

IMAGINAÇÃO E IMAGINÁRIO – UM JOGO ACTUAL ENTRE A VERTIGEM, A NEUTRALIZAÇÃO E AS IDEALIDADES

LUÍS CARMELO *

RESUMO

Neste artigo, analisam-se as tensões entre a imagem e a imaginação no quadro da contemporaneidade instantanista e global. O processo descrito põe em evidência a celeridade dos fluxos e a dificuldade de produzir discursos que os explicassem. Neste quadro, propõe-se para o imaginário um papel de interface que permitisse equilibrar a disjunção entre verdade e sentido que, para F. Gil, constitui o par essencial de metáforas da modernidade: «entre a eficácia dos formalismos produtores de conhecimento, que são o traço distintivo da modernidade, e a intimidade das pertenças naturais: a uma língua, a uma comunidade, a uma experiência transmitida».

Nesta linha de ideias, o artigo persegue a ideia segundo a qual o conhecimento e os produtos e práticas tecnológicos a ele associados determinam, hoje em dia, homogeneidades que estão a desequilibrar as chamadas «pertenças naturais», ou, por outras palavras, dir-se-ia que a imagem onnipolitana está cada vez mais a pressionar o nível da imaginação gregária, moderna e tradicional. Neste abismo global, dominado progressivamente pela «metacidade teleóptica», como diria Virílio, o papel do imaginário continua a ser o de uma inteligibilidade, embora cada vez mais centrada na vertigem e no risco das expectativas e idealidades (que não reconstituem em pleno o *ser-dito* do mundo e o seu jogo de pressões desiguais) do que na produção de discursos propriamente dita.

ABSTRACT

This article focuses on the tensions between image and imagination in face of the instantaneous and global character of the contemporary world. The process I describe shows the celerity of flows and the difficulty of producing discourses for explaining them. In this framework, I propose a role of interface for the imaginary, which could help re-balancing the disjunction between truth and meaning. For F. Gil, this is the essential pair

* Universidade Autónoma de Lisboa.

of metaphors of modernity: «between the efficiency of knowledge-producing formalisms, which are the distinctive trait of modernity, and the intimacy of natural belongings: to a language, to a community, to transmitted experience».

In this line, the article pursues the idea that knowledge, and associated technological products and practices, presently generate homogeneities which are unbalancing the so-called «natural belongings». In other words, one could say that the omnipolitan image is increasingly pressing the level of gregarious, modern and traditional imagination. In this global abyss, increasingly dominated by the «teleoptical metacity», as Virilio would say, the imaginary still plays the role of an intelligibility, although ever-more centred on the vertigo and on the risk of expectations and idealities (which do not fully reconstitute the reality of the world and its game of unequal pressures) rather than on the production of discourses itself.

Disse Marc Augé que, a partir do momento em que as «imagens são uma ameaça à imaginação, podemos passar da análise do par lugar/ não-lugar¹ à das relações entre o imaginário e o real» (1997: 30). A actual difusão de imagens assim como a imediaticidade das interacções, proporcionada no quotidiano por dispositivos tecnológicos, estaria assim, segundo o autor, a pressionar ou a agir decisivamente «sobre a nossa imaginação e sobre a constituição do nosso imaginário». O imaginário surge aqui como uma coisa já dada, assim com a imaginação. No entanto, convirá determinar os termos.

Husserl teve grande importância na fixação de uma certa ideia para a imaginação. Segundo o autor da fenomenologia, a imaginação é tripartida: pelo seu carácter intuitivo (porque a imaginação «fait voir l'object, qu'elle met en contact avec lui – d'une manière qui lui est propre et qui n'est certes pas la manière perceptive» – M. Saraiva, 1970: 248); pelo seu carácter de presentificação (pois, à presença corporal e actual «de l'object perçu fait place, dans l'acte imageant, une quasi-présence dans laquelle s'établit une communication sui generis entre la conscience et ce qui a été antérieurement perçu» – *ibid.*: 248); e também pelo seu carácter de neutralização (pois a imaginação é também concebida como «passage à l'irréalité»; ou seja, a imaginação desencadeia em nós uma consciência «qui opère le passage à l'irréalité, à condition de la considérer comme une conscience parmi d'autres» – *ibid.*: 250/1).

