

Media e libertação de identidades na cultura contemporânea

Gil Ferreira
Universidade Católica Portuguesa

Resumo:

Tem-se vindo a afirmar gradualmente a percepção de que os media são dimensões constitutivas da experiência e da identidade.

A estratégia delineada inscreve-se numa análise crítica do complexo funcionamento da cultura dos media, convocando por um lado os planos psíquicos e hermenêuticos que sustentam a permanente procura do estatuto do indivíduo em relação aos imperativos transcendentais (moral, estética), pelo outro a estrutura e os modos de funcionamento das instituições sociais.

O confronto das diversas questões e respostas serve para sustentar uma proposição: percebendo a radical parcialidade das formas de comunicação, importa desenvolver uma atenção nova relativamente à nossa pertença a uma condição existencial que, no seu sentido, surge em relação à ordem simbólica. Consequentemente, defenderemos que todas as formas de discursividade têm um impulso emancipatório subjacente a ser conhecido, enquanto pressuposto indispensável a toda a intervenção com sentido na cultura contemporânea.

Palavras-chave:

Comunicação e Mediação; Media; Identidade; Cultura; Interação.

Introdução

A análise das sociedades, quer se trate de sociedades simples quer complexas, apresenta-se sempre como a abordagem daquilo que lhes é mais específico e constitutivo da actividade humana associada. A temática da mediação não é algo que se junte à vida humana como sendo-lhe externo e supérfluo. Aparece antes como condição da própria existência humana, no que ela tem de mais característico – é pelas suas formas que aquela existência adquire a verdadeira significação e o sentido do seu próprio destino. Por isso, o grande número de fontes de transmissão de mensagens, de tipo informativo, narrativo ou artístico,

e o agrado com que a sua difusão é recebida, colocam as formas de produção cultural dos media entre os agentes de socialização mais importantes da cultura contemporânea, a ponto de, em muitos casos, parecerem possuir hoje um impacto preponderante relativamente aos agentes tradicionais. Na realidade, se os agentes tradicionais mantêm a sua importância, também é certo que os media, e sobretudo a televisão, se transformaram numa das principais fontes de construção da realidade social, através da difusão de modelos de comportamento, de estilos de vida, de representações da realidade natural e social. As transformações que nos últimos cem anos têm vindo a ocorrer no plano cultural e civilizacional em diferentes partes do globo parecem incidir principalmente sobre aspectos técnicos, e devem-se sobretudo ao desenvolvimento da ciência, da economia de mercado, à difusão dos modelos consumistas e aos sistemas de informação e de comunicação. As expectativas criadas pelo progresso científico e tecnológico, bem como a esperança difusa numa melhoria das condições de vida, inspirada no modelo de distribuição generalizada do bem-estar próprio das sociedades de tipo consumista, constituem valores de referência cuja influência se faz hoje sentir, a nível mundial, sobre as representações individuais e colectivas, mesmo à custa de profundas transformações nos padrões culturais tradicionais.

Neste contexto, importa pensar qual o espaço reservado a cada indivíduo na sua relação com uma totalidade hoje bem diversa, com cambiantes inéditas. Considerando a relação do indivíduo com os ambientes culturais e com os contextos histórico-sociais em que está inserido, a questão que emerge dirige-se às oportunidades e às possibilidades efectivas que oferecem estes ambientes e contextos às capacidades de controlo individual e, em consequência, à determinação do indivíduo e da sociedade enquanto tais. Será que, numa época em que aparentemente "tudo está disponível", se mantém a pretensão do indivíduo em conservar a peculiaridade da sua existência frente à prepotência niveladora dos mecanismos técnico-sociais? As ambivalências e as contradições da cultura contemporânea prestam-se a atitudes contraditórias no que diz respeito à natureza da experiência actual. Daí a exigência de aumentarmos a nossa capacidade de gerir as contradições emergentes da relação – ambivalente – que necessariamente mantemos com a cultura e as suas formas.

