

## ENTRE A CRISE DA DIALÉTICA E A DIALÉTICA DA CRISE

Alexandre B. Weffort

---

### RESUMO

O conteúdo deste texto está estruturado em três passos. No primeiro, assume parcialmente a forma de recensão do livro de Moisés de Lemos Martins *Crise no Castelo da Cultura. Das Estrelas para os Ecrãs*<sup>1</sup>. O caráter parcial da recensão resulta do enfoque dado por mim ao tema da dialética, que surge no livro em apreço inserido numa análise alargada da transformação da cultura contemporânea, da sua subordinação aos processos mediáticos e aos ambientes tecnológicos do nosso tempo. No segundo passo, sublinhando passagens da argumentação exposta, questiono algumas das conclusões propostas pelo autor. No terceiro, no quadro daquele questionamento, apresento algumas propostas e ensaio um primeiro momento de síntese.

### PALAVRAS-CHAVE

Crise; cultura; dialética

---

### ABSTRACT

The content of this article is structured in three steps. The first step is assumed as a partial recension of the book *rise no Castelo da Cultura. Das Estrelas para os Ecrãs* [Crisis in the castle of culture. From the stars to the screens] by Moisés de Lemos Martins<sup>2</sup>. It is a merely a partial recension due to the focus I assume on dialectic, which appears in the above mentioned book as a part of a more extended analysis on contemporary culture technology, its subordination to media processes and the technological environments of our time. In the second step of this text, I underline some of the stated arguments and question some of the author's conclusions. In the third step, as a result of this questioning I present some proposals and essay a synthesis's first gesture.

### KEYWORDS

Crisis; culture; dialectic

---

<sup>1</sup> Editado em Coimbra, pela Grácio Editor. O texto foi acedido na sua versão digital, retirado de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/29167/1/CriseCastelodaCultura.pdf> Aquando das citações, estas serão assinaladas na forma convencional, seguidas do número de página.

<sup>2</sup> The text was accessed in its digital version, retrieved from <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/29167/1/CriseCastelodaCultura.pdf>. The quotations will be indicated in the conventional form, followed only by the indication of the page number.

## PRIMEIRO PASSO

O livro em questão, editado em 2011, apresenta-se simultaneamente enquanto súmula do pensamento teórico desenvolvido no âmbito dos estudos culturais e da comunicação e, também, do posicionamento que nesses dois âmbitos o autor colige dos seus textos, ali reunidos e integrados sob a forma de ensaio.

Cruzam-se, assim, no texto, o pensamento de diversos autores em que Lemos Martins apoia o seu questionamento e as suas propostas, bem como textos do próprio, onde o tema da crise cultural é abordado. O tema da crise é tratado na perspectiva da comunicação, tendo por base uma postura hermenêutica, onde a interpretação de textos se assume como método privilegiado de observação e análise. Mas, o interesse que nos prende especialmente relaciona-se com a dialética e o modo como esta é tratada.

Lemos Martins apresenta uma perspectiva da cultura contemporânea mergulhada num *pathos trágico*, resultante das mutações que a cultura globalizada introduziu nos comportamentos sociais por via da crescente tecnologização da existência. A tecnologia digital, nomeadamente aquela que se impõe nos processos comunicacionais, está associada a mutações profundas nos modos de agir individuais e colectivos, determinando o seu sentido prático. A sua ação não se realiza, no entanto, determinada unicamente pelos critérios da técnica. Realiza-se em práticas sociais determinadas por um *campo de forças sociais*, e também por *estados de poder* (p. 42).

É no quadro desta relação, da técnica e das práticas sociais, que é afirmada a crise da cultura, numa leitura abrangente que não esquece as implicações da tecnologia na prática docente, nomeadamente no que refere à Universidade, problema ao qual dedica largo espaço reflexivo (pp. 135-150).

