

MANUEL MARIA CARRILHO  
O JORNALISMO E O DISCURSO  
DA MODERNIDADE

**A** minha exposição desdobra-se em três momentos: em primeiro lugar procurarei traçar o quadro filosófico em que o tema da modernidade se tem integrado nos últimos anos; seguidamente abordarei a questão da modernidade procurando mostrar em que é que ela constitui, ainda hoje, uma problemática dinâmica e aberta; por último, apresentarei algumas reflexões sobre essa complexa articulação que é a dos media com a modernidade.

I

**S**ão três os aspectos do quadro filosófico contemporâneo que destaco; eles podem apresentar, de um modo breve e esquemático, um balanço dos anos oitenta, na sua transição para a presente década.

Em primeiro lugar, refiro a temática da pós-modernidade. De facto, foi nos anos oitenta que a pós-modernidade se tornou, filosoficamente, um tema central. Para tal contribuíram as teses de J.-F. Lyotard, que em 79 publicou La Condition Postmoderne, onde se diagnosticava não só o fim da modernidade como o advento de uma nova época, numa transição pontuada pelo progressivo abandono das narrativas legitimantes que, desde o século XVIII, escoravam o pensamento e a acção dos homens, abrindo deste modo um período de intenso debate sobre o sentido e o valor da modernidade, bem como sobre as suas mais recentes transformações. No

entanto, um dos principais objectivos –ainda que talvez dos mais ocultos– deste debate foi o de dar à filosofia uma nova imagem, retrazendo-lhe a história, reformulando-lhe as funções, experimentando novas articulações.

As obras, de ambição e intenção sem dúvida diversas de, por exemplo, G. Vattimo, de J. Habermas ou de R. Rorty, exprimem sobretudo essa procura de adequação teórica aos novos tempos, que são sempre, para a filosofia, os tempos em que ela é dita num discurso em que já não se reconhece. Foi um espaço minado por este irreconhecimento que a filosofia atravessou durante a década de oitenta, num sentido em muitos pontos inverso ao da década anterior, abandonando a dramatização dos diagnósticos iniciais sobre a modernidade através da sua reconstrução histórica (Habermas), da estetização das alternativas (Vattimo), do resolutivo deslocamento dos seus pressupostos teóricos (Rorty).

Este facto tornou-se tanto mais interessante quanto ocorre sobre o fundo de um acontecimento inédito e de vastas consequências: o do cruzamento de tradições filosóficas que até então se tinham quase ignorado, nomeadamente a continental e a anglo-saxónica. Até aos anos setenta estas tradições alimentavam-se fundamentalmente das suas respectivas histórias, que de resto se identificavam –com as exclusões daí decorrentes– com "a" filosofia. As dificuldades por que entretanto passaram o projecto crítico-transcendental, por um lado, e o programa da filosofia analítica, por outro, estimularam o contacto entre tradições diferentes, suscitando uma prática cada vez mais trans-tradicional da filosofia. Exemplos disto são, por exemplo, o facto de alguns dos melhores estudos sobre Foucault se publicarem hoje nos U.S.A. ou de algumas das mais influentes análises de Peirce se fazerem na Alemanha.

Os filósofos que melhor têm representado esta situação são, talvez, Jürgen Habermas e Richard Rorty. Habermas marcou pesadamente –talvez demasiado pesadamente– os anos oitenta, em particular com a publicação da Teoria da Acção Comunicacional e de O Discurso Filosófico da Modernidade, obras com que, como se sabe, procurou renovar a compreensão da constituição histórica da modernidade e das limitações que a filosofia da subjectividade lhe terá imposto, de Hegel a Foucault, filosofia a que Habermas pretendeu fornecer uma alternativa através da elaboração de uma perspectiva comunicacional. A comunicação, sustentou Habermas, teria sido o registo ignorado pelas filosofias do sujeito e pelas críticas sumárias da modernidade; mas ela revelar-se-ia hoje a dimensão que permite religar as temáticas da racionalidade, da modernidade e da práxis e, também recolocar a filosofia (repensando a sua "natureza" e funções) no conjunto dos saberes, trocando as problemáticas da justificação ou da fundação pela temática da mediação, onde a atenção aos movimentos internos nas esferas da ciência, da cultura ou da arte, e a sua articulação com o mundo da vida, conduz à radical transformação do perfil disciplinar que o kantismo traçou à filosofia.