¹ «Se um lugar se pode definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não possa definir-se como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá um não-lugar». É nesta certificação «sobremoderna» de espaços que não constituem em si mesmos «lugares antropológicos» que os não-lugares, no seu anonimato e despovoamento memorial, são caracterizados pelo autor (M. Augé, *Não-Lugares – Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Bertrand, Lisboa, 1999: 83 e *Lugares de solidão* in Público – 30/1/97 –, Lisboa, 1997: 30).

Quer isto dizer que, por natureza, a imaginação se consegue libertar da inevitabilidade do objecto que observa (pode até reinventá-lo, recriá-lo – como se fosse um nenhures puro) e, por isso, empreende uma fuga à realidade, neutralizando-a, esteticizando-a de algum modo. A imaginação pressupõe, numa palavra, uma viragem, uma ruptura, uma suspensão do facto, da vida, ou mesmo da realidade enquanto tal. Esta presentificação neutralizada que constitui a imaginação viverá, hoje em dia, de acordo com o alerta de M. Augé, sob a forma de uma espécie de sobreposição clara do eixo da neutralização – dessa explícita e esteticizada fuga ao real (efectuada global e massificadamente) – sobre o eixo da presentificação. A intuição imaginativa estaria, portanto, a adquirir feições novas e até imprevisas, um pouco ao sabor daquilo que Manuel Delgado classificou, inspirando-se em M. de Certeau, como sendo uma «estruturação carnavalesca»².

Passando do nível das flutuações imaginativas ao das oposições entre real e imaginário (tal não significa, de modo nenhum, que estejam um contra o outro), seria bom, em primeiro lugar, que atendêssemos a uma delimitação possível para a ideia de imaginário. H. Jauss afirmou que é possível descobrir «dans la littérature de tous les temps une image typique, idéalisée, satirique ou utopique de l'existence sociale» (1978: 73). O que se diz da literatura em particular pode dizer-se, também, em termos mais gerais, de todos os enunciados e discursos que constroem e reflectem mundos e comunidade. No contexto de uma sociedade em rede e progressivamente acentrada, pensamos que é mesmo possível conceber o imaginário no âmbito da noção de «heterotopia» sugerida, há cerca de uma década, por G. Vattimo, isto é, enquanto «reconhecimento de modelos que fazem mundo e que fazem comunidade apenas no momento em que estes mundos e estas comunidades se dão explicitamente como múltiplos» (1992: 74).

Estes modelos múltiplos, compostos e ficcionalizados por *imagens de imagens* (macro-desdobramentos de miríades de micro-narrativas) produzidas e interiorizadas socialmente, baseiam-se num fluxo de frequência e iteração que condensa e metaforiza a própria experiência colectiva, como escreveu Joaquim Carlos Araújo: «a imagem imaginada dos arquétipos, se se dá enquanto ficção, é porque em última instância se constitui por recor-rência da sua facticidade» (2000: 60). Ficcionalidades, afectos, expectativas, desejos, em suma, discursos filtrados por uma multiplicidade cada vez mais

² «La estructuración carnavalesca es cosmogonía sin sustancia, sin identidad, sin causa. Sólo existe en y por las relaciones que suscita y que, a su vez, lo suscitan. En él todo son distancias, conexiones, analogías, oposiciones no excluyentes, diálogos pluridimensionales. El sujeto de la carnavalidad en Bajtin se corresponde plenamente con el viandante de Certeau, ambos anonimato puro, creadores sorprendiéndose a sí mismos en el acto de crear, cada uno de ellos persona y disfraz, ellos mismos y todos los demás.» (*El animal público*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999: 200).

acelerada de imagens onde o jogo social da neutralização imaginativa acaba por ser reconhecido e projectado, eis o que poderíamos delimitar, para já, como universo do imaginário.

Neste artigo, após uma visita guiada ao papel essencial da ficcionalidade e da imaginação na abertura à modernidade, veremos como é que o «aparecimento do homem» (M. Foucault), sob a forma de sujeito operante e transformador, acabou por traduzir-se numa *reconfiguração* profunda, de onde adveio (e está sempre, em processo, a advir) a própria ideia de imaginário. Nessa linha de ideias, tentaremos, por fim, delinear algumas hipóteses acerca da flutuação e derivas do imaginário, tal como as poderemos entender e interpretar neste tempo tecnológico de hiper-realidades, de cibervidas e de globário³.

E... «surge o homem».