A *praxis* social, tomada como uma categoria do existente, é assumida na sua dinâmica global e num tempo marcado pela globalização que tem na tecnologia digital um dos seus suportes materiais fundamentais. Lemos Martins desenvolve uma análise que tem em consideração a natureza da experiência sensível e a crescente importância que esta assume nos processos discursivos. Assinala a transformação que se observa na sociedade contemporânea, na prevalência da *ordem sensológica* sobre a *ordem ideológica* (p. 64), onde os apelos à emoção, ao desejo é à sedução, se afirmam a nível da produção cultural, sobretudo no que refere aos meios de comunicação, defendendo a “ideia de que os *media* são ‘o pensamento da nossa modernidade trágica’” (p. 68).

Refere Lemos Martins que “as tecnologias ligam globalmente os indivíduos em tempo real, criando neles o cérebro de que elas precisam, o de indivíduos empregáveis, competitivos e performantes no mercado, mas desarticulam-nos ao mesmo tempo como cidadãos, impondo-lhes um destino de ora em diante fragmentário, caótico e nomádico” (p. 27). Este será um traço que caracteriza o momento presente, de confluência das “tecnologias da informação, que suportam o mercado global” e das “bio-tecnologias, que fantasiam melhorar a vida humana” por via da alteração dos processos perceptivos onde se combinam “a alienação e a expropriação da sociabilidade, a imobilidade e a desterritorialização, a perda de consciência histórica e a dissolução da memória” (p. 28).

São sublinhadas as dinâmicas sociais que estão associadas ao papel da técnica na configuração da “crise da época” e enfatizadas as suas consequências mais profundas, mas

estas são equacionadas já num plano de generalização e em comparação com as épocas históricas precedentes. Mas, segundo Lemos Martins, a “crise é desencadeada pelo autotelismo da técnica” (p. 28), a qual conduz à afirmação de um pensamento de “meios sem fins”. A questão é colocada na mutação da natureza da técnica, que deixa de ser instrumental, entendida enquanto prolongamento do “braço humano”, e passa a “atravessar” o humano, “investindo-o, produzindo também o braço e ameaçando produzir o homem por inteiro” (p. 18).

Lemos Martins evoca Walter Benjamin quando este dizia que “os dispositivos de imagens causavam comoção e impacto generalizado e que, portanto, a nossa sensibilidade estava a ser penetrada pela aparelhagem técnica, de um modo simultaneamente óptico e táctil” (p. 80). Por outro lado, refere McLuhan, quando aquele indicava não ser “ao nível das ideias e dos conceitos que a tecnologia tem os seus efeitos; são as relações dos sentidos e os modelos de percepção que ela transforma a pouco e pouco, e sem encontrar a menor resistência” (p. 117).

A televisão, enquanto dispositivo tecnológico, cumpre a função de nos ligar e desligar do mundo, enquanto efeito do funcionamento da máquina, através da imagem. E, diz ainda Lemos Martins, a “imagem de produção tecnológica reconforta-nos numa calda de emoções” (p. 81). O resultado será um anestesiamiento da consciência social, que passa a existir sem “nenhuma espécie de compromisso com a época e com as ideias que a motivam” (Benjamin, citado na página p. 81).

O poder dos dispositivos tecnológicos é também estético e, segundo Lemos Martins, reorganizam “a nossa experiência em torno da nossa subjectividade e emotividade, modelam em nós uma sensibilidade artificial (...) uma vez que esses dispositivos tecnológicos funcionam em nós como próteses de produção de emoções, como maquiagem que produzem e administram afectos” (p. 81). No entanto, ainda segundo Lemos Martins, “a imagem tecnológica tem poder, mas não é o poder; (...) a imagem tecnológica apenas representa o poder e o simboliza” (p. 82).

Lemos Martins assinala a transformação identitária que se observa na sociedade em rede, de uma hibridação cultural onde, segundo o autor, se enfraquecem os traços distintivos das classes sociais (nomeadamente, o proletariado e a burguesia) (p. 85). A tecnologia afirma-se capaz de gerar “expressões de uniformidade à escala global, e inscreve-se, por outro lado, na lógica da produção de conformidade (...) sendo que aquilo em que a maioria concorda é o que subjectivamente se exprime como real, racional e moral” (p. 86). Assinala ainda a existência de “uma espécie de sincretismo, onde novas tribos sócio-técnicas coexistem com estruturas de dominação ligadas ao capitalismo” (p. 86), pois, “conectado em permanência ao sistema informativo, o indivíduo é mobilizado infinitamente para o mercado” (p. 87).