Com Habermas a filosofia abdica do papel de juiz a que a metáfora do "tribunal da razão" a tinha obrigado, mantendo-o muito para lá do

contexto que o suscitou e justificou. A situação contemporânea exige sem dúvida outra linguagem, outras metáforas, um novo "frasear" da reflexão: a imagem do filósofo como intérprete-mediador pretende responder a essa necessidade e, aqui, são a hermenêutica e a pragmática que passam a ocupar o centro do palco – se de centro se pode ainda falar.

Os objectivos de Rorty são outros: desde muito cedo atento às dificuldades de realização do programa analítico, Rorty tornou-se com Philosophy and the Mirror of Nature (1980) no seu mais obstinado crítico, promovendo (em Consequences of Pragmatism, de 82, e muito especialmente em Contingency, Irony and Solidarity, de 89) um neopragmatismo que, por um lado, advoga a substituição da retórica científica pela retórica poética como operador da inteligibilidade filosófica e, por outro, recusa o solipsismo das tradições. Interessante é que, como se observa nas leituras que Rorty faz de Heidegger, Derrida ou Foucault, o movimento de contacto entre as tradições filosóficas rapidamente se transforma num outro, que certamente será ainda mais determinante nos próximos tempos: o da sua tradução, processo a que as contingências da história e a imaginação dos homens permanentemente as sujeitam transformando assim, em metamorfoses inesperadas, as tradições que ainda há pouco pareciam graniticamente inalteráveis.

O quadro que assim se traça apresenta já bastantes características inéditas. Mas ao abandono das pretensões fundacionalistas e à quase ascética contenção das ambições universalistas que caracterizam o campo filosófico nos últimos anos há que acrescentar o movimento de dissolução das fronteiras disciplinares tradicionais. A filosofia teve sempre, pela sua "natureza", problemas com a determinação da especificidade dos seus objectos. O programa crítico pretendeu, de Kant a Husserl, poder resolver tais problemas "cientificamente", tal como o pretendiam também o positivismo lógico e a filosofia analítica. As imensas dificuldades a que estes programas conduziram provocaram entretanto enormes alterações no campo filosófico e a década de 80 assistiu à "legitimação" de novos temas e objectos: uns, como o da moda ou o do narcisismo, impõem-se contra toda a história da filosofia; outros, como o do individualismo, o dos direitos humanos ou o da comunicação, afirmam-se contra as temáticas dominantes nas décadas anteriores; outros ainda, como o das potencialidades da ironia ou o das exigências da interrogatividade, procuram sobretudo rasgar vias futuras fugindo do cemitério de metáforas e da sucata conceptual que caracterizam grande parte do pensamento contemporâneo.

Não admira assim que uma nova forma de ensaísmo filosófico se tenha vindo, desde então, a afirmar: ele toma o lugar das sistematicidades abandonadas, apostando mais nas potencialidades criadoras da linguagem do que na capacidade discriminante do conceito. Ou melhor, ele pensa simplesmente que um conceito não passa de uma palavra a funcionar no âmbito de um determinado jogo de linguagem, tornando-se assim possível retomar pragmática e retoricamente o perspectivismo (cf. Carrilho, 1991 e 1992), isto é, acolher a diversidade das linguagens, das crenças e dos

desejos sem que isso contenha qualquer implicação niilista, deixando assim em aberto a questão de saber se se trata de uma forma final, terminal –que então a metáfora pós-moderna do [esgotamento] caracterizaria bem– ou das raízes de algo ainda impreciso e talvez sem nome.

É entre estas vias que algumas das orientações mais determinantes do pensamento contemporâneo se distribuem. E é de crer que uma tal distribuição se fará muito mais ao longo de uma linha de interferências do que de uma trincheira de demarcação; é tendo isto presente que hoje pode ser interessante retomar – a inspiração perspectivista que tão bem caracteriza a pós-modernidade (cf. Jencks, 1989).