Ambivalências de tempos modernos

É corrente a impressão de que, desde a viragem do século XIX até nós, se tem vindo progressivamente a estreitar o espaço da atribulada e complexa comunicação do indivíduo com as instâncias sociais e culturais. A reforçar esta convicção está o facto de, a partir de leituras que remontam a Georg Simmel,

observarmos que, no caminho que se vem abrindo, acentua-se um desequilíbrio entre as instituições, os conhecimentos e as atitudes que a história recolheu e apresenta, e o aproveitamento que o indivíduo faz de tudo isso para a sua formação enquanto sujeito. Era nesta mesma linha que o vienense Robert Musil afirmava que nesta época moderna, toda ela dotada de um saber imenso que nenhuma outra época teve antes, parece destinado ao indivíduo o atributo de ser incapaz de intervir no curso da história, através da resistência à nivelção dos mecanismos técnico-sociais. Em acordo com Simmel, trata-se não apenas de uma crise, mas da “tragédia” da “cultura das coisas”, numa época moderna toda orientada num “sentido analítico”, insensível à “unidade original e pré-diferencial” – que constituiria precisamente o *telos* epistemológico de posições como as da chamada Viena de 1900, cujas raízes e projectos se estenderiam por outros tempos e lugares.¹ No que se refere a este aspecto, de natureza bem complexa, devemos considerar o conjunto das relações sociais e de mediação cultural que a partir dele se estabelece. A começar pela própria noção de *abundância* (de tecnologia, de informação, de recursos, de produtos), associada a um ansioso deslumbramento pela cultura dos media, muitas vezes saturante do universo simbólico dos indivíduos. Por isso, a permanente oscilação entre uma performatividade que incentiva uma modernização quantitativa e mecânica, alheia aos valores da modernidade cultural, e um «retorno, por necessidade arfante de um suplemento de alma, às doutrinas mais fossilizadas do conservadorismo» (Coelho, 1997: 100) – não raramente apropriadas pelas “indústrias da cultura”.

Neste estado de coisas, aquilo que uma observação mais atenta nos revela é que, para além da existência de assinaláveis focos de modernidade, conserva-se uma (crescente?) apetência – de traços pré-modernos – pela recepção passiva das propostas de integração no mundo actual: propostas que, sob formas codificadas e estereotipadas, chegam através da publicidade, da moda, das narrativas mediáticas e das próprias personagens dos media. Não surpreende pois que o grande modelo inspirador da utilização contemporânea da imagem (principalmente a televisiva e a cinematográfica) seja o filme publicitário, que repete e propaga os grandes mitos do nosso tempo: pseudo “modernidade”, juventude, felicidade, lazer e – invariavelmente – abundância, organizando, desta forma, um meio cultural onde as mesmas ideias-força retornam constantemente. Procurando desenvolver uma catarse e tentando impor modelos de vida (oferecendo imagens de bem-estar material, de felicidade, juventude, beleza, amor e erotismo), este tipo de cultura limita-se a despertar um fundo milenário de aspirações, existentes em cada indivíduo em estado de latência, a libertá-lo, e assim a “realizar o sonho”.

Ora, a absorção sôfrega pela infinidade de recursos transforma, cada vez mais, o indivíduo num consumidor passivo de dados (*data*) frios, ligeiros, que descon-