Lemos Martins sublinha o “afundamento das nossas crenças tradicionais” e, na sequência, um “consequente processo de deslegitimação geral” (p. 90). As ambivalências nas escolhas dos atores sociais, as “atitudes ‘não lógicas’ aparecem ao lado das acções lógicas” (p. 93), da mesma forma em que se acentuam também “a intensidade precária das relações, as variações dos sentimentos amorosos, as incoerências ideológicas e as mobilidades existenciais e profissionais” (p. 94). Esta ambivalência é

marcada pela mobilidade e pela “errância” (...) pontuada por múltiplas separações e ambivalências, por múltiplas transições e “passagens” (...) no permanente movimento de uma viagem de travessias sem fim, que compreende exílio, solidão e “clandestinidade”, e da mesma forma, excitação, efervescência, emoção. (p. 93)

Os traços caracterizadores da nossa época apresentam, segundo Lemos Martins, a “ideia de um trágico social” associado “à ruína do corpo na sociedade contemporânea” (p. 102), sendo esta imagem extensiva à ideia de “um corpo social também em efectiva ruína: a persistente abstenção eleitoral traduz e aprofunda a crise do sistema representativo; o rotativismo dos partidos no poder não traz nenhuma nova política, nenhuma alternativa; os indicadores de participação e de cidadania estão no seu ponto mais baixo” (p. 102), afirmando ainda que “é indiscutível o contributo dos media, tanto pelas suas encenações, simulacros e euforias, como pelos seus silêncios, esquivas e evasivas, para um fechamento da democracia” (p. 110).

Lemos Martins desenvolve o seu pensamento em torno do conceito de crise, da “crise da razão histórica, crise do sentido, enfim, crise do humano. E também a irrupção da vertigem do fim” (p. 90). Assim, as “vertigens da crise e do fim andam associadas, entretanto, ao risco, uma vertigem do começo dos tempos modernos, que assinala um traço geral da vida humana (...). O risco indica que as nossas decisões podem ter resultados inesperados” (p. 92).

Segundo Lemos Martins, a “generalização da vertigem do risco em todos os sectores da experiência — risco tecnológico, ecológico, capital de risco, risco nos investimentos, risco no casamento, no relacionamento íntimo, comportamento de risco — coloca o homem perante os seus limites e impede-o de confiar na vida eterna e nas instituições que lha garantiam” (p. 92), e relaciona o “trágico da modernidade” com o fantasma do “risco zero”, onde conclui: a “tolerância zero e o risco zero dão conta do ‘íntimo terror’ (...) de uma ordem pragmática e civilizada, uma ordem que sonha com o sucesso e fecha um condomínio para o fruir à vontade. Este fantasma é hoje metaforizado na perfeição pelo centro comercial” (p. 155).

Lemos Martins apresenta assim uma reflexão sobre a crise na sociedade contemporânea e aponta algumas das suas causas, sublinhando a relação causal que a tecnologização da comunicação apresenta no âmbito da crise cultural. Assinala ainda o surgimento de uma ideologia estética, que “corresponde à proposta de um pensamento ontológico e despolitizado, configurando uma espécie de ‘situacionismo, disposto a fruir daquilo que se apresenta, daquilo que se dá a ver, daquilo que se dá a viver’” (Maffesoli, citado na p. 110)

## SEGUNDO PASSO

Moisés de Lemos Martins estabeleceu o quadro de uma crise cultural à qual haverá que dar uma resposta política. E, no seu entendimento explicitado nas conclusões do ensaio, essa resposta política irá requerer a reinvenção de uma “filosofia do acontecimento: a filosofia de um devir abismado pela espontaneidade daquilo que está em acto,

abismado pela inquietação de tudo jogarmos na historicidade do presente” (p. 209). Aponta para uma “dialética materialista” (p. 211) mas que, na sua perspetiva, terá que ser também reinventada: já não se trata, propõe Lemos Martins, “da dialética que conhecemos de Hegel e de Marx, uma dialética que realiza historicamente uma dada finalidade narrativa e se realiza numa fusão de contrários”, antes apontando para “uma dialética tensional” definida como “uma dialética que nenhuma síntese redime” (p. 209).