## II

**H**á palavras assim, como o de epistema, paradigma ou pós-moderno. São palavras que se escapam não só a qualquer tentativa de definição rigorosa mas resistem mesmo a esforços mais modestos de precisão, de delimitação, num permanente nomadismo de sentido por entre disciplinas, autores e saberes; que, mais do que a nitidez de uma ideia ou a clareza de um projecto, carregam consigo sobretudo as ressonâncias de uma época, de uma era. Acontece, todavia, que muitas vezes esta imprecisão funciona com a contrapartida do seu interesse e valor; é este o caso, paradigmático na cultura de hoje, da palavra «pós-moderno».

Interessante é ver como a tematização da pós-modernidade alterou a compreensão da modernidade, permitindo a reformulação de toda uma problemática e a sua tematização a partir de elementos que o burburinho da moda raramente permite considerar com a necessária atenção. É esta, afinal, a vida de todas as problemáticas: elas comportam sempre, estruturalmente, elementos nucleares e elementos periféricos; por isso, aceitar uma problemática é pensar, trabalhar, transformar –no seu sinal, na sua orientação, na sua posição– esses elementos.

D. Bell propôs, no seu importante estudo sobre As Contradições Culturais do Capitalismo, uma compreensão do elementos pós-moderno como o último de várias fases: depois do período clássico, que se caracterizava pelo valor disciplinar do trabalho e pelo ascetismo, e do período moderno em que a ruptura com a tradição se impõe como um valor exaltante na permanente valorização da novidade, o período pós-moderno desenvolve-se, a partir da década de 30, definindo-se por uma pura repetição do movimento inaugural da época anterior.

Repetição cada vez mais vazia de conteúdo, segundo Bell, mas repetição sobretudo contraditória uma vez que a incessante valorização do novo conduz à progressiva anulação do próprio sentido da novidade (cf. Bell, 1979).

Nesta concepção, a noção de pós-moderno é utilizada fundamentalmente para caracterizar os conflitos da modernidade consigo própria: o que é importante é que a partir daqui se pode compreender que o «pós» não é tanto um «depois-de», como um momento de tensão ainda no interior da

própria modernidade, entre os seus elementos nucleares e periféricos: e que ao juízo que se fazia a partir do seu núcleo programático se sucedeu a multiplicação das interrogações que se lançam agora da periferia.

É que, como G. Vattimo reconheceu ao falar do fim da modernidade, «dizer que estamos num momento posterior à modernidade e conferir a esse facto um significado decisivo pressupõe a aceitação daquilo que mais especificamente caracteriza o ponto de vista da modernidade, a ideia de história, com os seus corolários, a noção de progresso e a de superação» (Vattimo, 1987, p. 9). Só há pois duas saídas: evitar ou viver o paradoxo. Evitá-lo é, como Vattimo propôs, praticar o fim da história no abandono do sentido e no desinteresse pela novidade; vivê-lo é aceitar a semiotização generalizada que dá forma à experiência contemporânea do mundo (cf. Carrilho, 1989, p. 26) e que é, mais do que uma aceitação do niilismo completo, a da experiência de uma pluralidade de racionalidades agora sem matriz dominante. O diagnóstico negativo sobre a modernidade –desde o que, com Horkheimer e Adorno, denuncia a sua dissolvente racionalidade final até aos que, de modos diversos, fizeram Lyotard e Vattimo– baseia-se num pressuposto que é, pelo menos, extremamente controverso: o que assume a identidade de sentido das noções nucleares da sua fundação e a avaliação dessas noções (tornadas a-históricas) a partir de situações, épocas e contextos extremamente diferenciados. R. Rorty colocou argutamente este problema ao dizer que se supõe «que os termos em que aqueles que começaram um desenvolvimento histórico descreveram a sua empresa permanecem os termos que a descrevem correctamente; e infere-se que a dissolução desta termonologia priva os resultados deste desenvolvimento do direito de (ou da possibilidade de) continuarem. Isto quase nunca acontece. Pelo contrário, os termos usados pelos fundadores de uma nova forma de vida cultural consistem em grande parte em empréstimos ao vocabulário da cultura que eles esperam substituir» (Rorty, 1989, p. 56).

