. Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” (1990), in *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, pp. 240-47.

to dos indivíduos, “mas por controlo contínuo e comunicação instantânea”⁴. De que tipo de comunicação se trata, porém? – Não se trata certamente duma comunicação dialógica e reflexiva entre indivíduos – esta, como salientou Habermas, só pode ter verdadeiramente lugar em sociedades emancipadas ou isentas de dominação –, mas de uma comunicação de informações que no fundo se resumem a “palavras de ordem” (é esta a posição de Deleuze), ou então, diremos nós, a registos de vigilância (hiper-exponenciados desde o 11 de Setembro, como se sabe), a notificações unívocas ou a intimações para uma permanente *mobilização* (para sempre mais consumo, mais trabalho, mais deslocalização, mais disponibilidade, etc.)⁵.

Ora, neste quadro, insistir-se em que vivemos na “sociedade da comunicação”, ou mesmo da “informação”, no essencial (e de um ponto de vista crítico) representa de facto (por “exacto” que seja, em parte) uma estratégia objectivamente mistificatória ou ideológica. O caso é que nunca ou raramente é comunicado, em sentido autêntico, aquilo que verdadeiramente interessa a cada um de nós, mas antes, e quando muito, aquilo que interessa à “gente” segundo uma lógica de interesses controlados por “outra gente” (a gente do capital ou das mercadorias, sendo hoje a própria comunicação um fluxo mercantil como tantos outros). Quanto à informação propriamente dita, a informação com real “informatividade” no sentido técnico do termo, além de em parte, como é óbvio, cair no quadro anterior, noutra parte surge-nos bombardeada de modo caótico, hiper-volumoso e quase-instantâneo – não deixando assim espaço para a análise e para a reflexão, não tendo portanto efeitos emancipadores –, e noutra parte, ainda (certamente a mais fundamental), gravita nos férreos arquivos do “secretismo” (como sempre aconteceu, de resto)⁶. A informação com real *interesse* estratégico, enfim, é controlada, seleccionada e difundida ao nível dos agentes que detêm o tipo de poder há pouco mencionado. Está ao serviço do *capital*, e este, para realizar a sua própria lógica imanente, é de natureza essencialmente camuflada, secretista e ideológica; – mesmo quando se apresenta sob a etiqueta da “não ideologia”. Em suma: a *transparência comunicativa e informativa* não pode ser o seu apanágio.

III

Daquilo que até agora se disse ressalta um corolário, mas que em bom rigor pode ser considerado como um axioma: não há poder sem comunicação nem vice-versa (até porque ambos exigem processos de “reconhecimento”, mais ou menos no sentido de Hegel), mas poder e comunicação declinam-se de múltiplos modos (um pouco como Aristóteles dizia do “Ser”). Para se exercerem em concreto, além disso, são indissociáveis de adequados meios técnicos (no limite mínimo, pode tratar-se da simples linguagem).

⁴ *Pourparlers*, op. cit., p. 236 (entrevista a Toni Negri, 1990).

⁵ Sobre a referência a Jürgen Habermas, cf. “Connaissance et intérêts” (1965), in *La technique et la science comme idéologie* (1968), trad. Jean-René Ladmiral, Denoël/Gontier, Paris, 1973 (pp. 133-62), p. 157. Sobre a informação e as “palavras de ordem”, segundo Deleuze (e no quadro do “controlo”), cf. *Deux régimes de fous – Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003, pp. 298-99 (texto de 1987).

⁶ Sobre alguns aspectos referidos, cf., por exemplo, Ignacio Ramonet, *La tyrannie de la communication* (1999/2001), Gallimard, Paris, 2001 (nomead. o cap. “Être journaliste aujourd’hui”, pp. 93-142), e Eduardo Lourenço, *O esplendor do caos*, Gradiva, Lx, 1999 (nomead. o artigo de 1993, “A nova comunicação”, pp. 31-40).

A natureza de tais meios, por outro lado, possibilita ou define pontos de centralidade em que o poder e a comunicação se investem predominantemente enquanto pontos de mediação para “qualquer coisa”. Ora este qualquer coisa, no caso que nos ocupa – isto é no quadro do actual dispositivo tecnológico –, é sempre o mercado e a ampliação crescente do mercado (inclusive o “mercado das consciências”, na lógica do “mundialismo”...), é sempre o capital e a acumulação infindável do capital. E aqueles pontos de centralidade, os pontos da referida mediação, materializam-se hoje sobretudo (já o sugerimos atrás) numa lógica vertiginosamente movimentada e impositiva de *frases* e de *imagens*. É este fenómeno, intimamente associado ao do controlo, que mais directamente nos irá reconduzir ao actual problema do *espírito*.

Guy Debord, já em 1967, referindo-se apenas à lógica das imagens, ainda que num sentido muito peculiar (o do capital e das mercadorias, precisamente), teorizou a chamada sociedade do “espectáculo” (nesta designação incluindo também os produtos culturais). Retenhamos apenas duas definições axiais. “O espectáculo – diz-nos ele – é o *capital* a um tal grau de acumulação que se torna imagem”. “O espectáculo – diz-nos ele, por outro lado – não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens”⁷.