No estádio pré-moderno, os seres e a produção de sentido estavam unidos numa única esfera transparente e teo-semioticamente partilhada. A significação, a comunicação e o saber disso dependiam. A estratégia do «grande código» (N. Frye) que regia esse *estado de pasmo* começa a encontrar resis-

³ «O homem do início da modernidade, sonhando-se um subliminar continuador de Deus, ainda imaginou mundos perfeitos, paraísos na terra, – uma autêntica e futura *idade de ouro* que o progresso humano inevitavelmente atingiria. Hoje em dia – talvez porque o estádio dito «pós-moderno» só já mantém algumas das características matriciais da modernidade inicial – o homem parece sentir-se apeado de uma consistência simbólica que lhe permitiria, a cada momento, explicar o mundo, definir o espaço e o tempo em que respira, esboçar convictamente um optimismo desafogado.

Curiosamente, o homem do ano 1000 olhava também, de dentro, para um edifício fechado e tão transparente como o alegórico oceanário da Expo 98. Esse seu globário invisível, representado simbolicamente na figura da grande catedral, configuraria a ideia de uma rede simbólica geral onde cada símbolo particular repousava e partilhava os seus próprios dons. A *globalização* do homem do ano 1000 confundia-se com a magnitude que se pressentia em Deus e, sobretudo, com o anúncio de uma respeitada e desejada salvação final. Esta estrutura, semelhante (apenas enquanto estrutura aparentemente fechada e algo inomeável) à da globalização actual, é, no entanto, diversa, no que respeita à evidência do devir e não tanto ao optimismo humano.

A diferença situa-se no facto de o homem do ano 1000 crer, sem margem qualquer onde se pudesse inscrever uma dúvida que fosse. O homem do ano 1000 é, com efeito, um homem que crê no concerto global da criação original e da salvação final, reservando a vida para uma lenta e repetitiva aprendizagem que acata e aceita, do mesmo modo que aceita que os raios solares se espalhem sobre o pico de uma montanha. Para o homem que cruza o próximo milénio, convoca-se, por constraste, não o optimismo de há um século atrás, por exemplo, mas antes a instabilidade, talvez criativa, assente nos suportes telemáticos e ciber-tecnológicos da grande máquina da actual globalização» (Luís Carmelo, *Anjos e Meteoros*, Editorial Notícias, 1999; 108/9)

tências, no momento em que F. Bacon (1561-1626) inicia um claro cepticismo face aos «idols»⁴ e em que J. Locke (1632-1704), pai do nome moderno da semiótica, nos veio dizer que entre as palavras, as ideias (simples ou complexas) e o mundo existe uma clara arbitrariedade, baseada em critérios singulares de selecção do espírito humano⁵.

Este vagaroso colapso acabará não só por prefigurar o advento da modernidade, como, segundo o sintomático *Les Mots et les choses* (1966) de M. Foucault, virá mesmo fazer submergir, na história, o homem, enquanto objecto epistémico:

«Quando a história natural se transforma em biologia, quando a análise das riquezas se volve em economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se converte em filologia e se extingue o discurso clássico em que o ser e a representação encontravam o seu espaço comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, surge o homem com a sua posição ambígua de objecto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submetido, espectador olhado...» (1988: 351).

Com o surgimento do homem, no momento do colapso da antiga representação, de acordo com a conhecida tese de Foucault, surge também a linguagem, não já como uma amálgama de signos inseridos numa teo-semiose motivada, mas sobretudo enquanto entidade complexa, autotélica e reflexiva que se tornará, também, em objecto privilegiado do «ser-dito», como

⁴ Os «Idols» de Bacon surgem no *New Organon* (1620) e constituem «false notions which are now in possession of the human understanding...». O autor divide-os em: (1) «idols of the tribe», quando têm a sua fundação «in human nature itself, and in the tribe or race of men» e actuam como um espelho que «distorts and discolors the nature of things by mingling its own nature with it»; (2) «idols of the cave», ou seja, «idols of the individual man»; (3) «idols of the market place» formados pelo «intercourse and association of men with each other» (...) «For it is by discourse that men associate; and words are imposed according to the apprehension of the vulgar»; (4) «idols of the theatre» por representarem «worlds of their own creation after an unreal and scenic fashion» (1988: 6/7)