sideram a singularidade e a criatividade da actividade de cada ser humano a favor de efeitos de homogeneização, inseridos em lógicas de produção e de mercado. Como afirmava uma "criativa" de uma agência publicitária parisiense, pela combinação de «emoção, humor, convivência, a publicidade esforça-se, à sua maneira por produzir o universal»; «tornou-se impossível, hoje, adivinhar a origem geográfica de uma publicidade» (Ramonet, 2001: 82). Deste período de abundância são múltiplos os aspectos e as implicações de grande relevância, tanto ao nível da produção como da recepção, e que se reflectem, por exemplo, na maior adesão social aos fenómenos de pendor conservador e, por vezes, *kitsch*, ou na instauração de perfeitos ciclos viciados e viciosos de massa, num caso como noutro maioritariamente desligados da vida subjectiva. As atitudes epistemológicas para com este fenómeno são ambivalentes, e vão desde a celebração entusiástica do progresso e da técnica à apreensão perante o controlo das tremendas forças postas em movimento, que nas suas formas reificadas se assumem como discurso do *poder* – esta uma das grandes questões do nosso tempo, que, longe de resolvida, se potencializou e alargou a domínios insuspeitados. Funcionalmente estruturada, a abundância não satisfaz aqui quaisquer funções (sociais ou de outro tipo) para além da sua própria existência: não reforça a memória individual ou colectiva, não fomenta ou alimenta o gosto, o sonho ou a utopia – uma abundância que não aumenta os níveis de elaboração com que cada um se pensa e pensa as relações com os outros.

Racionalização e subjectividade

A intervenção mais fundamental das transformações a que assistimos acaba por incidir a um nível mais subterrâneo, enquanto dispositivo nuclear de socialização, de integração social e de reprodução cultural, com efeitos ao nível das visões do mundo. Um passo importante passa por observarmos ser da entrega aos sinais que submergem o indivíduo e que constituem as suas vivências, entendidas aqui sob uma perspectiva de interacção, que ele emerge enquanto espírito: desde este processo de *interacção* se define o pensamento, se compõem objectos e significações e se forma o Indivíduo (*Self*) – num espaço de memórias, de afinidades, constituído a partir de inclinações inconscientes, instáveis e extremamente aleatórias, aí se *dá forma* ao que acontece, *humanizando-o*. Mas, e por isso mesmo, trata-se de um espaço de difícil generalização instrumental, o que implica o questionamento da íntima e decisiva ligação entre o trabalho do pensamento e as diversas técnicas de inscrição, memorização, armazenamento, transmissão e circulação desse pensamento.

As transformações do último século acarretam mudanças tanto nos domínios da política e da percepção da realidade como nos dos valores éticos e estéticos,

levando inevitavelmente à redefinição das maneiras de organizar a vida colectiva, as normas, os valores ou o gosto. Em primeiro lugar, não se pensa da mesma maneira na era dos computadores, quando noções como a de hipertexto alteram por completo a nossa relação com a realidade: sempre que utilizamos o papel, o celulóide, fitas magnéticas ou dados numéricos, estamos a criar formas específicas de relação com o mundo – estamos a criar mundos diferentes. Em segundo lugar, desde Simmel que está demonstrada a relevância assumida pela economia na cultura moderna, com consequências directas sobre o estilo de vida.

Na base de todos os benefícios que a modernidade nos proporciona, tanto em bem-estar como nas possibilidades que abre, está a *divisão social do trabalho*, que atomiza e desagrega a unidade orgânica do *indivíduo*. Ao apresentarem-se enquanto construção ideal autónoma, a divisão do trabalho e a especialização levam a que o agir não se distinga já individualmente, mas que se conforme por completo a essa construção ideal, calculável e rigidamente determinada, mas onde o indivíduo não pode integrar já a totalidade da sua personalidade. Por isso, «todos os aspectos afectivos terão desaparecido e terão sido substituídos pela inteligência una e objectiva, do mesmo modo que os objectos e os encadeamentos do nosso mundo prático, formando séries cada vez mais complexas, excluem as intervenções do sentimento» (Simmel, 1996: 548). Como consequência, «os seres e as coisas dissociaram-se» (*ibid.*: 590), e qualquer produto não alcança o seu sentido enquanto obra de um “trabalhador” (e mesmo ao sê-la de muitos, acaba por não a ser de nenhum, mas antes da soma dos movimentos abstractos investidos no produto acabado), mas ganhará antes sentido na separação e no apagamento do sujeito – na sua possibilidade de ser trocado por dinheiro, essa forma de «equivalência pura», como já a definira Marx, e que para Simmel actua como o nivelador mais assustador (Simmel, 1998: 249).