O texto acima citado, extraído das conclusões, coloca-nos perante um problema: as relações causais, estabelecidas ao longo da análise da relação entre a tecnologia e a crise cultural, são apresentadas num quadro lógico em que não encontramos plenamente suportada a discussão sobre a dialética patente no texto. Embora Lemos Martins se remeta para uma lógica materialista, não deixa de se fazer sentir algum *a priori* teórico na afirmação: “tanto a lógica da identidade de Aristóteles, como a lógica da contradição dialética de Hegel, são hoje completamente incapazes para explicar o que se passa connosco” (p. 180).

Por outro lado, a noção de *risco* surge como o elemento desencadeador da ação, onde o *instante* dá conteúdo à definição de *momento*, mas de um *momento* desprovido de uma medida do tempo, imediato, onde não há lugar à ação reflexiva. E será nesse *instante* que situará a ação concreta. O *instante* escapará assim à possibilidade de uma ação controlada pela consciência.

No entanto, podemos considerar que o *instante* na ação não representa necessariamente a ausência de tempo em absoluto, antes a ausência da sua percepção, havendo lugar a uma distinção entre os conceitos de *ato* e de *ação*, onde a ação se desenrola em atos sucessivos. E é nessa sucessão que situaremos a possibilidade da consciência do tempo.

Assim, não será tanto o *instante*, mas a *fragmentação* que ele representa, que marcará o pensamento contemporâneo, fragmentação do humano que, na sociedade contemporânea, é produto da mesma tecnologia que suporta e promove a globalização cultural. O tempo e a consciência em torno do tempo acompanham permanentemente o questionamento científico e filosófico, considerando-o nos seus extremos, do tempo ínfimo do *instante* ao largo ciclo histórico de uma época. Ao estabelecer o fundamento prático da tecnologia enquanto “*novum* da experiência contemporânea” (p. 115), teremos de considerar o impacto sobre o conceito de *tempo* nesse espetro amplo, do ínfimo à amplitude incomensurável.

Como assinala Edward Hall na sua digressão sobre os diferentes *tipos de tempo* (explanados em *A dança da vida, a outra dimensão do tempo*), *tempo* é um “agregado de conceitos, de fenómenos e de ritmos que recobrem uma muito ampla realidade” (1983, p. 23), do tempo *biológico* ao *metatempo*, passando pelo tempo individual, o tempo *físico*, o tempo *sagrado* e o *profano*, o *microtempo* (com a *policronia* e a *monocronia*), a *sincronia* e o *ritmo*.

O *microtempo*, definido por Hall como um “sistema temporal próprio do nível de cultura primário de que constitui um produto” (Hall, 1983, p. 35) específico de uma dada cultura, será aquele que mais se aproxima à realidade analisada por Lemos Martins,

de um tempo produzido tecnologicamente, ao qual o ser humano se submete sem ter consciência disso.

A tecnologia enquanto “*novum* da experiência contemporânea” será, como a definição proposta evidencia, algo temporal, paradigma que poderá ser delimitado por um ciclo histórico largo que não nos oferece ainda a oportunidade de reconhecer os seus contornos e limites (possibilidade essa que a dialética, nomeadamente uma dialética materialista, não a podendo de momento explicar, também não a pode recusar aprioristicamente).

Essa possibilidade, do ciclo histórico largo, pode também ser colocada no que refere ao foro político, enunciado por Lemos Martins em relação à “configuração de um novo espaço democrático” (p. 82), entendido enquanto espaço que assume o outro como “sendo o excluído, o iletrado, o iliterato, o marginalizado, o desqualificado” (p. 82). Um alargamento de horizontes nesse sentido foi observado em meados do séc. XX em Portugal, num processo cultural e político de descoberta do *outro*, sendo então o *outro* o habitante do mundo rural, o camponês, bem como aquele que, abandonando o campo, migrava para a cidade em busca de trabalho assalariado.