O espectáculo, em suma, é o amontoado gigantesco de tudo aquilo que se *expõe* ou mostra como mercadoria (e por isso, como diria Walter Benjamin, perde a “aura” que de outro modo poderia ter), é tudo aquilo que devido ao modo de *aparecer* (ou de se tornar *visível*) diz de si mesmo que é *bom* ou incontornável⁸. Neste sentido, é claro, é que tem pertinência falar de imagens (na acepção de Debord), precisando-se assim melhor o que atrás se disse acerca da comunicação. E mais se precisa ainda, de resto, se tivermos em conta que Debord, muito certamente, coliga a lógica do espectacular ao tópico que Marx cunhou com o nome de “fetichismo” das mercadorias. Diz-nos ele, com efeito: “É o princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por ‘coisas supra-sensíveis embora sensíveis’ que se realiza absolutamente no espectáculo, onde o mundo sensível se encontra substituído por uma selecção de imagens que existem acima dele, e que ao mesmo tempo se faz reconhecer como sensível por excelência”⁹.

Tudo somado, enfim, diremos que o fenómeno do espectáculo (hoje muito mais intenso e impositivo do que na época de Debord) cria nos indivíduos uma “imagem” invertida ou fantasmática do mundo das coisas e de si mesmos. Obstaculiza a relação vivida das pessoas com as coisas, entre si e consigo mesmas, precisamente porque passam a estar mediadas por lógicas imagéticas que em última análise são as da capitalização ou da acumulação aliena. Coloca os indivíduos fora do espaço do seu *espírito próprio*, poderemos concluir. Tanto mais que nos dispositivos do controlo eles próprios são espectacularizados (é essa uma das facetas que decorre da teorização de Deleuze, embora ele não a explicita), tanto mais que, como já anotámos, as coisas e as pessoas espectacularmente expostas perdem a sua “aura” (se acaso a têm, é claro...). Isto é:

⁷ Guy Debord, *A sociedade do espectáculo* (1967), trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro, *Mobilis in Mobile*, Lx, 2ª ed., 1991, respectv. p. 23 e p. 10.

⁸ Na conhecida fórmula de Debord: o espectáculo, apresentando-se sem réplica ou com “uma enorme positividade indiscutível”, nada mais diz senão que “o que aparece é bom, o que é bom aparece” (op. cit., p. 13).

⁹ *Op. cit.*, pp. 27-28.

segundo a definição de Benjamin, desvanece-se nelas “a manifestação única de uma lonjura, por muito próxima que esteja”¹⁰.

Ora o espírito, para se exercer com propriedade, precisa de lonjuras ou de intervalos (é incompatível com a lógica das plenas visibilidades, das plenas positivities impositivas ou das plenas presenças), e é tudo isso que precisamente se anula nas conglomerações espectaculares. Nestas, de resto, inclui-se hoje como é óbvio a maioria dos fluxos de *frases* e de *imagens*, encaradas agora umas e outras no seu sentido mais habitual (no sentido a que mais atrás já aludimos).

Reconsideremos entretanto a perspectiva do próprio Debord. Ainda que indirectamente, ele não deixou de sugerir o facto do cerco daquilo que apelidamos “espírito”. Com efeito, em 1988, constatou que já se estava então num tipo de espectacular “integrado” (anteriormente haveria o espectacular “concentrado” e o espectacular “difuso”), sendo característica desse a tendência para marcar a quase totalidade “das condutas e dos objectos que são produzidos socialmente”; – a tendência para tudo transformar e poluir, quer na ordem da natureza quer da cultura, em acordo com “os meios e os interesses da indústria moderna”¹¹. Especificando melhor, diz-nos enfim Debord: “O governo (‘gouvernement’) do espectáculo, que presentemente detém todos os meios para falsificar o conjunto da produção e da percepção, é senhor absoluto das memórias (‘souvenirs’), tal como é senhor incontrolado dos projectos que talham o mais longínquo porvir. Ele reina sozinho por toda a parte: ele executa os seus julgamentos sumários”¹².

Ora, se estas palavras são exactas (e cremos que são: elas antecipam de certa maneira observações já atrás referidas de Deleuze e de Guattari; mas pense-se nos efeitos cruzados da publicidade, da propaganda, do marketing e dos serviços de “relações públicas”), se elas são exactas, dizíamos, o que nelas está em causa é precisamente o espírito: o bloqueio e o controlo do espírito dos indivíduos. Com efeito, além de se invocar a falsificação das percepções, há aí uma alusão à alienação da “memória” e dos fluxos para o futuro, isto é a factores que, por exemplo nos termos de Bergson, são aqueles que por excelência definem o *espírito*¹³. Independentemente porém de Bergson: o que será do nosso espírito (a não confundir com aquilo que hoje se apelida de “mente”, intelecto e similares), se as nossas memórias e os nossos projectos de futuro no essencial são controlados, condicionados ou sobredeterminados por alienos imperativos espectaculares? Ou então, e recorrendo a uma observação de Bernard Stiegler: se a recente fusão entre o sistema técnico propriamente dito e os sistemas mnemotécnicos (aqueles que são da ordem da cultura) não visa senão capturar um imenso “mercado de consciências”, sincronizando estas ou unidimensionando-as em acordo com os imperativos do poder comunicacional e mercantil?¹⁴ Podemos responder

¹⁰ Walter Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” (1936; 1955), in *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, trad. Maria L. Moita, Maria A. Cruz e Manuel Alberto, Relógio D’Água, Lx, 1992 (pp. 71-113), p. 81.