É precisamente este fenómeno que é acusado de contribuir para o *estiolar da personalidade*, com base no anonimato de todos os procedimentos. A objectivação da cultura surgirá como uma mistura proveniente ao mesmo tempo da burocratização da vida institucional e da desumanização da economia, alargada a todos os domínios. «Os elementos do nosso agir, na representação que deles fazemos, evoluem, objectivamente e subjectivamente, em ligações calculáveis, racionais, excluindo progressivamente as entoações e as decisões sentimentais» (Simmel, 1996: 548), substituídas estas por uma forma de inteligência una e objectiva. Num quadro mais amplo do paradigma modernista – fundado na oposição entre a “experiência autêntica” e as formas mercantilizadas produzidas pela indústria da cultura – está aqui formulada a crítica intransigente à degradação das *relações sociais com sentido* pela universalização e massificação de processos sociais, políticos e culturais, tendencialmente reguladores e repressivos. Horkheimer afirmaria que «todas as coisas e todas as pessoas são classificadas.

(...) A pequena caixa onde fechamos um homem circunscreve a totalidade do seu destino» (Horkheimer, 1974: 32).

No plano da discursividade e do pensamento, a evolução é equivalente: por um lado, uma estranha pobreza de descrições fenomenológicas; em contraste, uma abundância de análises conceituais. Tal é o traço central da cultura moderna, cujas principais imagens e descrições encontramos principalmente (o que nem chega a ser estranho) desde os escritos literários e filosóficos dos primeiros 50 anos do século que terminou. Recorramos, por exemplo, aos breves e febris apontamentos da «*Viagem através da inflação alemã*» de Walter Benjamin: dizia ele que «as coisas perdem o calor. Os objectos de uso diário repelem o homem, lenta mas persistentemente» (Benjamin, 1992a: 53). Quanto a consequências no plano discursivo, é com indubitável sentido de actualidade que fixa a atmosfera da época moderna: «A liberdade do diálogo vai-se perdendo. Antigamente, entre pessoas que dialogavam era natural a compreensão pelo interlocutor. Actualmente, porém, ela é substituída pela pergunta acerca do preço dos seus sapatos ou do seu chapéu. O tema das condições de vida, do dinheiro, infiltra-se fatalmente em toda a conversa amigável» (Benjamin, 1992a: 52). A partir de textos dispersos de Benjamin podemos tocar brevemente no vértice daquele é um dos seus temas centrais, e que, de modo mais ou menos evidente, acompanha as principais questões aqui formuladas: a comunicabilidade da experiência. Em *O Narrador*, Benjamin alerta-nos para o mundo burguês da informação explicada, desprovida de espanto e de magia, para um mundo produtivo que vive ao ritmo do trabalho e desconhece o ócio criativo (Benjamin, 1992b) – em que cultura e entretenimento se misturam e, nas palavras de Horkheimer, onde *reação prática* passa a *contemplativa* (Horkheimer, 1998: 172). Neste estado, que relação à experiência reivindicam as formas que a actualidade impõe, homologadas e produzidas numa lógica de adequação, baseadas na apresentação da evidência e do lugar-comum?

Arte e sociedade

Somos ainda conduzidos a uma outra questão fundamental na análise do problema, que diz respeito ao estatuto da arte na contemporaneidade. Sendo a arte aqui entendida, num sentido claramente hermenêutico, como modelo da experiência constante de abertura e de apelo a mundos desconhecidos, onde a questão do sentido (que sentido têm as coisas que se fazem?) se coloca permanentemente, arte é a faculdade humana de busca incessante típica da modernidade, e tem a ruptura e a autonomia como fundamentos determinantes da sua legitimidade. Neste caso, a arte pode mostrar-se como aquilo que coloca em discussão os modelos estéticos da tradição, enquanto modelo profunda-