Por outro lado é conveniente esclarecer o estatuto do sujeito na modernidade, nomeadamente na sua relação com a indivíduo. O sujeito nasce, como se sabe, com a filosofia moderna, ou seja, com Descartes e a transparência da consciência que tem como corolário a soberania de si mesma e do mundo. Este sujeito, no entanto, sobreviveu mal ao período cartesiano; a história da modernidade é, numa importante medida, a narrativa das suas dificuldades e impasses. E com os pensadores «da suspeita» –Marx, Freud e Nietzsche– o sujeito soçobra, no século XIX, às análises que mostraram que ele é, afinal, condicionado ou determinado por forças económicas, psíquicas, biológicas que não conhece nem controla. O seu destino é então partilhado pelo humanismo, ou seja, pela convicção de que os valores nascem da interacção entre sujeitos livres e conscientes, do acordo e do contrato entre eles, criando-se assim um espaço para o aparecimento e o desenvolvimento de uma posição centrada não na intersubjectividade mas nos indivíduos. A crítica do sujeito beneficiou entretanto também de uma certa aura com a sua articulação com as análises do totalitarismo que, de Arendt a Lefort, viam nele uma consequência das

pretensões sem limite da afirmação da subjectividade e das ilusões sem crítica promovidas pelas Luzes.

Neste ponto devem, como lembrou A. Renaut, ter-se em particular atenção os trabalhos de dois pensadores: Heidegger, que construiu uma filosofia a partir dos equívocos que pontuam, nos últimos três séculos, a história do sujeito; Dumont, que avançou uma teoria do individualismo que explica a progressiva consagração do princípio da igualdade sobre a ordenação hierárquica, do individual sobre o social. Ora, pensa Renaut, Heidegger «lia unilateralmente a história da modernidade como uma história da subjectividade afirmando cada vez mais plenamente a sua dominação sobre o real. Dumont lê unilateralmente a modernidade como uma história da individualidade, em que os valores do individualismo se desenvolvem sempre de um modo mais total» (Renaut, 1989, p. 78). O que é essencial para captar esta limitação de certo modo simétrica é a distinção entre sujeito e indivíduo, que nem Heidegger nem Dumont consideraram, falhando deste modo a compreensão da diferença – e as suas consequências filosóficas e práticas – entre a autonomia e a independência. O sujeito define-se pela referência aos outros e a uma instância que regula os conflitos e os acordos entre eles, isto é, pela construção da autonomia; o indivíduo, diferentemente, esgota-se na referência a si mesmo, isto é, define-se pela invocação da independência. Esta invocação, que encontra o seu momento inaugural em Leibniz (na sua concepção da mónada sem portas nem janelas), desenvolveu-se depois nas obras empiristas de Berkeley e Hume e, mais tarde, nas de Hegel e Nietzsche, disseminando-se a partir de então por todas as esferas da sociedade e da cultura.

O indivíduo surge, assim, efectivamente no cerne da modernidade. Mas isso não significa a morte do sujeito porque ele constitui-se, e mantém-se, em permanente tensão com ele. O percurso da modernidade corresponde, em boa medida, ao traçado deste conflito, de Descartes e Leibniz até hoje, conflito em aberto e que, mais do que à morte, conduziu talvez ao eclipse do sujeito. Esboça-se deste modo a possibilidade de uma nova compreensão da dinâmica interna da modernidade e, com ela, a necessidade de postular uma espécie de «transcendência imanente» que dê ao humanismo um novo sentido, permitindo a constituição de uma figura inédita da subjectividade que, recusando as facilidades e os equívocos de um qualquer retorno, assuma as incontornáveis aquisições que decorrem das principais críticas do sujeito, nomeadamente as que foram tematizadas em torno do inconsciente e da finitude.

O que assim pretendo sugerir é uma concepção da modernidade em que os «pós» são pensados como elementos da dinâmica, da tensão interna, constitutiva mesmo da modernidade; ou, dito de outro modo, é afirmar que a modernidade é a permanente condição de possibilidade da pós-modernidade. O que é novo é a proliferação das tematizações e dos problemas que, emergindo da periferia, alteram a rede conceptual do núcleo clássico da modernidade, pondo-o em causa enquanto tal. É que na lógica ordenadora da modernidade já não é uma concepção da crítica como

tribunal, à maneira kantiana, que vigora, mas um criticismo experimentalista que substitui as referências atemporais ao universal pelo sentido do acontecimento e da comunidade no tempo: daí que se valorize hoje mais a combinatória do que a inovação, o desvio do que a filiação: neste sentido a modernidade torna-se, digamos, mais geográfica do que histórica.