⁵ No seu *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), J. Locke situa a releção e a sensação como origem de todas as ideias (II.1:276). Estas podem ser simples – como a percepção («the first simple idea of reflection» e, portanto, «the first faculty of the mind exercised about our ideas»-IX.1: 290) – e complexas, quando formadas a partir daquelas e que podem ser «compound ideas», «ideas of relation» e produtos de «abstraction» (XII.1: 293/4). As ideias são, portanto, signo das coisas e de outras ideias e, no seu carácter não inato, mantêm uma clara relação de separação face à esfera das palavras que, por sua vez, segundo um nominalismo estrito, são signos das ideias. U. Eco no seu *O Signo* sintetiza: «As palavras não exprimem as coisas, porque as coisas são conhecidas mediante a construção de ideias complexas, através da combinação de ideias simples. As palavras remetem, quanto ao seu significado imediato, para as ideias. E por isso há uma ligação arbitrária entre as palavras e coisas». (1981: 115). Para o autor, Locke só não se antecipa a Peirce (ou até a Saussure) na fundação da semiótica, devido à «natureza ainda psicológica das ideias»; para tal bastaria substituir, na sua teoria, «à noção de ideia a de unidade semântica, identificada não na mente humana, mas no próprio tecido da cultura que define as próprias unidades de conteúdo» (*ibid.*: 116).

disse Agamben ⁶, e do saber. Mais do que referir o insondável ou indexicalizar o mundo, as palavras (e outro tipo de *signos*) passam a adquirir agora a arbitrariedade funcional que as leva a retalhar conteúdos e a disputar os sentidos de uma espécie de *teo-continuum* perdido. As linguagens (e as metalinguagens) tornar-se-ão, assim, na modernidade já consumada, num dos objectos mais intrigantes de pesquisa, a tal ponto que acabarão mesmo por se instituir enquanto alvo preferido das grandes perguntas – e dos motivos epistémicos – da actualidade.

Imaginação, ficção, Hume e modernidade.

A representação, para Foucault, deixa, portanto, de ser «um lugar de origem» inquestionável para passar a ser um mero «efeito» (*ibid.*: 352). A produção desse efeito, ou melhor, dessa construção, é produto do século XVIII e pode ser ilustrada num jogo dialógico que une, entre outros, Hume a Kant. O primeiro dos autores desenvolve duas inovações que, para António Marques, permitem antever o palco vivo da própria modernidade, a saber: a ausência de «referência externa na avaliação da objectividade» (1988: 233) e «uma certa ideia de necessidade dos produtos ficcionais» (*ibid.*: 235). Estas inovações são o ponto de partida e de chegada da abordagem de Hume. Começemos por referir que ideias e percepções são, para o autor escocês, cópias que se equivalem mutuamente, daí poder concluir-se que é na vida interna que o sujeito e os seus objectos se disputam:

«...we need but reflect on that principle so often insisted on, that all our ideas are copy'd from our impressions. For from thence we may immediately conclude, that since all impressions are clear and precise, the ideas, which are copy'd from them, must be of the same nature, and can never, but from fault, contain any thing so dark and intricate» 1739-1749, *A Treatise on Human Nature* (1985: 120).

Tais impressões, os «*data*», são recebidos pelo ser humano e organizados de acordo com princípios de, respectivamente – «contiguidade ou sucessão» (*ibid.*: 124), «conexão constante» (*ibid.*: 137), «semelhança» (*ibid.*: 138) e «sucessão» (*ibid.*: 142). Este quadrilátero organizador das percepções que, embora não constituindo um quadro de categorias, mas antes uma «relação natural» (*ibid.*: 142), é regido por um factor decisivo, descrito, mais à frente (na Secção II da parte IV do Livro I), no *Tratado*: a imaginação:

«The imagination naturally runs on in this train of thinking. Our perceptions are our only objects: Resembling perceptions are the same, however broken or interrupted in their appearance: This appearing

⁶ G. Agamben, *A Comunidade que vem*, Presença, Lisboa, 1993: 15.

interruption is contrary to the identity: the interruption consequently extends not beyond the appearance, and the perception or object really continues to exist, even when absent from us: Our sensible perceptions have, therefore, a continu'd and uninterrupted existence» 1739-1749, *A Treatise on Human Nature* (1985: 263).

É evidente que a citada «necessidade de produtos ficcionais» encontra nesta imaginação reguladora o seu exemplo. Mas este tornar-se-á ainda mais evidente se, duas páginas a seguir, compararmos imaginação e reflexão:

«The imagination tells us, that our resembling perceptions have a continu'd and uninterrupted existence, and are not annihilated by their absence: Reflection tells us, that even our resembling perceptions are uninterrupted in their existence, and different from each other» 1739-1749, *A Treatise on Human Nature* (1985: 265).