¹¹ Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle* (1988), suivi de *Préface à la quatrième édition italienne de ‘La société du spectacle’* (1979), Gallimard, Paris, 1992, p. 20.

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. Henri Bergson, *L’énergie spirituelle* (1919), Quadrige/PUF, Paris, 1999, pp. 4-5 (texto duma conferência de 1911). Sublinhe-se que a memória e a antecipação do futuro são “quid’s” próprios da consciência, e o espírito, segundo Bergson, é antes do mais consciência.

usando ainda a terminologia de Bergson: se isso se realizar inteiramente, será cerceada a *durée* própria de cada indivíduo, e portanto todo o seu poder de apercepção (não só o poder “perceptivo”, propriamente dito) ficará alterado em acordo com aqueles mesmos imperativos¹⁵. Será bloqueada, poderemos também dizer, a *força vital* própria de cada um, ou então a “força” que impulsiona o “ânimo” no sentido de Kant (a rede holística das faculdades do conhecimento, da apetição e do sentimento estético do prazer e da dor)¹⁶.

Dito isto, sejamos comedidos. Os fenómenos a que acabamos de aludir nunca poderão ser fenómenos totais ou totalmente totalizadores. Por isso falamos apenas em *bloqueio do espírito*, sendo certo que, precisamente do ponto de vista do espírito, também nenhum bloqueio pode ser um fenómeno total... O mundo, de resto, hoje como sempre continua a ser um poliedro muito irregular...

IV

Continuemos entretanto a precisar melhor a linha analítica que estamos a seguir, considerando uma vertente, talvez a mais nevrálgica, que tem ainda a ver com a lógica do espectacular. Como já se sugeriu, ela respeita à linguagem propriamente dita (às frases e às imagens em sentido habitual), a qual, hoje em dia, se encontra de facto maioritariamente espectacularizada (ainda que a níveis muito peculiares, é claro). Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*, em 1946, já apontou nesse sentido. Invocando o domínio da “metafísica moderna da subjectividade”, que está na base do “Ge-stell” (da essência da “técnica moderna”) e também do próprio espectacular no sentido de Debord (que é uma das faces mais visíveis do mesmo “Ge-stell”, podemos dizer),

¹⁴ Cf. Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma e la question du mal-être*, Galilée, Paris, 2001, nomead. pp. 35, 117, 122 e 177.

¹⁵ Para compreender o exacto sentido destas palavras, basta ler o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* (1896), Quadrige/PUF, Paris, 6ª ed., 1999. Aí Bergson evidencia bem como todas as “lembranças” do passado de cada indivíduo impregnam qualquer percepção desse mesmo indivíduo (cf., vg., p. 30 e pp. 68-9). A *durée*, propriamente dita, não é senão esse fluxo contínuo e qualitativo duma temporalidade onde, em última análise, se entrelaçam o passado, o presente e as expectativas do futuro. Como diz o próprio Bergson, em *L'évolution créatrice* (1907), Quadrige/PUF, Paris, 9ª ed., 2001, pp. 4-5, associando-a intimamente à memória: “a nossa ‘durée’ não é um instante que substitui um instante: nesse caso haveria sempre apenas presente, prolongamento do passado no actual, mas não ‘durée’ concreta. A ‘durée’ é o progresso contínuo do passado que abarca (‘ronge’) o futuro e que se dilata ao avançar. Do mesmo passo que o passado cresce de modo incessante, também se conserva, indefinidamente. A memória (...) não é uma faculdade de classificar as recordações numa gaveta ou de as inscrever num registo. (...) Na realidade o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente. Todo inteiro, sem dúvida, ele segue-nos a cada instante (...). Certamente só pensamos com uma pequena parte do nosso passado: mas é com o nosso passado completo (...) que nós desejamos, queremos e agimos”. Dadas estas indicações, um esclarecimento: o termo “apercepção”, no texto, tomamo-lo em sentido kantiano; denota o poder sintetizante e unificante das próprias percepções (tomadas também estas em sentido kantiano, anote-se).

¹⁶ Sobre o referido sentido de “ânimo”, em Kant, cf. *Crítica da faculdade do juízo* (1790), trad. António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lx, 1992, Introd., IX, p. 83. Cf. tb. nota dos tradutores ao § 1, p. 90. Sublinhe-se que Kant, no § 29, p. 178, observa que o ânimo “é por si só totalmente vida”. E no § 49, p. 218, especifica que o “Espírito, num sentido estético significa o princípio vivificante no ânimo”. A nossa noção de espírito, ao longo do texto, inclui, entre outros traços, o alargamento do “sentido estético” kantiano...

diagnosticou, precisamente, o facto da “devastação da linguagem” ou da “decadência da linguagem” no quadro da “ditadura da publicidade”¹⁷. A linguagem, em suma, foi posta ao serviço “da função mediadora dos meios de troca”, foi posta como mediadora dum espaço predominantemente mercantil, e por isso caiu sob a alçada daquela mesma ditadura: num recinto onde o único intuito é “a objectivação incondicionada” de tudo, num domínio, enfim, que “decide antecipadamente o que é compreensível, e o que, sendo incompreensível, deve ser rejeitado”¹⁸.