mente inovador, denunciando a ordem constituída e abrindo caminho a novas interpretações da realidade e da experiência individual e colectiva; aqui encontram expressão, ao mesmo tempo, emoções, dimensões do desejo e do imaginário, representações da realidade natural e social e concepções do mundo e da vida. Considerando o potencial contido na relação do indivíduo com a sociedade e com o mundo, a arte pode surgir-nos como a mais alta expressão do individual de um sujeito ou de uma cultura, assumindo a forma de constituição e confirmação da sua identidade – e daqui a utilidade de a equacionar neste contexto.

Num processo que ganhou forma desde pelo menos o século XIX, consequência da democratização da cultura, novos públicos nasceram, mas que apenas ilusoriamente conduzem os mecanismos de produção e de recepção culturais. É aqui imprescindível referir a importância central dos media, e, à frente deles, a televisão, na alteração de todos os comportamentos, do político ao cultural, ao consolidarem o ideário do formato a que toda a realidade (e toda “experiência artística”) se deve adequar. Ao nível dos produtos culturais, as indústrias da cultura europeias e (especialmente) norte-americanas são momentos determinantes neste processo.

A uma primeira vista, a circulação profusa de produtos culturais, agora à disposição de um grande número de cidadãos a preços cada vez mais acessíveis, poderá ser entendida como o remédio para a disparidade do acesso à arte, à expressão e ao poder, sendo assim prenúncio de novas modalidades, mais espontâneas e diversas, de criação cultural. Mas a contemporaneidade revela-nos ainda que o fundamento das posições que animavam quer Simmel quer a *Escola de Frankfurt* continua a ser referência sustentável, pelo menos como contraponto ao reinante optimismo jubilatório. Uma das razões é evidente: no meio deste período de ‘abundância cultural e artística’ (sobretudo uma abundância ao nível da oferta), observamos que «nenhuma política cultural pode suprimir a trágica discrepância entre a cultura objectiva, que aumenta ilimitadamente, e a cultura subjectiva, que cresce muito lentamente» (Simmel, 1998: 131). Em tempos de crise da identidade e da cidadania, o resultado poderá passar pela subordinação de todos os valores à lógica do mercado e à voracidade da indústria cultural.

Dois aspectos merecerão aqui a nossa atenção: se, por um lado, importa reflectir o sempre presente risco da banalização da actividade artística e cultural (que redundará também no desenho das roupas, na configuração dos objectos, na arquitectura urbanística, e, no limite, nas músicas que ouvimos ao telefone enquanto esperamos), pelo outro, toda uma tradição crítica nos alerta para a correspondência entre a indústria cultural e os movimentos fascisantes. A este propósito, num ensaio intitulado “*Sobre o Feiticismo na Música e a Regressão do*

Ouvir", elaborava e radicalizava Adorno uma crítica que delimitava os contornos essenciais da sua teoria estética, prefigurando o tema das "indústrias da cultura". Aí retomava os temas da perda da experiência vivida pelo desaparecimento dos valores substanciais da linguagem no *estereótipo* e do mecanismo de produção cultural de massa como forma de regressão, que correspondem ao atrofiar irremediável da *autonomia* do sujeito. Aí se falava da representação de emoções particulares em filmes, «onde há padrões fisionómicos para a ansiedade, para o erotismo, para o sorriso» (Adorno, 1996: 46). E também a ideia da ligação essencial entre arte autêntica e estatuto do indivíduo aqui vem marcada: «A mudança de função da música envolve as condições básicas da relação entre arte e sociedade. (...) Antes dos caprichos teológicos da comodidade, já os consumidores se tornaram escravos do templo» (Adorno, 1996: 34-35). Com efeito, pelo lado da recepção ter-se-á criado na contemporaneidade o espectador-*zapping*, ansioso mas "à superfície", cada vez mais incapaz de se ater ao tempo lento da recepção que permite aceder verdadeiramente aos objectos.