Com a modernidade cultural, filosófica e artística instaurou-se um dispositivo extremamente complexo que suscita um enorme quantidade de movimentos contraditórios. Mas o erro é pensá-los em termos de superação, com base na concepção que o século XVIII propôs do ideal crítico. É o abandono desta metáfora que, antes, se revela necessário, tornando assim possível a compreensão da modernidade em termos da tensão, de uma tensão essencial (para usar os termos propostos por Kuhn para caracterizar a articulação tradição/inovação em ciência) entre uma modernidade-horizonte que valoriza sobretudo a possibilidade de –na alteração dos contextos, no movimento das ideias– dar continuidade ao seu projecto inaugural e uma modernidade-limiar que não se ilude quanto ao paradigma em que se move, antes lhe questiona tanto a linguagem como os objectivos. E uma dimensão fulcral desta tensão é, certamente, a que se situa entre o conceito e a metáfora, isto é, entre a reiteração do vocabulário da tradição e da tribo e a criação de novos vocabulários, entre a estabilidade das «visões» do mundo e a proposta de outros sentidos para a experiência no mundo.

Deste modo, o que é importante é –mais do que apregoar, como Lyotard fez, a transformação do semiológico em energético– identificar o elementos pós-moderno na imensa variedade das suas manifestações, reconhecer-lhe o impulso que o singulariza, a força que lhe é específica na cultura contemporânea que, a este é o ponto central, não é mais pensável como uma totalidade fechada e hierarquizada. Talvez assim se possa, enfim, compreender que «sair da modernidade» é, mais do que um programa teórico ou filosófico preciso, a metáfora de uma teia de perspectivas que são talvez sempre, como dizia Nietzsche, ilusões que fazem viver.

### III

**A**o abordar as relações do jornalismo e, de um modo mais geral, dos media com a modernidade e o seu discurso, ou discursos, somos imediatamente conduzidos a um dos principais e mais complexos eixos temáticos do nosso tempo, um daqueles que não só caracterizam e balizam a nossa actual situação histórica como, também, constituem o lastro da nossa herança cultural. Ao falar de modernidade refiro-me, naturalmente, a esta herança; aquela situação, por sua vez, designá-la-ei, na linha do que atrás afirmei, por pós-modernidade. E a hipótese que neste ponto quero avançar é a de que o jornalismo se situou –e se situa ainda, segundo regimes diferenciados no que se refere às modalidades de comunicação, aos critérios de selecção e de valorização utilizados e aos objectivos da informação, aspectos que, definindo uma das configurações fundamentais da modernidade, destacam o paralelismo entre o aparecimento

e as transformações do jornalismo e da opinião pública— na dobra da modernidade para a pós-modernidade que, e é esse talvez o principal paradoxo do nosso tempo, permanentemente se desdobra num sentido que, sem o podermos em rigor dizer oposto, vai da pós-modernidade para a modernidade, numa complementaridade que tanto se pode tornar paralizante na dramatização dos impasses que suscita como pode parecer eufórica no vislumbre de saídas que pretende viabilizar.

Pelo meu lado, não tenho ilusões. Ou se tenho, é de outra ordem: é que desta situação só se sairá de facto quando se inventar um, vários jogos de linguagem suficientemente atractivos e fortes para nos fazerem esquecer a anterior conceptualização e as suas oposições. Foi isso que aconteceu com a oposição nobre/plebeu quanto ao estatuto social do homem, ou com a oposição burguês/proletário quanto à sua função económica; é igualmente isso que acontece nos nossos dias com as oposições branco/negro quanto às consequências da raça, macho/fêmea quanto à importância do sexo ou, ainda, com a oposição entre o intelectual e o "leigo" quanto ao exercício da razão. Os laços do jornalismo com a modernidade não decorrem da sua convergência circunstancial quanto à sua irrupção no seio da cultura ocidental. Eles são de uma ordem bem mais profunda e entrosada, como facilmente se reconhecerá se se tiver presente que a noção de modernidade se liga à consciência mais ou menos precisa de uma época que se procura «compreender a si própria como resultado de uma passagem do antigo ao moderno» (Habermas, 1987, p. 6). Dir-se-à que uma tal posição é bem antiga, e com razão: o que se talha de novo com a nossa modernidade é a sua radicalização que, a par com uma clara e global ruptura com a história e com as formas consagradas da herança do sentido, procede à glorificação do presente, glorificação que, de Baudelaire ao Surrealismo, será tão insólita na sua forma como inédita na sua formulação (cf. Compagnon, 1990): a modernidade, dizia Baudelaire em 1863, numa fórmula que de algum modo antecipa já as nuances e os paradoxos de toda uma problemática, «é o transitório, o fugídio, o contingente, a metade da arte cuja outra metade é o eterno e o imutável» (Baudelaire, 1986, pp. 372-3).