Situando-nos no espaço cultural dominante do mundo ocidentalizado, vivemos numa época em que se afirma a preponderância da validade intersubjectiva enquanto critério de verdade. E, estando esse critério sujeito às possibilidades culturais que a sociedade constrói, aquele critério deverá ser assumido também como parte integrante do problema, que se estende à *praxis* da tecnologia e da cultura e, nesse quadro, à consideração do carácter dominante do pensamento contemporâneo que afirma “o afundamento das nossas crenças tradicionais” (p. 90).

As mutações demográficas estão correlacionadas com as mutações culturais observáveis nas sociedades contemporâneas. Podem mesmo ditar mutações sociais e políticas drásticas no sentido do aprofundamento da crise existente, como se observa hoje em relação às migrações, à questão religiosa e também de organização social<sup>3</sup>.

No mesmo sentido, os indivíduos que hoje constroem os seus modos de relação enformados pela tecnologia mediática poderão também ver-se privados do usufruto dessa tecnologia (como acontece, aliás, ainda com a maioria dos seres humanos à escala mundial) e subitamente excluídos do ambiente tecnológico que hoje assumimos como traço da cultura global.

A tecnologia enforma as nossas ações no plano social, os nossos comportamentos no plano individual, interferindo no modo de percepção do meio envolvente através da alteração do processo sensorial, sendo a percepção do tempo uma das facetas em que essa alteração se manifesta de forma mais incisiva, até à necessidade da sua consideração a nível epistemológico. O *instante* impõe-se como elemento de análise, como foi já referido, a par da *fragmentação* da ação e da afirmação do conceito de *diferença*.

A *lógica da diferença*, correspondendo à época atual de afirmação da individuação, diz Lemos Martins: “o pensamento da individuação inscreve-se na lógica da diferença”

<sup>3</sup> Neste processo migratório assinala-se, por exemplo, a progressiva afirmação da matriz islâmica na sociedade ocidental (quadro em que o pensamento ocidental dominante, que afirma o afundamento das crenças tradicionais, poderá deixar de o ser).

(p. 25), vai ser contraposta tanto aos “conceitos lógicos de diversidade e oposição”, como aos “conceitos dialéticos de distinção e contradição” (p. 45), conduzindo ao questionamento da perenidade da dialética como a conhecemos hoje, visto a *lógica da diferença* afirmar a superação das oposições pela tecnologia “que desmaterializa as coisas e dilui a diferença entre cópia e modelo” (p. 210).

O facto de o reconhecimento da *diferença* se poder contrapor ao da *identidade* ou da *conciliação* e, segundo Lemos Martins, nos situar num “*conflito maior* do que aquele que é autorizado, tanto pelos conceitos lógicos de diversidade e oposição, como pelos conceitos dialéticos de distinção e contradição” (p. 53), não nos exime de, nesse reconhecimento, nos situarmos num posicionamento que é também ideológico. Esse posicionamento transparece, por exemplo, na observação de que, hoje, como diz Lemos Martins,

a nossa experiência já não é comandada pelas exigências de perfeição e conciliação que caracterizaram o pensamento moderno. Pelo contrário, a sua fonte de inspiração está neste género de sensibilidade aparentado com os estados psicopatológicos e os êxtases místicos, um género de sensibilidade que se manifesta nas “alucinações” próprias da interacção electrónica, e também nas toxicomanias e nas perversões, em situação de *handicap* e de deficiência, nas culturas ditas “primitivas” e nas culturas “outras” (culturas *underground* e suburbanas). (p. 45)

Podemos, no texto citado, procurar possíveis correlações superficiais com outros discursos (formulados sob lógicas sobretudo de ordem moral) que não reconhecem ou não aceitam naturalmente a diferença, como acontece com os discursos dogmatizados, produzidos no âmbito das crenças tradicionais (religiosas e políticas) que ainda hoje se afirmam como “verdades” (na expressão de contradições inerentes à crise que marca o contemporâneo).