É perceptível o paradoxo que também Benjamin notara: mesmo pretendendo que através dos media então emergentes (cinema, fotografia) se aumentava o significado social da arte, na medida em que se unia crítica e diversão, «a exploração capitalista do filme (...) incita a participação das massas através de concepções ilusórias e especulações ambíguas». Por isso, o público é «examinador, mas distraído» (Benjamin, 1992b: 98, 110). No seio da recusa adorniana da mercantilização e da instrumentalização da arte subsiste um campo onde se jogam aspectos que cremos vitais para uma investigação da problemática da experiência contemporânea (política, cultural, estética, etc.), aplicável nas diversas direcções a partir da análise atenta da esteticização do quotidiano. Obviamente, não é a questões do gosto que nos referimos, mas aos mecanismos da sua formação, às obras falsas, às perversões da massificação e do mercado. Onde está presente a análise dos mecanismos da indústria da cultura, do marketing do turismo cultural, da construção de factos mediáticos ou dos mecanismos de sedução do espectáculo – com as correspondentes recusas do sujeito e do imaginário.

Dimensões emancipatórias de uma cultura dos media

Perante o poder destas críticas, como resiste a ideia de sujeito, lado a lado com a esteticização formatadora de todo e qualquer acto social? De que forma se poderá continuar a sustentar a noção de autonomia? Um diagnóstico "dramático" da contemporaneidade foi já avançado: se o progresso científico tem vindo a proporcionar ao homem condições inéditas, que lhe concedem um campo cada vez mais alargado de possibilidades, verificámos que esse

progresso (muitas vezes questionável...) se situa sobretudo ao nível dos fenómenos físicos e não tanto ao nível dos humanos e sociais. Como mostra, entre outros, Norbert Elias, no domínio da convivência social, o homem persiste envolto num saber marcado por uma carga de envolvimento, de afecto e de emotividade intensa, circular e, em última instância, paralisante, quando não regressiva (Elias, 1997).

A importância crescente que a cultura dos media nas suas diferentes expressões vem assumindo faz do estatuto do sujeito uma questão controversa. A partir das novas modalidades de experiência a que os indivíduos são sujeitos, podemos imaginar ainda a possibilidade da construção, ao nível da linguagem dos media, de espaços onde a vida readquire espessura e o indivíduo se pensa a si a partir da sua relação com os outros. Apesar de se basearem em laços pouco intensos, as novas redes de solidariedade permitem uma rápida circulação e actualização de informação. Assim, a probabilidade de actualização permanente da subjectividade afigura-se elevada, facilitando o alargamento de reportórios e o contacto com teias complexas de papéis sociais, extremamente diversificados. Quer isto dizer que, para além das forças contingentes que iludem o controlo individual existirão ainda formas particulares de organizar essas mesmas forças, persistindo como válida a ideia de uma identidade baseada na liberdade e na autodeterminação do indivíduo. A consciência subjectiva apresentar-se-á não como princípio fundamental, mas como capacidade de elaboração dos significados e de identificação com as determinações constituídas e também como capacidade de *distanciação* ou de *negação* daquelas. Com efeito, se as grandes cidades – que para Simmel eram o paradigma do desequilíbrio máximo entre cultura objectiva e cultura subjectiva – são os espaços privilegiados da divisão do trabalho, e portanto, de todas as suas consequências, elas são também o espaço por excelência da capacidade de absorver os trabalhos mais excêntricos (Simmel, 1998: 258).