Ora, podemos dizer, uma das funções dos dispositivos espectaculares é esta mesma: controlar a própria inteligibilidade da linguagem para, através desta, tornar impositiva a inteligibilidade meramente utilitária de todas as coisas (ainda que, como sabemos, se trate duma inteligibilidade “invertida”). Um tal tipo de controlo, aliás, o próprio Gilles Deleuze o anotou, considerando que “talvez a linguagem e a comunicação estejam hoje apodrecidas (‘pourries’); – elas são inteiramente penetradas pelo dinheiro”¹⁹. Depois de Heidegger, entretanto, foi Giorgio Agamben quem melhor coligou o estado actual da linguagem à lógica do espectacular.

Com efeito, actualizando Debord, em 1990, diz-nos ele que na época do “triumfo total do espectáculo” aquilo de que nos podemos aperceber é que o espectáculo não é senão a linguagem, é a própria “comunicatividade ou o ser linguístico do homem”. Mais em concreto, podemos nos aperceber, em termos retrospectivos (e nisto Agamben, como se poderá notar, aproxima-se muito de Heidegger), que o capitalismo não estava apenas dirigido para a exploração da actividade produtiva, mas também e sobretudo “para a alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem”²⁰. No espectáculo, em suma, “é a própria natureza linguística que chega até nós invertida”, a respectiva comunicatividade “é separada numa forma autónoma” (é separada do mundo da vida vivida, digamos assim), e portanto “deixa de revelar o quer que seja” de fundamental²¹.

Deixa de revelar o quer que seja de fundamental, ou então, concluiremos nós: revela precisamente o único valor de troca de si mesma e de todas as coisas (um mero valor *publicitário, circulante, expositivo, positivo e impositivo*), revela em suma aquilo que Max Weber apelidou de “desencantamento do mundo”. Revela aliás tudo isso sem hipótese de qualquer reversibilidade ou réplica eficaz, pelo que Eduardo Lourenço pode dizer, com toda a propriedade, que no actual espaço mediático aquilo que se realiza é uma espécie de “comunicação não comunicativa”²².

Mesmo a “comunicação não comunicativa”, no entanto, *comunica alguma coisa* (tudo quanto é da ordem do espectacular, precisamente), e tenta mesmo hoje instaurar algo de “comum” ao nível de todos os povos: *descomunizando-os, despossuindo-os* ou *expropriando-os* daquilo que têm de mais fundamental. É ainda Agamben que, na época do “triumfo total do espectáculo”, explicita este estado de coisas. Diz-nos ele

¹⁷ Heidegger, *Lettre sur l’humanisme* (1946), trad. Roger Munier, Aubier, Paris, 3ª ed., 1989, pp. 41-3; p. 39.

¹⁸ *Id.*, p. 39.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 238 (entrevista de 1990 a Toni Negri).

²⁰ Giorgio Agamben, *A comunidade que vem* (1990), trad. António Guerreiro, Ed. Presença, Lx, 1993, p. 62.

²¹ *Id.*, p. 62 e p. 64.

²² *O esplendor do caos*, ed. cit., p. 34.

com efeito o seguinte: “Mais ainda do que as necessidades económicas e o desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de cada povo da sua memória vital na língua”²³.

É de notar que mais uma vez se invoca aqui a “memória”: “a memória vital” de cada povo na sua língua. Mas a esse tópico da memória já nos referimos mais atrás. Deduzamos pois apenas, agora, que com tal alienação do ser linguístico, se acaso inteiramente consumada, teríamos a cabal alienação do espírito de cada povo e, logo, também de cada indivíduo. Heidegger, no seu desenvolvimento do “Ge-stell” (a “intimação provocante” que espolia a natureza, o homem e as próprias línguas com um “carácter irresistível” de “domínio ilimitado”), foi o primeiro que exemplarmente entreviu a conjugação indeclinável de todos estes aspectos²⁴.

V

Sublinhemos entretanto que também o fenómeno a que se acaba de aludir nunca poderá ser um fenómeno total. Todos os poderes, com efeito, são inseparáveis de zonas de “impotência”²⁵. Nem no âmbito da Lógica e da Matemática, de resto, é realizável a figura duma total totalidade...

Trata-se todavia dum fenómeno já bastante avançado (pense-se no domínio da língua americana e das linguagens “numéricas”), tal como o são todos os demais que até agora considerámos. Todos eles, escusado será dizê-lo, não deixam de se aliar objectivamente para cercar o espírito. E isto com tanta mais eficácia ou dificuldade de contrariação quanto os actuais poderes que os “constituem” – os poderes económicos, políticos, financeiros e comunicacionais – carecem de verdadeiro *centro* ou de *uma face visível*. Eduardo Lourenço observou isto mesmo numa frase lapidar: “o actual poder económico-mediático-cultural, nas suas manifestações mais eficazes, só pode ser comparado ao de uma teocracia sem Deus”²⁶.

Dito isto, nem assim deixa de ser pertinente atribuir um nome a tal rede de poderes. António Negri e Michael Hardt dão-lhe o nome de “Império” e podemos associá-lo ao *americanismo* (que todavia não se identifica apenas com os USA). A propósito do Império, de resto, Negri e Hardt resumem praticamente e actualizam as perspectivas dos vários autores que até ao momento invocámos. Vale por isso segui-los, ainda que rapidamente.