Deste modo, a imaginação permitiria ao ser humano considerar uma espécie de *continuum*, mais ou menos imaginário, que seria como um dique – ou um cinto de segurança – que garantiria a acção reguladora da semelhança, da conjunção, da sucessão e da conexão sobre o *caos* permanente das impressões (dos «*data*») que recebemos. Em contraposição, a reflexão seria uma espécie de horizonte referencial e real que, a cada momento, segredaria ao ser humano a sua verdade, isto é, de que não há, de facto, continuidade para a compreensão dos objectos do mundo real. Como refere António Marques, é nas «funções cognitivas da imaginação» de Hume que devemos encontrar o «núcleo operativo comum» para uma abordagem à «teoria da objectividade em Kant» (1988: 235).

Kant e a imaginação.

G. Berkeley (1685-1753) disse que nada pode ser semelhante a uma ideia excepto uma ideia. Quando o disse, segundo nos avança R. Rorty, o autor estaria a responder à máxima de Hume segundo a qual, como vimos, nada está realmente presente na mente humana, a não ser as suas próprias percepções ou impressões e «que os objectos externos só se tornam conhecidos para nós unicamente por aquelas percepções que os ocasionam» (1999: 213). Kant, por sua vez, acabaria por enfrentar o problema da *naturaleza do conhecimento* como uma «questão acerca da possibilidade do conhecimento». Este desvio de perspectiva ⁷ tornou-se possível pelo facto de Kant

⁷ Sobre este desvio de perspectiva, U. Eco refere que «Kant non era interessato alla *knowledge of* ma alla *knowledge that*, in altre parole, non alle condizioni di conoscenza (e pertanto di nominazione) degli oggetti quanto alla possibilità di fondare la verità delle nostre propositzioni intorno a oggetti».

ter levado «a sério» a afirmação de Berkeley sobre a semelhança exclusiva entre ideias, ao mesmo tempo que passava a dizer que nenhuma ideia pode ser verdadeira em relação a nada, excepto a um mundo feito de ideias: «Dado que o Deus de Berkeley não estava disponível para Kant, (este) tinha de criar o eu transcendental para realizar essa tarefa» (*ibid.*: 213). O «eu-pensante» de Kant torna-se, assim, num reflector de si próprio, mas com a salvaguarda essencial de que apenas conhece (o mundo, os objectos e o seu próprio pensamento), na medida em que se enquadra – e, de certa forma, emerge – a partir dessa *moldura* que constitui o conjunto dos elementos puros do conhecimento e, entre eles, as categorias:

«Pode-se, por isso, dizer do eu-pensante (...) que, em vez de se conhecer a si próprio pelas categorias, conhece as categorias e, mediante elas, todos os objectos na unidade absoluta da apercepção (o eu), portanto por si mesmo. Ora, é bem evidente, que aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objecto, não o posso, por sua vez, conhecer como objecto e que o eu determinante (o pensamento) deve ser distinto do eu determinável (o sujeito pensante), como conhecimento distinto do objecto» 1781-1787, *Crítica da Razão Pura* (A402/1994: 375).

Para Kant, a actividade da «faculdade do juízo» é significada através da «apresentação» («Darsstellung») – sempre que «o conceito de um objecto é dado» – e, na prática, isso consiste em colocar ao lado desse conceito «uma intuição correspondente»⁸ (se faço corresponder à ideia de brancura, por exemplo, uma certa imagem de muro branco). Deste modo, os conceitos tornam-se objectivos – objectivam-se –, o que acontece de dois modos: ou através de «esquemas», caso a intuição⁹ seja dada *a priori* (um certo *mise-en-scène esquemático* de muro branco); ou simbolicamente, caso a intuição se submeta a um conceito que apenas a razão pode pensar (um certo *mise-en-scène formal* de brancura). Por outras palavras:

«A prova da realidade dos nossos conceitos requer sempre intuições. Se se trata de conceitos empíricos, as intuições chamam-se *exemplos*. Se aqueles são conceitos de entendimento puros, elas chamam-se *esquemas*. Se além disso se pretende que seja provada a realidade objectiva dos conceitos da razão, isto é das ideias, e na verdade com vista ao conhecimento teórico das mesmas, então deseja-se algo impossível, porque absolutamente nenhuma intuição pode ser-lhes dada adequadamente.