Para o bem e para mal: por um lado, o centro da massificação e das suas nefastas consequências para a unidade do *Eu*, pelo outro, marco e condição de possibilidade para a independência pessoal e para a formação da singularidade. Como o evidencia um ponto de vista puramente sociológico, se em estados iniciais as formações sociais se caracterizam por um fechamento forte face ao exterior e por uma unidade em torno de um núcleo interior que não permite a cada indivíduo grande liberdade de acção, à medida que cada grupo cresce esta unidade distende-se, tanto em relação ao exterior como perante si mesma. Quer isto dizer que, muito embora seja provável que imagens estereotipadas e padrões repetitivos dos produtos culturais contribuam, até certo ponto, para a socialização e para a formação da sua identidade, verifica-se também que os indivíduos nunca são totalmente moldados por estes e outros processos de

socialização, e que são capazes de manter alguma distância, tanto intelectual como emocional em relação às formas simbólicas que os rodeiam (Thompson, 1995: 142-143). Noutros termos: «precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos» (Taylor *et al*, 1998: 53). Por isso, mesmo num tipo de sociedade dominada por um único campo de referência – económico, social e cultural – é possível a coexistência de diversas culturas, que se influenciam e interpenetram mutuamente, mas sem se homogeneizarem. Por exemplo, a queda dos regimes da Europa de Leste, no fim dos anos oitenta, evidencia como, mesmo em sociedades sujeitas ao jugo de um mesmo campo de referências, foi possível a preservação de tradições culturais de tipo religioso, étnico, nacionalista, que durante longo tempo permanciam em estado latente, mas nem por isso amorfo.

Neste sentido, impõe-se uma abordagem do social que enfatize o modo como a sociedade se reproduz a si própria, através da constante interacção conflitual de grupos sociais, resultante de permanentes actividades de interpretação e de luta por parte dos elementos que integram esses mesmos grupos (Honneth, 1995). Assim, confrontam-se visões do mundo antagónicas, homens e ideologias organizam-se em conflitos cujo o resultado nem sempre será pacífico – devido à estranheza, ao frente a frente com o sistema do Outro. É nesta tensão que notamos a possibilidade de sustentar a ideia de uma identidade reforçada pelas novas fontes da experiência, um espaço de possível transformação social e educativa, que permita aos intervenientes (artistas, espectadores, produtores, jornalistas) potencializarem a sua visão do mundo. Em suma: num universo da comunicação virtualmente ilimitado, acessível graças aos modernos dispositivos tecnológicos de mediação, mantêm-se em aberto possibilidades, com energias e dinâmicas inéditas, para variáveis originais de um modelo intersubjectivo de identidade.

Num outro plano, as comunidades vão-se constituindo a partir do que é potência em cada um dos sujeitos e que se pode tornar aglomerador de grupos: não potencializando o mínimo denominador comum dos grupos e das comunidades envolvidas, mas aquilo que é reivindicativo, contraditório e conflituoso. Na impossibilidade de basear, como no passado, a própria identidade em fundamentos absolutos (como Deus, a natureza, a tradição), numa situação em que a única referência universal que se mantém aparenta ser o princípio da liberdade (na abundância), novas identificações nas formas culturais particulares ao dispor são possíveis. Neste sentido, tendências de tipo particularista, diferenciadas, não serão contraditórias relativamente ao conceito de cultura global (Giddens, 1995: 50-52) porquanto a expansão do modelo ocidental de sociedade, na base da difusão de estilos de vida e de representações homogéneas com base planetária, teria também universalizado o princípio da igualdade e a

ideia do direito de cada um à sua própria diferenciação. O renovado interesse pela defesa das identidades culturais próprias e específicas parece poder ser assim reconduzido, à luz de uma cultura dos media enquanto espaço privilegiado de lutas simbólicas pela individuação. É este contexto que torna possível que, nos últimos anos, se tenha vindo a desenvolver o debate sobre *multiculturalismo*, isto é, sobre o princípio de que em qualquer sociedade coexistem grupos culturais diversos, relativamente aos quais nenhuma forma cultural tem legitimidade para se constituir como cultura dominante, de que são exemplo reivindicações de tipo nacionalista, ligadas à defesa da identidade das minorias étnico-raciais ou de categorias sociais específicas, definidas com base na idade, no sexo, nas preferências sexuais ou nas convicções religiosas (Taylor *et al*, 1998: 45 e segs.).