A actual lógica “imperial” (a não confundir com “imperialismo”...) decorre basicamente do facto de as grandes empresas industriais e financeiras, associadas às grandes

²³ *A sociedade que vem*, ed. cit., p. 64.

²⁴ Sobre a perspectiva em texto, ver, muito em particular, Heidegger, *Língua da tradição e língua técnica* (1962), trad. Mário Botas, Vega, Lx, 2ª ed., 1999, nomead. pp. 25-7, p. 37 e p. 40. Aí se refere Heidegger, muito em especial (e em termos negativos do ponto de vista do que é a “memória” dos povos ou uma verdadeira “língua”), à “informatização” da linguagem...

²⁵ Cf. a propósito Deleuze e Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., pp. 260-83.

²⁶ *O esplendor do caos*, ed. cit., p. 123. Refira-se entretanto que já Umberto Eco, em 1983, observou algo de similar a propósito dos “*media*” (“A multiplicação dos *media*”, in *Viagem na irrealidade quotidiana* (1973/1977/1983), trad. Maria C. M. Pinto, Difel, Lx, 2ª ed., 1986 (pp. 130-34), p. 133)), tal como Guy Debord, em 1988, a propósito da lógica do “espectacular integrado” – cujo centro director é “oculto” (cf. *Commentaires sur la société du spectacle...*, op. cit., p.20).

empresas comunicacionais, terem por principal objectivo, desde a segunda metade do séc. XX, “estruturar biopoliticamente” os territórios e as populações à escala mundial (objectivo muito mais facilitado com a queda do “muro de Berlim”, poderemos acrescentar). Em tal quadro é claro que o recurso às redes de comunicação se tornou crucial, sobretudo depois da sua tecnicização “numérica”. Por isso mesmo entendem Negri e Hardt que hoje se pode considerar que a comunicação e o “contexto biopolítico” são “coexistentes e coextensivos”, que “a produção comunicacional e a construção da legitimação imperial caminham a par e não podem ser separadas”²⁷.

Dito isto, perguntar-se-á o que visa produzir, mais em concreto, a rede de poderes que se acabou de mencionar (mas onde se incluem também, escusado será dizê-lo, poderes políticos e militares...). Negri e Hardt são a este respeito muito precisos, e na sua resposta encontram-se de facto sintetizados praticamente todos os planos que até ao momento considerámos. Essa rede de poderes não se limita só, muito em particular através da linguagem, a produzir mercadorias, mas também e sobretudo a criar, a relacionar e a hierarquizar novas “subjectividades”. Especificando melhor, o “imaginário” e o “simbólico” das pessoas é integrado na “estrutura biopolítica”, é posto ao serviço daqueles mesmos poderes e integrado no seu funcionamento (é integrado com vista a melhor ser visado e depois alteradamente reproduzido, como é óbvio). E se isto é feito sobretudo através das “indústrias da comunicação”, a direcção de tudo isso vai precisamente no sentido dos intuitos bio e geo-políticos (“globalizantes”) das grandes empresas industriais e financeiras (por relação aos quais e às quais os poderes políticos e militares são meros instrumentos mediadores). Tais empresas, em suma, acabam por produzir “subjectividades de agentes (‘d’agents’) no quadro do contexto biopolítico: necessidades, relações sociais, corpos e espíritos – o que é o mesmo que dizer que produzem produtores”²⁸. Procedem ao controlo, muito em particular, “do sentido e da significação da linguagem”²⁹.

Ora, embora não possamos proceder agora à devida exegese de todas estas palavras (mas também não é necessário, dado o percurso que já efectuámos), é claro que nelas se indicia toda a lógica de um processo hiper-espectacular ou de um hiper-controlo sem precedentes históricos; – e é essa no fundo a lógica da actual “globalização”, de uma globalização que, por paradoxal que pareça, se tenta instituir no quadro dum autêntico *circuito fechado*³⁰. Repitamo-nos, por conseguinte: é toda a vida do espírito, tanto dos indivíduos como dos povos, que aí está em causa. Está aí em causa, muito em particular, a alienação do *simbólico* e do *imaginário* de uns e de outros.

Na linha do projecto “globalizador” (e nada há mais avesso ao espírito do que este projecto), podemos aliás invocar outros dados. Foram sublinhados por Jean-Luc

²⁷ Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, trad. fr. de Denis-Armand Canal, Exils, Paris, 2000, p. 60.

²⁸ *Id.*, p. 59.

²⁹ *Id.*, p. 485.

³⁰ Hardt e Negri dizem isto de outra maneira: a própria máquina imperial é “autovalidante e autopoietica” (é sistémica), e por isso não haverá sequer um ponto de vista exterior a ela (*id.*, p. 60). Assim, defendem que em tal quadro não haverá lugar para uma “acção comunicacional” tal como Habermas a define; -- precisamente porque supõe um ponto de vista exterior... (cf. *id.*, p. 60 e p. 485). Não subscrevemos esta posição, inteiramente. Os “circuitos fechados” podem sempre ser quebrados (pelo menos em alguns pontos...).