Presente no discurso filosófico moderno, a *diferença* afirma-se hoje também como valor ideológico dominante, penetrando na estrutura mais profunda do discurso sobre o conhecimento e condicionando-o. O mesmo foi possível observar no passado recente em relação à *dialética*. Mas a dialética não é um conceito unívoco nem estático: em Marx, por exemplo, pode-se assinalar uma diferenciação de categorias, entre a dialética enquanto *conteúdo* – a contradição interna que se manifesta em cada fenómeno – e enquanto *método*, no modo como os fenómenos são perscrutados<sup>4</sup>.

Marx reconheceu, e estabelece como seu critério metodológico<sup>5</sup>, a necessidade de conhecimento dos limites da dialética enquanto forma de exposição, assinalando que

<sup>4</sup> Essa é, por exemplo, a leitura proposta por José María Ripalda (2005, p. 77), enquanto Norberto Bobbio discute duas acepções de dialética (dialética da reciprocidade e dialética do movimento), no capítulo dedicado à dialética de Marx, citado em Abbagnano et al. (1971, pp.266-269).

<sup>5</sup> Dizia Marx (2008, p. 264): “as categorias mais abstratas, apesar de sua validade – precisamente por causa de sua natureza abstrata – para todas as épocas, são, contudo, no que há de determinado nessa abstração, do mesmo modo o produto de condições históricas, e não possuem plena validade senão para essas condições e dentro dos limites dessas mesmas condições”.

aqueles limites resultam vinculados ao processo histórico de configuração da sociedade. A dialética é aqui também entendida enquanto produto histórico, sendo sujeito a limitações e transformações, isto é, passível de interrogação e de evolução.

Podemos correlacionar a dialética em Hegel ou Marx com os contextos filosóficos e científicos dominantes ao tempo da sua formulação e encontrar, nas correlações observáveis, justificações para as diferenças que apresentam.

O tempo presente também coloca, no plano científico-técnico, novas questões e novas formas de equacionar os problemas no plano da física ou da matemática, da química, da geometria, da cibernética ou da neurologia. Todas as áreas científicas apresentam transformações fundamentais. É nesse quadro que fazemos a leitura da conclusão a que chega Lemos Martins quando afirma a necessidade de reinvenção da dialética, necessidade que radica nas transformações científico-técnicas mais atuais e nas suas implicações sociais (sendo estas consideradas sobretudo no que refere ao seu impacto na comunicação humana).

Mas, da mesma forma que a transformação científica não oblitera integralmente a tecnologia precedente – antes a sujeita a um processo de transformação (que passa pela sua desconstrução e reaproveitamento) – o conhecimento, que em cada momento se formula em função do estado de desenvolvimento técnico-científico, é também desconstruído para poder ser depois reaproveitado, certamente com novas significações, onde a obliteração momentânea do conhecimento precedente assume uma dimensão ideológica.

### TERCEIRO PASSO

Regressamos ao problema inicial, da crise da cultura contemporânea enunciado por Lemos Martins, onde o *pathos trágico* não se situará tanto no conteúdo de denúncia ínsito a cada exemplo dado mas, sobretudo, no assumir da impossibilidade lógica de a explicar e de, prospetivamente, a procurar enfrentar e resolver.

O nosso caminho de leitura, realizado através de uma apropriação crítica do ensaio sobre a *crise cultural contemporânea* de Moisés Lemos Martins, percorreu a crise da dialética até uma dialética da crise, da crise de uma época marcada pela «alienação e a expropriação da sociabilidade, a imobilidade e a desterritorialização, a perda de consciência histórica e a dissolução da memória colectiva» (p. 28), que tem como traço dominante a imposição de uma “lógica da conformidade, com o político drasticamente reduzido a reino do consenso” (p. 86).

Diz Lemos Martins que “existe uma contradição radical entre acontecimento e cultura”. Que “a cultura é integradora e totalizadora, une aquilo que apenas existe disperso e fragmentado” (p. 212), e que à crise do existente (do que está em ato) haverá que ser dada uma resposta não cultural mas política. Lemos Martins sublinha um pensamento dialéctico que importa reter: a cultura é um acontecimento que “unifica e totaliza o que todavia existe em estado de dispersão e fragmentação” (p. 208). E, recorrendo ao pensamento de Bragança de Miranda, completa o raciocínio: “a cultura é o modo actual

de controlar o acontecimento. Do ponto de vista crítico dir-se-á mesmo que cultura e acontecimento são antitéticos” (p. 208).