O projecto da modernidade —de que é difícil falar, como Habermas, em termos de unidade, de homogeneidade— desenvolveu-se em torno de uma concepção do tempo que acentua a irreversibilidade dos acontecimentos; irreversibilidade esta em que (numa continuação que toma muitas formas conforme o peso dos seus factores internos, da continuidade ou da ruptura, da cumulatividade ou da dispersão, por exemplo) se filia o fundamental não só da concepção do progresso mas, também, da razão, da justiça, no limite da própria humanidade. É neste ponto que convém lembrar uma descoberta de Hegel —esse filósofo que tão bem sintetiza o espírito da modernidade ao assinalar a substituição da oração matinal por uma nova rotina, a da leitura do jornal diário— pois é Hegel que «descobre o princípio dos novos tempos, da subjectividade. A partir deste princípio, ele explica ao mesmo tempo a superioridade do mundo moderno e a fragilidade que o expõe às crises (Habermas, 1988, p. 19; cf. também Pippin, 1991 a



Cascardi, 1992). Ora, o que é –pois é isso que nos interessa– esta subjectividade? Mais do que ver nela a realização do próprio ponto de vista idealista, como Hegel pretendeu, o que é decisivo é a sua associação, como condição, com a autonomia da acção, com o direito à crítica, com o individualismo. Sobretudo porque foi com o desenvolvimento destas dimensões que se efectivou o trajecto que conduz do corte com a história à reiterada apoteose da novidade como sentido – mesmo que este seja dado na epifania do efémero, no registo do quotidiano que, com o jornalismo, passa a marcar o ritmo social, político, cultural dos acontecimentos.

O jornalismo pontua de um modo único, singular, este processo: primeiro, assumindo o próprio imperativo da modernidade como auto-compreensão na procura convergente, se não mesmo unitária, do sentido dos acontecimentos; depois, atenuando ou pluralizando aquele imperativo (reconhecendo a diversidade das "lógicas" dos acontecimentos, a heterogeneidade dos valores implicados, etc.) sem abandonar a sua raiz ou inspiração inicial; por último, diluindo a forma imperativa da exigência moderna num descritivismo que aposta sobretudo na sintonia entre os próprios acontecimentos –pensados não na forma da sucessão ou do encadeamento, mas na da simultaneidade e do aleatório– e a sua compreensão, ou seja, na sintonia que aparece agora como a nova –pós-moderna– forma da própria história: hoje os mass media, observou bem Vattimo, «que teoricamente tornam possível uma informação sobre tudo o que acontece no mundo em «tempo real», poderiam com efeito aparecer como uma espécie de realização concreta do Espírito Absoluto de Hegel, isto é, de uma autoconsciência perfeita de toda a humanidade, a coincidência entre os acontecimentos, a história e o discernimento do homem» (Vattimo, 1989, p.15).

Neste quadro o jornalismo (talvez mais o jornalismo escrito, mas também o audio-visual) pode e deve procurar introduzir uma dimensão efectivamente cada vez mais rarefeita, ausente: refiro-me à dimensão reflexiva, especulativa, que é incompatível com a comunicação instantânea dominante, ou melhor, com o regime de temporalidade em que os media em geral funcionam, e que Baudrillard caracterizou ironicamente como o da greve dos acontecimentos. Não que o jornalismo seja, ou possa ser, visto como uma excepção no mundo dos media no que se refere à sua relação com a realidade ou ao seu poder de manipulação dos indivíduos. Não penso que haja algures uma inocência mediática a opôr àquela manipulação nem, muito menos, que haja uma realidade que se possa dizer, e pensar, sem as imagens e/ou as palavras em que ela nos é dada. Trata-se, em ambos os casos, de uma nostalgia que procura resistir ao desenraizamento que, depois de modernos, fez de todos nós seres mais ou menos pós-modernos, e que tanto contém elementos de sujeição como de emancipação dos homens: a sujeição de crer nas imagens como n'a realidade enfim, cada dia, descoberta, a emancipação de as saber ver na sua vacilação fundamental enquanto acontecimentos, na efemeridade de um sentido sempre precário mas ainda, sempre, sentido. O jornalismo, nesta perspectiva, pode respon-