Nancy, ao actualizar criticamente as noções de “bio-poder” ou de “bio-política” de Michel Foucault. Mais do que referem essas noções, observa ele, hoje, no quadro da “mundialização”, o que é dominante é o que é referido pela noção de “eco-política” ou “eco-tecnicia”, isto é a tendência para a expropriação e artificialização de todas as formas de vida (não só a vida humana, mas também a animal, vegetal e mesmo viral). A ideia de “vida” natural vai assim deixando de ter consistência (se a tal ideia, como é devido, associarmos a “auto-manutenção” e a “auto-afecção”), e tudo isto, é claro, na senda duma “racionalidade” de tipo meramente instrumental, ou, o que é dizer o mesmo, de um “intelectualismo” meramente contabilístico e calculista. Trata-se enfim, podemos dizer, da exponenciação máxima daquilo que Heidegger tematizou como “Ge-stell” (a essência da técnica...), ou, derivativamente, como a lógica da “gente”.

Ora o espírito (continuemos a repetir-nos) é absolutamente contrário a todos estes vectores fácticos. Eles delimitam aquilo que Bergson apelidaria de “multiplicidades quantitativas”, enquanto o espírito, numa das suas principais vertentes, tem como meio próprio a ordem das “multiplicidades qualitativas”: aquelas que, já o sugerimos atrás, segundo o mesmo Bergson são apanágio da *durée*³¹. Insistamos: o espírito, naquele quadro, parece ter difíceis espaços para poder revelar-se na sua verdadeira *força*: tanto o espírito individual como colectivo. Até porque se os indivíduos, no contexto do “mundialismo”, são hoje controlados espectacularmente na rede duma contínua ou iminente “deslocalização”, são-no também na rede duma contínua ou iminente (para não dizer imanente) “destemporização”³². Com efeito, o tempo que lhes é proporcionado viver, já várias vezes o sugerimos, nunca ou raramente é o seu *tempo próprio*, a sua *própria temporalidade*. Ora, sem espaço e tempo próprios, isto é sem uma “especialização” própria e sem uma própria “temporização”, o espírito carece efectivamente de autêntico cenário para se afirmar; – torna-se alieno, numa palavra. Jean-Luc Nancy não faz propriamente este tipo de considerações, mas aponta para elas, em nosso entender. Diz ele, com efeito (fazendo de resto alusão ao “Ge-stell” heideggeriano), que “aquilo que *faz mundo* hoje é exactamente a conjunção dum processo de arrazoamento (‘*arraisonnement*’) ecotécnico ilimitado e dum desvanecimento das possibilidades de formas de vida e/ou de fundamento comum. O ‘mundo’ nestas condições, ou a ‘mundialização’, não é senão o enunciado preciso e severo deste problema”³³.

No “arrazoamento ecotécnico ilimitado” vejam-se enfim os fenómenos tendenciais da “deslocalização” e “destemporização” de tudo (quer do mundo da natureza física, que do mundo da natureza humana), e no “desvanecimento de fundamento comum” veja-se a tendência para a dissolução de autênticos “nós comunitários”, com

³¹ Sobre a *durée* e as referidas multiplicidades (que foram primeiramente teorizadas pelo matemático B. Riemann – cf. a propósito Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), Quadrige/PUF, Paris, 1998, pp. 31ss.), ver Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), trad. João da Silva Gama, Edições 70, Lx, 1988, pp. 84-89. Tb. *Durée et simultanéité* (1922), Quadrige/PUF, Paris, 1992, pp. 41-51: a “durée”, enquanto “memória” interior à própria mudança e “que prolonga o antes no depois e os impede de ser puras instantaneidades”, é “multiplicidade sem divisibilidade e sucessão sem separação” (pp. 41-2).

³² Por analogia com “deslocalização”, poderíamos também falar em “destemporização”. Optámos por “destemporização” tendo em conta o significado da palavra “contemporização”: o qual, inter alia, é o de um acomodar-se às circunstâncias e usos de um determinado tempo.

³³ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris, 2000, p. 143. Para as referências mais atrás acerca da “eco-tecnicia”, ver id., pp. 137ss.

uma “memória “ própria; – “nós” sem os quais, é claro, também não pode emergir o autêntico espírito.

VI

Do ponto de vista do espírito, e para concluir, resta no entanto salientar um último aspecto, em nosso entender, aliás, o mais relevante (embora decorra daqueles que acabamos de mencionar). Referimo-nos ao fenómeno que no início apelidámos, formalmente, de fenómeno do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*. Paul Valéry, já em 1922, delimitou o “espírito” europeu como caracterizado pela hiperbólica tendência para a realização de “máximos”: o máximo de necessidades, de trabalho, de capital, de rendimento, de ambição, de poder, de modificação da natureza exterior, de relações e de trocas, etc. De modo significativo, enfim, considerava Valéry que o homem europeu não era definível pela raça, nem pela língua, nem pelos costumes, mas “pelos desejos e pela amplitude da vontade”. E de modo não menos significativo, aliás, já na altura entendia que a América era uma “criação formidável” desse mesmo espírito europeu³⁴.