⁸ *Crítica da Faculdade do Juízo* (VIII/XLIX/1988: 78). Tal acontece «através da nossa própria faculdade da imaginação, como na arte» ou «mediante a natureza na técnica da mesma» – da arte – «quando lhe atribuímos o nosso conceito de fim para o julgamento dos seus produtos.» (*ibid.*: 78).

⁹ Intuições são formas da sensibilidade que contêm «apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objectos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objecto da intuição sensível» (B75/1994: 89)

Toda a hipotipose (apresentação ¹⁰, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou simbólica, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte segundo a forma a reflexão, não o conteúdo» 1790, *Crítica da Faculdade do Juízo* (& 59/B255/1998: 260-1).

A apresentação («Darstellung») é, neste sentido, sempre geradora de um certo enfoque, de um determinado «mostrar» que pode surgir através de símbolos ou esquemas. Estes últimos são comparados por U. Eco, não tanto ao que correntemente se traduz por imagem mental, mas antes ao «bilt» de Wittgenstein, ou seja, a «proposizione che ha la stessa forma del fatto che rappresenta, nello stesso senso in cui si parla di relazione 'iconica' per una formula algebrica o di modelo in senso tecnico-scientifico»(1987:65). No entanto, estas relações entre conceitos e intuições têm, na teorização de Kant, como alicerce comum a figura da imaginação; uma entidade espontânea (tal como as categorias ou os conceitos):

«[A] síntese do diverso da intuição sensível, que é possível e necessária e *a priori*, pode denominar-se figurada (...). [Esta, se referida, ao que é pensado nas categorias] «deverá chamar-se síntese transcendental da imaginação (...). A imaginação é a faculdade de representar um objecto, mesmo sem a presença deste na intuição (...). A síntese transcendental da imaginação (...) é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e (...) é a primeira aplicação do entendimento (...) a objectos da intuição possível para nós. Sendo figurada é distinta da síntese intelectual, que se realiza simplesmente pelo entendimento (...) na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação produtiva e assim (a) distingo da imaginação reprodutiva, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas...» 1781-1787, *Crítica da Razão Pura* (B151-B152/1994: 151-2).

A objectivação requer, pois, – como adiantou ainda António Marques (1988: 247) – uma apresentação – «*darstellung*» – que esquematiza ou põe

¹⁰ «Darstellung», um termo introduzido por Kant «para designar precisamente o carácter encenado de toda a objectividade» (A. Marques, 1988: 236). Em B/249 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant compara «Darstellung» e o verbo «Darstellen» com a actividade anatomista: «*Conceitos do entendimento*, enquanto tais têm que ser sempre demonstráveis (se por demonstrar se entender, como na anatomia, simplesmente *o exhibir*); isto é o objecto correspondente a eles tem que poder ser sempre dado na intuição (pura ou empírica), pois unicamente através dela eles podem tornar-se conhecimento».

em cena objectos e é acompanhada (além de uma exigência de reconhecimento exterior¹¹) por uma inevitável consciência de ficcionalidade que advém da espontaneidade autónoma da imaginação. Ou seja, para Kant, como U. Eco reflectiu, «no possiamo pensare una linea senza tracciarla nel pensiero, non possiamo pensare un circolo senza descriverlo»(...)»non possiamo rappresentarci le tre dimensioni dello spazio senza porre tre linee perpendicolari tra loro, non possiamo neppure rappresentarci il tempo se non tracciando una linea retta» (1987: 66).

Esta *mise-en-scène* mental fabricada por sucessivos requisitos ficcionais parece desmentir, afinal, a visão segundo a qual pensar é uma aplicação de conceitos puros; pelo contrário, segundo a alegação de Eco, pensar tornar-se-ia sobretudo numa sucessão diagramática e processual de esquemas construídos com base numa iconicidade do sujeito.

Representação e identidades

A representação clássica baseou-se na semelhança quase integral entre representantes e representados, fazendo da coincidência entre a aparência (óptica, entre outras) dos objectos e a imagem subjectiva o alicerce de uma teo-semiose mais vasta. Hume, Locke e Bacon, além de Berkeley, desafiaram, cada um à sua maneira, estas ligações entre representantes e representados, entre objecto exterior e sujeito, quebrando laços, descobrindo arbitrariedades, desvendando lógicas para as semelhanças entre o que se descodifica (o que aparece) e o que existe. Para Kant, fenómeno (o que nos aparece) e a coisa em si diferem, devido aos nossos órgãos de percepção e devido, também, claro está, ao espaço e ao tempo (formas puras *a priori* da sensibilidade).