der, ou corresponder, como talvez nenhum outro dos media, àquilo que um antropólogo, M. Augé designou como a sobremodernidade, procurando com esta noção designar não a rasura mas, antes, a necessidade de, face ao excesso, à superabundância dos acontecimentos, dar significado quotidiano à vida, ao presente dos homens (cf. Augé, 1992).

Mas será isto possível? Não estará o jornalismo, como em geral todos os media, demasiado afectado pela situação de generalizado descrédito que atinge as instituições de informação e de comunicação na actual vida política e social? Balzac, se lembrarmos os seus textos panfletários de meados do século passado, já o pensava (cf. Balzac, 1991) e Lipovetsky sublinhou bem, recentemente, que ao mesmo tempo que «o papel, a influência e o poder dos media não param de crescer, instala-se uma crise de confiança, uma suspeita difusa do público em relação a eles, que são alimentadas tanto pelas novas formas de produção, de circulação e de tratamento da informação como pelas falsas revelações e pelos abusos da imprensa. Nunca o capitalismo foi tão pouco criticado, nunca os media o foram tanto. (...) Os media encontram-se no centro da crítica social: degradam a democracia e espectacularizam a vida política, «põem nos píncaros da lua» factos secundários, atingem a vida privada, fazem e desfazem arbitrariamente notariades, superficializam os espíritos, dizem não importa o quê» (Lipovetsky, 1992, p. 238). E, no entanto, é no quadro desta mesma situação e promovida pelos próprios media, que cada vez mais é reclamada a necessidade de uma ética da actualidade que, tendo em conta os seus aspectos paradoxais, contribua para repensar em que é que, hoje, consiste a responsabilidade informativa: ou se, com a pós-modernidade —é uma hipótese que é preciso colocar— não se entrou antes na era de uma irresponsabilidade mediática.

Termino com a proposta de um paralelismo que os discursos da modernidade e a situação dos media me sugerem: tal como é possível «sistematizar» os discursos da modernidade em torno de três perspectivas, a liquidatária (Lyotard), a reformista (Habermas) e a crepuscular-matinal (Vattimo/Rorty), também me parece possível configurar as avaliações que hoje se fazem da situação dos media em três eixos, que designaria por catastrofista, jubilatória e irónica: a perspectiva catastrofista afirma que os mass media são o novo —e terminal— operador da decadência da civilização, a concepção jubilatória celebra em cada momento o espectáculo das suas próprias performances, a opção irónica procura, por entre o lamento apocalíptico e o contágio apologético, as vias de uma nova inteligibilidade do presente. Vias que talvez devam procurar dar continuidade à reflexão kantiana inaugurada no texto «o que são as luzes?» (1784) onde, como Foucault sugeriu num seminário de 1983, se encontra a primeira interrogação moderna sobre o sentido da actualidade, sobre a questão do presente a que o próprio filósofo pertence, ao qual e do qual fala, transformando assim o presente num acontecimento filosófico.

Nas reflexões kantianas sobre esta questão o que é interessante é o modo como se procura determinar, instituir, o valor de um acontecimento, o seu

sentido, e de o fazer de um modo que permita esclarecer, para o conjunto dos acontecimentos, o que define a contemporaneidade: tentativa que, se conseguida, se pode prolongar por dois eixos: o da compreensão do passado e o da antecipação do futuro. Foi neste quadro que, lembrêmo-lo, a revolução se revelou, então, um sinal heurístico singular, isto é, portador de uma nova inteligibilidade sobre a totalidade dos acontecimentos que constituem o presente e, ao fazê-lo, permitiu também reestruturar a relação da humanidade com as outras dimensões do tempo: o que a revolução revela de fundamental, mais do que a novidade e a diversidade dos acontecimentos concretos, e uma disposição da humanidade em que se fundem, no corte com os desígnios providencialistas, a sua capacidade (até então desconhecida) e a sua orientação (até então indeterminada). Esta disposição foi, a vários níveis e de diversos modos, constitutiva da modernidade: não admira pois que a pertinência da abordagem kantiana tenha durado, nas múltiplas formas que tomou, o que a modernidade durou.