Valéry concebia o “espírito” propriamente dito como um “quid” aliado àquela mesma lógica de “máximos” – como algo sempre insatisfeito com aquilo que vai sendo e obtendo –, mas não é nesse sentido que tomamos o espírito de que já várias vezes falámos³⁵. Até certo ponto, entendemo-lo de modo contrário. Ou seja: entendemos que a lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais* é contrária à vida do espírito. É no entanto essa lógica que hoje, de forma obviamente muito mais intensa do que no tempo de Valéry, se realiza no âmbito do Império mundial. As novas máquinas cibernéticas, informáticas e comunicacionais é precisamente isso que possibilitam, acima de tudo (mas a propósito deveria também falar-se do “neo-liberalismo”, da “desregulamentação”, do “neo-darwinismo” social, etc.).

Peter Sloterdijk procedeu, neste sentido, a uma analítica incontornável. Observa ele, numa linha hermenêutica certamente devedora de Heidegger, que o “ser-para-o-movimento” é o motivo e o processo mais fundamental da Modernidade³⁶. Mais observa, actualizando de certa maneira a fórmula de Ernst Jünger, nos anos 30 do séc. XX, da “mobilização total”, que desde o final do séc. XX assistimos ao surgimento de “um fenómeno inédito como categoria: a ‘mobilidade própria’; o fenómeno, inclusive, de “uma sociedade de sujeitos que se mobilizam a si mesmos”. E assim se explica, invocando precisamente o facto das novas máquinas: “Isto pressupõe não só a terceira revolução industrial, com tudo quanto a electrónica, a tecnologia nuclear e a informática fizeram da realidade da vida moderna, mas também a política moderna, com as suas espirais em matéria de armamento, os seus movimentos de massas, as suas iniciativas vindas de cima e de baixo; pressupõe igualmente o moderno turismo (...), os ecrãs alimentados por cabo”, etc.³⁷.

³⁴ Paul Valéry, “La crise de l’esprit” (1919) e “Note” complementar (1922), in *Variété I et II (D)*, Gallimard, Paris, 1998 (pp. 13-51), pp. 51-2.

³⁵ Cf. *id.*, pp. 32-4.

³⁶ Peter Sloterdijk, *A mobilização infinita* (1989), trad. Paulo O. de Castro, Relógio D’Água, Lx, 2002, p. 34.

³⁷ *Id.*, p. 49.

Numa palavra: a “mobilidade propriamente”, uma “mobilidade acelerada” à máxima potência, não é senão o fenómeno que nós próprios apelidamos de *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*, o qual, realmente, é como que o englobante (mas imanente) dos vários aspectos que temos vindo a explicitar como típicos da actual era tecnológica. A própria lógica do actual poder e dos actuais fluxos comunicacionais é aquele fenómeno que procura elevar à extrema exponenciação. Para quê? – perguntar-se-á. A resposta imediata é óbvia, mas uma resposta menos imediata, uma resposta de tipo ontológico, talvez deva consistir em dizer que *para nada*. Talvez para cavar os abismos de nada, ou, em termos mais concretos, para cavar sempre cada vez mais fundo os fundamentos da muralha que por todos os lados bloqueia o espírito.

O espírito. Já dissemos que o espírito não é propriamente aquilo que hoje se designa por “mente” ou intelecto, sendo sobretudo uma “força anímica” de auto-controlo tanto para o mais como para o menos, tanto para o igual como para o diferente (é a força *de todo* o corpo-cerebral ou *de todo* o cérebro-corporal...). Se essa força entrar na onda do *sempre-mais-para-sempre-mais*, por impulso próprio ou alheio, e se além disso tal acontece em “sistemas fechados” (como é em parte o caso actualmente), é claro que ela só pode entrar num regime de incontornável *entropia*. É isso que de certo modo também nos indica Peter Sloterdijk, quando observa que embora o motivo do “ser-para-o-movimento”, desde o início dos Tempos Modernos, tenha implicado algumas conquistas positivas (na esfera da política, da economia, da expressão, etc.), no essencial, “em vez de encaminhar os agentes da Modernidade para uma mobilidade plena de espírito”, conduziu “a movimentos forçados de um novo tipo, que podem competir, em termos de heteronomia e de energia geradora de miséria, com os apertos mais sufocantes dos tempos pré-modernos”³⁸. Mais incisivamente, ainda, diz-nos ele que “o ‘dinamismo’ moderno contribuiu para uma manutenção da rigidez mais desprovida de espírito sob formas supermóveis”³⁹.

Dito isto, a concepção de “espírito” de Peter Sloterdijk não anda longe daquela que mais atrás esboçámos. Segundo ele o espírito tem uma óbvia relação com o movimento, definindo-se por cinco critérios: *contextualidade* (“o espírito compreende aquilo que anda à solta fora dele”); *autopercepção* (o espírito “também presente como ele próprio está”); *autolimitação* (“nota quando é o bastante”); *reversibilidade* (“tem ‘folga’, pode aquilo que pode, para a frente e para trás”); *espontaneidade* (“pode não só continuar fazendo como até agora, mas também começar de novo; em caso de necessidade, até surpreender-se a si próprio”). Sobre isto anota Sloterdijk que estes critérios só em conjunto “garantem o efeito do ‘pleno espírito’; separados uns dos outros, garantem disparates inteligentes (por exemplo, a nossa vida, tal como ela é)”⁴⁰.

³⁸ *Id.*, pp. 34-5.