No entanto, se, à luz de uma *filosofia do acontecimento*, a resposta a dar à crise for, como afirma Lemos Martins, não cultural mas política, “uma resposta política, que nos permita agir com tudo o que temos à mão, jogando-nos na historicidade do presente” (p. 211), assumindo a ação política como uma forma de realização do conhecimento onde as contradições lógicas do pensamento são atravessadas pelas contradições inerentes aos acontecimentos que se pretende conhecer, aquela resposta acabará por ser também cultural.

A conclusão proposta afirma a permanência da dialética como método necessário de análise de uma realidade que se manifesta e apreende nas suas contradições, a par da presença da sua discussão, tendo em vista a adequação a uma realidade em permanente transformação.

Mas a afirmação da perenidade da dialética não poderá resumir-se a uma mera afirmação de princípio ou basear-se simplesmente na perspectiva de uma finalidade última, gestos que a reduziriam a uma caricatura dogmática. O conceito de dialética aqui considerado assume que o pensamento dialético não cultiva o dogma de um futuro previsto, antes procura o caminho para um futuro possível.

Por fim, o caminho de argumentação percorrido no texto analisado, discorrendo sobre o modo como o *viver tecnologizado* marca o pensamento contemporâneo, permite colocar em questão a afirmação já referida de McLuhan, quando este dizia não ser “ao nível das ideias e dos conceitos que a tecnologia tem os seus efeitos”. E Lemos Martins assinala também o momento em que aquela transformação conceptual se impõe: a *transição do analógico ao digital*, momento que se definirá plenamente com o surgimento do acesso virtual.

O surgimento da tecnologia de reprodução digital expandiu um processo já observado aquando da tecnologia analógica: o objeto torna-se reproduzível (no sentido benjaminiano), mas conserva a sua distinguibilidade física. A tecnologia digital exponenciou a repetição do objeto no sentido que esclarece Deleuze: “a repetição se diz de elementos que são realmente distintos e que, todavia, têm, estritamente, o mesmo conceito. A repetição aparece, pois, como uma diferença, mas uma diferença absolutamente sem conceito e, neste sentido, uma diferença indiferente” (1988, p. 43).

A repetição conserva a singularidade material de cada objeto. No entanto, o acesso virtual alterou qualitativamente aquele sentido reprodutivo (já não se processa a repetição do objeto, apenas a repetição da sua inscrição).

Lemos Martins refere a desmaterialização das coisas pela tecnologia e a diluição da “diferença entre cópia e modelo” (p. 210). Importa sublinhar que no acesso virtual ocorre algo substancialmente novo, trata-se de um dado objeto, que é acedido em múltiplos momentos por múltiplos indivíduos, ou mesmo simultaneamente, sem que, naquele acesso múltiplo e simultâneo, tenham de se encontrar ou reconhecer na qualidade de usufruidores comuns de um mesmo objeto.

O processo tecnológico de individualização na comunicação foi iniciado ainda na fase analógica da tecnologia, com o implemento das tecnologias portáteis e de individualização

dos postos de escuta, e estendido, já pela tecnologia digital, ao visionamento individual, aprofundando assim uma mudança comportamental de reforço da individuação.

O processo de identificação (do indivíduo com a comunidade) passa a ser guiado preferencialmente por estratégias de publicidade, da mesma forma que o discurso publicitário se impõe como modelo dominante<sup>6</sup>. Mas, arriscamos dizer (contrariando o discurso também dominante e do *marketing* acerca da construção de novas formas societárias com recurso à tecnologia cibernética), o *usufruto virtual* não se tem revelado, por si só, capaz de construir um sentido de comunidade consistente como o que se processa na interação humana, podendo ser esse um dos seus limites.

A transição do analógico ao virtual sinaliza uma mudança de paradigma, uma alteração do conceito de *tempo vivido* que se impõe tanto ao nível das sociedades como dos indivíduos que as constituem. Alteração que, sendo histórica, não se processa de forma simultânea em todas as sociedades e em relação a todos os indivíduos, antes correspondendo a uma tendência dominante e que, nessa condição, não será nem absoluta, nem definitiva.