O «conceito empírico» acaba por ser, na teoria de Kant, aquilo que está, de facto, em vez da hipnótica coincidência entre imagem e aparência (óptica ou outra), no âmbito da representação. Se bem que a analogia é indispensável ao próprio curso da experiência, como vimos, a verdade – acrescenta J. Gil – é que «a representação de origem sensível é já uma percepção interpretada, um sensível e (por intermédio de conceitos) uma descrição. Ora, cada conceito empírico – ‘uma árvore’, ‘um choupo’ – constitui o produto de uma memória de semelhanças» (1984: 80); por outras palavras: o

¹¹ Em *A crítica da Faculdade do Juízo* (B142/1998: 186) são referidas particularidades do «juízo de gosto» e conclui-se: «A sua peculiaridade porém consiste em que, embora ele tenha a validade meramente subjectiva, contudo estende a sua pretensão a todos os sujeitos, como se pudessem ocorrer sempre, caso fosse um juízo objectivo que assenta sobre fundamentos cognitivos e pudesse ser imposto mediante uma prova».

conceito empírico «significa uma tematização da percepção de feixes estáveis de aparências». Ao transformar as semelhanças em identidades, «o conceito torna possível o pensamento, a memorização e a antecipação»; por outro lado, porque «a percepção de semelhanças forma um dispositivo independente com uma espontaneidade própria (a construção do conceito liberta-a das coisas) emerge daí a possibilidade permanente de uma derrapagem em relação ao sensível» (*ibid.*: 83-84).

O sujeito que sai deste mecanismo kantiano e também humeano é, pois, um sujeito construtor, imaginativo e é sobretudo um sujeito que desmonta a velha *cápsula* no seio da qual os *data* coincidiriam, como que por magia aceite, com a natureza primeira do mundo. Inicia-se agora a montagem, o diagrama tornado em sujeito, a edificação da auto-representação. O «homem» – surgido do colapso da representação clássica, retomando Foucault – é um ser que agora conhece e redesenha os modelos e as categorias e, nessa rede complexa do seu construir-se, passará lentamente a reconfigurar-se.

Imaginário, inteligibilidade e expectativas

Reconfigurar – belo termo ancorado nas cibervidas *actuais* – significa, neste contexto, a emergência de uma inteligibilidade que se materializa através da produção de discursos (ficcionalidades, expectativas, idealidades, desejos). Chamemos para já a esta emergência *imaginário*. Quase poderíamos afirmar, na senda das teorias do *continuum*, ou do sistema sempre-aberto que o «rizoma» de Deleuze e Guattari pressupõe, que o imaginário é um interface fluido de diversos tipos de imagens e diagramas expressivos, mas também de conteúdos singulares e de afectos, que, no seu conjunto incerto, acaba por corresponder à experiência, aos desejos e às *palavras de ordem* dos sujeitos sociais em jogo.

Sem o papel que a imaginação assumiu na lenta transição (e nos seus múltiplos percursos) em direcção a uma autonomia moderna do sujeito, jamais as novas idealidades e «crenças» (Peirce) teriam dado origem, por *ratio facilis* ou *difficilis*, a traves-mestras decisivas, ou melhor, a imagens de fundo, tais como a cultura, a estética, a ideologia, o poder, a liberdade ou a democracia. O imaginário é esta inteligibilidade, esta visibilidade flutuante e comum que condensa e regula imagens e auto-imagens de fundo, assim como as relações de força e as idealidades disputadas em comunidade.

Lembre-mo-nos, porém, que, hoje em dia, ao falarmos de comunidade já estamos sempre a falar de uma amálgama social que se está a transpor para o domínio da rede complexa que interage, de modo cruzado e quase sempre imprevisto, no local, no global, no regional, *on* ou *off-line*. O imaginário está a tornar-se numa inteligibilidade cada vez mais fragmentária e dispersa que

é partilhada por crescentes homogeneidades (*imagens de imagens*) que tentam resistir às identidades fundamentalistas, às cascatas de representações locais, às áreas de fragmentação ou aos hibridismos regionais.

Neste processo de tensões diversificadas, muitas vezes mais célere do que a própria capacidade para produzir discursos que o expliquem, o imaginário torna-se porventura no interface que permite equilibrar a grande disjunção entre verdade e sentido que, para F. Gil, constitui o par essencial de metáforas da modernidade. Esta disjunção, segundo o autor de *Mediações*, é, ela mesma, a tensão «entre a eficácia dos formalismos produtores de conhecimento, que são o traço distintivo da modernidade, e a intimidade das pertenças naturais: a uma língua, a uma comunidade, a uma experiência transmitida» (2001: 287).