³⁹ *Id.*, p. 35. Acrescenta Sloterdijk: “Quem quiser saber o que isso significa em particular, tem de procurar a resposta certa à seguinte pergunta: que têm em comum os autómatos, as empresas industriais e o pessoal dirigente na política e na economia? – e descobrir que esses três elementos encerram a lição cinética ideal para cidadãos da Modernidade, pois demonstram-lhes eficazmente o que o automovimento pretende e faz: intervir para continuar em acção, pôr-se em marcha para se manter a todo o custo em movimento. É essa a Alta Escola da automação, que não conhece diferenças fundamentais entre máquinas inteligentes e agentes humanos” (*ibid.*).

⁴⁰ *Id.*, p. 34, nota.

Não anda longe de facto esta concepção de espírito daquela que mais atrás esboçámos. Só por si ela basta para deduzir quanto o espírito se encontra hoje efectivamente bloqueado, perante o movimento cego do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais* a que poderes alienos e alienos fluxos comunicacionais tentam por todos os meios (por todos os *media*...) colar-nos.

Nenhum poder porém tudo pode, já várias vezes o sugerimos, e perante o bombardeamento dos fluxos comunicacionais é sempre possível, como propõe Gilles Deleuze, “criar vacúolos de não-comunicação, ou interruptores, para escapar ao controlo”⁴¹. É sempre possível, em suma, uma atitude de não escuta, uma atitude de silêncio ou de renúncia, uma arte de criar “vazios” positivos e libertadores dentro de si mesmo. Talvez em algo do género, como sugere Eduardo Lourenço, resida a chave da nossa possível emancipação, do nosso sair duma “menoridade” que não é propriamente da nossa culpa, como Kant dizia no seu tempo, mas da culpa de outros⁴². Ou melhor: de um Outro de facto em grande medida “oculto” ou ilocalizável. Só assim, contra o bloqueio do espírito que actualmente se perpreta, é possível haver algum espírito. Há no entanto aqui um certo paradoxo, uma vez que, para tal, é preciso, precisamente, começar por haver espírito. É preciso começar por *querer* ter algum espírito, pelo menos.

Isto, é claro, exige antes do mais que cada um crie espaços dentro de si mesmo para o “cuidado consigo mesmo”, para o tipo de movimento consentâneo consigo mesmo, para o “ritmo” próprio de si mesmo, etc. Nenhum poder tudo pode, insistamos, tal como nenhum fluxo comunicacional, por muito espectacular que seja, pode capturar inteiramente todos os indivíduos. Contra o poder comunicacional e de controlo do actual dispositivo imperial, é possível, enfim, que se afirme o poder de um dispositivo inteiramente diferente. Trata-se de um dispositivo nada espectacular, de um dispositivo que vivifica o “ânimo próprio”, de um dispositivo que por isso pode subtrair-se em grande medida a todos os mecanismos de “controlo” ou de vigilância (até porque em bom rigor é da ordem do invisível e não da ordem das exterioridades), de um dispositivo que, altaneiramente, tanto pode afirmar como negar, de um dispositivo que, por exemplo, tudo pode “inverter” ou submeter a devastadores fluxos de humor e de ironia.

Esse dispositivo, escusado será dizê-lo, é precisamente o “espírito”. Esse dispositivo, escusado será também dizê-lo, contém em si o seu próprio passado (é indissolúvel da sua *Memória própria* ou da sua própria *durée*), tal como contém em si as suas próprias projecções para o futuro. Nada tem a ver, por conseguinte, com o contra-espírito da actual era tecnológica, o qual pretende controlar ou dissolver todas as memórias alienas ao Império, tal como pretende controlar e unidimensionar todos as projecções para o futuro.

⁴¹ Sobre a referida proposta de Deleuze, cf. *Pourparlers*, op. cit., p. 238 (em entrevista de 1990 a Toni Negri).

⁴² Cf. Eduardo Lourenço, *O esplendor do caos*, ed. cit., p. 40. Lourenço, mais especificamente, apela a uma “pedagogia do consumidor de imagens” destinada a preservar “a parte de silêncio necessária à respiração da existência humana e contra a qual o rolo compressor das imagens planetárias seria impotente, ou é, no fundo, impotente”. É aliás deveras drástico, neste sentido, referindo-se à televisão: “essa pedagogia consistiria em recuperar o silêncio do tempo antes da televisão, apagar simplesmente a famosa caixa mágica. Simbólica ou praticamente. Sem remorso”.

Palavra de esperança: não há uma “Memória Única”, tal como não há um “Único Futuro”. Não há nem nunca poderá haver, uma vez que, em suma, o poder do espírito é afinal o maior de todos os poderes. Como dizia Bergson, o espírito é “uma força que pode extrair de si mesma mais do que aquilo que contém, devolver mais do que aquilo que recebe e dar mais do que aquilo que tem”⁴³. O espírito é pois o maior de todos os poderes, e a comunicação entre espíritos, por seu turno, é o único verdadeiro tipo de comunicação, é o tipo de comunicação com a mais intensa e inexpugnável potencialidade comunicante.

Assim termino, um tanto enigmaticamente, sem ter apresentado de forma sistemática a minha própria definição de espírito. O espírito, de qualquer modo, é um “infinito” ontológico, e é também por isso que, por muito que esteja bloqueado, nunca se presta a uma total capturação. Mas é preciso lutar; é preciso lutar para isso...

Adélio Melo
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

⁴³ Bergson, *L'énergie spirituelle*, ed. cit., p. 31