Arauto (também da crise) dos tempos modernos, McLuhan desenvolveu inicialmente o seu pensamento em torno do processo comunicacional do *marketing* enquanto traço dominante da economia que enformou a cultura da sociedade de consumo em meados do séc. XX, mas acabou por colocar a essência dos problemas humanos na esfera da tecnologia.

Nas suas conclusões, Lemos Martins desloca o eixo do problema da esfera técnica para a política e aponta o papel dos media na construção de uma existência regulada pela metáfora do “centro comercial”, onde uma parte da Humanidade se isola no seu padrão de segurança, conforto e, também, de consumo.

Neste passo, podemos conjugar o pensamento de Lemos Martins com o de Zygmunt Bauman, quando este último sublinha a dimensão política do problema:

o governo desregula tudo o que pode, para que nada possa continuar a ser percebido como duradouro e digno de confiança, previsível, susceptível de ser garantido e antecipado; (...) redefine o cidadão, em termos teóricos e práticos, como o consumidor satisfeito. (Bauman, 2007, p. 287)

No entanto, Bauman situa a génese da crise do existente não na técnica mas na política, e assume uma possibilidade optimista afirmando:

a vida não tem de ser assim. O espaço onde coabitamos pode perfeitamente ser estruturado em termos de concertação: num espaço assim concertadamente estruturado em que numerosas coisas da maior importância para a vida de cada um de nós (...) serão *partilhadas*, poderemos ver os outros

<sup>6</sup> Diz Lemos Martins: “nas salas de aula generalizou-se o estilo comercial, num caso o estilo do *spot*, noutro o do filme de promoção, modos distintos para um mesmo objectivo: a busca da comunicação imediata e a proposta de um sentido à maior velocidade. As aulas não podem, de facto, desmerecer na comparação com o ritmo da comunicação publicitária” (2011, p. 152).

mais como condições do que como obstáculos no que se refere ao nosso bem-estar tanto colectivo como individual. (Bauman, 2007, p. 288)<sup>7</sup>.

Remetendo-nos para a esfera da ética, Bauman interroga-se: “<Podem...> Mas a questão é: poderiam e quererão fazê-lo?” (2007, 289). Cabe-nos então perguntar: será esta uma outra face da crise contemporânea, do seu *pathos trágico*, à qual deverá também responder uma *filosofia do acontecimento*?

Situando o seu discurso na especificidade temática da comunicação, Lemos Martins adianta uma parcela da resposta no que respeita aos média: “se alguma promessa eles podem hoje realizar será exactamente essa, a de se colocarem de raiz no horizonte de uma comunidade partilhada” (p. 54).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, N. et al. (1971). *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Bauman, Z. (2007). *A vida fragmentada. Ensaio sobre a moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Deleuze, G. (1988). *Repetição e diferença*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hall, E. (1983). *A dança da vida, a outra dimensão do tempo*. Lisboa, Relógio d'Água.
- Martins, M. L. (2011). *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio Editor.
- Marx, K. (2008). *Uma contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Editora Expressão Popular.
- Ripalda, J. M. (2005). *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Editorial Trotta.

### NOTA BIOGRÁFICA

Músico/Professor na Escola de Música do Conservatório Nacional. Doutorando em Estudos da Comunicação: Tecnologia, Cultura e Sociedade, no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho (CECS/UM).

E-mail: abweffort@gmail.com

Escola de Música do Conservatório Nacional  
R. Caetanos 29, 1200-079 Lisboa, Portugal

**Submetido: 23/03/2017**

**Aceite: 25/04/2017**

<sup>7</sup> Seguidamente Bauman aponta: “é demasiado fácil apresentarem-se as esperanças de outras pessoas como insuficientemente fundadas, e as suas soluções como insuficientemente realistas. É muito mais difícil propormos os nossos próprios pressupostos de esperança e as nossas próprias soluções em termos que ponham uns e outras ao abrigo de acusações da mesma ordem” (p. 290).