Da análise que temos vindo a fazer, resulta claramente que sobre a cultura contemporânea e, mais concretamente, sobre a cultura dos media, recaem hoje as mais elevadas e exigentes expectativas, em termos de experiências individuais e colectivas: estabelece a relação com aquilo que é o legado, reactiva-o no presente e, porventura, deixá-lo-á ao futuro. Com efeito, não é apenas apatia o que hoje se gera em torno da cultura contemporânea: nela se confrontam experiências simbólicas muito diferentes, quer ao nível da recepção dos bens culturais, quer ao nível da sua produção e usos, possibilitando a constituição de novas e enriquecedoras formas de sociabilidade, de identificação e de agregação dos indivíduos. Por ser uma cultura que entendemos em constituição e revisão permanentes, é por isso que representa uma das maiores expectativas da humanidade, já que é a vivificação do imaginário, quer comum quer particular.

Impõe-se, contudo, uma questão: como manter a expectativa anterior, nas actuais condições? Às ciências sociais compete desvendar, na completude possível, as realidades antes abordadas, abarcando os diversos matizes em que possam exprimir-se. Mas, por importantes que sejam esses elementos, nenhum conhecimento pode limitar-se a uma mera actividade descritiva. Caber-nos-á, a todos, na nossa relação com a realidade, optar pelo estatuto de espectadores e passivamente aceitar tal posição, com o risco de nos esquermos de nós próprios, ou ultrapassar essa situação de meros espectadores do mundo e intervir. Uma actividade tão importante (porque mediadora) quanto essencial (porque humana).

Notas:

¹ É neste contexto que surge, no início do século, o jornalista e crítico vienense Karl Kraus, que desde logo dirige um ataque violento e contínuo contra as aporias do progresso, que, ao seu ver, só aparentemente tornaram o mundo mais habitável: ao dominar a natureza, o homem escravizou-se a si mesmo e destruiu as possibilidades

de um estar autêntico no mundo – uma posição ilustrada pelo muito citado aforismo em que «o progresso celebra uma vitória de Pirro sobre a natureza.» (Kraus, 1981: 132) No fundo, o cientificismo é uma vitória que perde ao ganhar. O programa de Kraus prevê então um regresso a um estado «natural» mítico, ainda não corrompido e dilacerado pelos conflitos modernos («a origem é a meta», citava dele Benjamin no ensaio sobre a filosofia da história).

Bibliografia

- Adorno, T. (1996), *The Culture Industry: selected essays on mass culture*, London: Routledge.
- Benjamin, W. (1992a), *Rua de Sentido Único e Infância em Berlim por volta de 1900*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Benjamin, W. (1992b), *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Coelho, E. P. (1997), *O Cálculo das Sombras*, Lisboa: Asa.
- Elias, N. (1997), *Envolvimento e Distanciamento: Estudos sobre sociologia do conhecimento*, Lisboa: Dom Quixote.
- Giddens, A. (1995), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras: Celta.
- Honneth, A. (1995), *The Fragmented Word of Social: essays in social and political philosophy*, N. York: State of N. York Univ. Press.
- Horkheimer, M. (1974), *Éclipse de la Raison*, Paris: Payot.
- Horkheimer, M. (1998), *Historia, Metafísica e Escepticismo*, Barcelona: Altaya.
- Kraus, K. (1981), *Contra los Periodistas*, Madrid: Taurus.
- Ramonet, I. (2001), *Propagandas Silenciosas*, Porto: Campo das Letras.
- Simmel, G. (1996), *Philosophie de l'Argent*, Paris: PUF.
- Simmel, G. (1998), *El Individuo y la Libertad*, Barcelona: Península.
- Taylor, C. et al (1998), *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*, Lisboa: Piaget.
- Thompson, J. B. (1995), *Ideologia e Cultura Moderna*, Petrópolis: Vozes.