Entretanto, saímos da modernidade, isto é, deixámos de nos mover e de pensar no conjunto mais ou menos coerente e convergente de valores e de antecipações que aquela disposição autorizava e justificava. Mais, saímos da modernidade sem que se habite hoje qualquer território consensualmente reconhecido ou reconhecível: é deste irreconhecimento que se tem alimentado a dinâmica da pós-modernidade, que oferece um nome, algumas referências, em certos casos mesmo uma bandeira, ao que no nosso quotidiano, no nosso mundo e nos nossos saberes já não é, ou não é ainda, possível nomear de uma forma clara, distinta, consensual.

Desapareceu assim a tipológica semiotização do mundo que, desde o século XVIII, organizava, hierarquizava e interpretava os acontecimentos, dando-lhes um sentido, na dupla acepção de significado e de direcção. E hoje vive-se numa situação de semiotização generalizada em que não é fácil, e talvez não seja possível, nem destacar, com valor exemplar e interpretativo, um acontecimento, nem apurar uma linha de orientação da multiplicidade e diversidade dos acontecimentos. Talvez tudo o que se possa, hoje, é compreender que «estamos à beira de mudar de século ao modificar a nossa forma de inscrição na história e de relação com o passado (...). Estamos efectivamente na concha de uma imensa vaga. Tudo o que orientava e justificava a actividade estética e teórica de há décadas para cá, desfia-se e decompõe-se à nossa vista a grande velocidade. Certamente que a recomposição de uma outra forma, das bases de um outro ciclo de cultura está simultaneamente em curso – não é o fim da cultura mas de uma época da cultura. Simplesmente, desta recomposição só nos apercebemos dos germes, dos prenúncios, enquanto o espectáculo da decomposição, com o cinismo publicitário e a reciclagem comercial que o acompanha, obstrói a paisagem» (Gauchet, 1988, p. 134).

**REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS**

- AUGÉ, M., *"Non-lieux - introduction à une anthropologie de la surmodernité"*, Paris, Seuil, 1992.
- BALZAC, H., *"Les journalistes"*, Paris, Arléa, 1991.
- BAUDELAIRE, *"Ecrits esthétiques"*, Paris, U.G.E., 1986.
- BAUDRILLARD, J., *"L'illusion de la fin"*, Paris, Galilée, 1992.
- BELL, D., *"Les contradictions culturelles du capitalisme"*, Paris, P.U.F., 1979.
- CARRILHO, M. M., *"Elogio da Modernidade"*, Lisboa, Ed. Presença, 1989.
- «*Perspectivismo*», in Carrilho, M.M. (Direcção), *"Dicionário do Pensamento Contemporâneo"*, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1992.
- "*Rhétoriques de la modernité*", Paris, P.U.F., 1992.
- CASCARDI, A., *"The Subject of Modernity"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- COMPAGNON, A., *"Les cinq paradoxes de la modernité"*, Paris, Seuil, 1990.
- GAUCHET, M., *"Malaise dans la démocratie"*, Paris, Débat n° 51 (Sep/Nov-1988).
- HABERMAS, J., *"A modernidade: um projecto inacabado?"*, in *Crítica-2*, 1987. *"Le discours philosophique de la modernité"*, Paris, Gallimard, 1988.
- JENCKS, C., *"What is Post-Modernism?"*, London, Academy Editions, 1989, (3ª ed).
- LIPOVETSKY, G., *"Le crépuscule du devoir"*, Paris, Gallimard, 1992.
- PIPPIN, ROBERT, *"Modernism as a philosophical problem"*, Oxford, Blackwell, 1991.
- RENAUT, A., *"L'ère de l'individu"*, Paris, Gallimard, 1989.
- RORTY, R., *"Contingence, irony and solidarity"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- VATTIMO, G., *"O Fim da Modernidade"*, Lisboa, Ed. Presença, 1987. *"La Société transparente"*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.