Por outras palavras, dir-se-ia que o conhecimento e os produtos e práticas tecnológicos a ele associados determinam, hoje em dia, homogeneidades que estão a desequilibrar e, portanto, a pressionar as chamadas «pertenças naturais» (Augé diria que a imagem está cada vez mais a pressionar o nível da imaginação gregária). Neste abismo mundializado, dominado progressivamente pela «metacidade teleóptica» (Virilio¹²), o papel do imaginário continuará a ser o de uma inteligibilidade, é certo, mas cada vez mais centrada na vertigem e no risco das expectativas e idealidades (que não reconstituem em pleno o *ser-dito* do mundo e o seu jogo de pressões desiguais) do que na produção de discursos propriamente dita.

Por outras palavras ainda, cercado ou imerso por uma «transcendência objectiva das idealidades» da instantaneidade tecnológica (e, neste caso, o *meio* que conduz o fluxo comunicacional é o próprio conteúdo, assim como uma pluralidade de outros preenchimentos¹³), pode dizer-se que o imagi-

¹² *A velocidade da libertação*, Relógio d'Água, Lisboa, 2000: 188.

¹³ Segundo a teoria que temos desenvolvido nos nossos ensaios e artigos mais recentes, depois de 1999, a instantaneidade não é já apenas o móbil através do qual, no tempo das grandes narrativas, se exigia o cumprimento imediato das prometidas idades de ouro (sempre ancoradas num futuro *desvivido*). Esses paraísos do céu ou da terra eram muitas vezes reivindicados com a compulsão de uma exigência já e agora. O tempo tecnológico de hoje, dominado pela figura da imediaticidade, é não apenas um tempo que refluíu decisivamente em direcção ao presente (os futuros de ouro a ele refluíram por caducidade dos grandes códigos), como é, ele mesmo, também, um tempo que simula a realização plena e instantânea de resultados em fluxo. Nesta medida, o agir global por via dos dispositivos tecnológicos actuais, é igualmente o agir de uma salvação subliminar e profunda, espécie de hierofania que preenche o pasmo divino ou ideológico perdido. No ensaio *Órbitas da Modernidade* (2000), descrevemos do seguinte modo este pensamento:

«No final do ensaio *Anjos e meteoros* (1999), pretendemos evidenciar os novos moldes a que a ideia de instantaneidade se tem vindo a sujeitar na actualidade. Nomeadamente, partimos do princípio de que a instauração do futuro (ou do 'ainda não', do 'horizonte do devir', do 'estar para vir') sempre constituiu, no âmbito ocidental e semítico, uma visão de inevitável

nário tenderá cada vez mais a reflectir, como afirmou Jean Petitot em relação às matemáticas, «um excesso do objectal sobre o discursivo¹⁴».

fractura face à instância do presente, persistentemente gerida por um 'grande código' totalizante. Desde a fase profética propriamente dita à apocalíptica judaicas; desde as escatologias cristã ou islâmica à cristalização utópica de pós-seiscentos; desde o alvor neo-escatológico das ideologias ao ponto ómega de T. Chardin, sempre um 'grande código' monopolizou a interpretação de *conquista* de um futuro distante e perfectível. Esta longa e pesada tradição – às vezes ainda invisível, por isso mesmo – sempre coabitou, no entanto, com a exigência latente, e às vezes presente, do cumprimento instantâneo desse futuro anunciado na esfera imediata do 'agora-aqui'. Entre este tipo de manifestações activas, poderemos colocar, em pé de igualdade, o horizonte de cumprimento premonitório dos tempos do primeiro Isaías, as visões directas de Deus na literatura apocalíptica, os movimentos milenaristas e montanistas do alvor do Cristianismo, a urgência da conquista do *Dar-al-Islâm* após a revelação de Maomé, as revoltas utópicas europeias no despontar da modernidade e, por fim, o deslumbramento inicial das revoluções socialistas do século XX.

Estas manifestações de exigência e evocação activas do cumprimento instantâneo do futuro – tal como um adequado grande código o anunciava – foram geralmente enunciadas como fascinantes inícios de ciclos que, após algum tempo, sempre se esgotaram na continuidade homogénea e vazia do tempo que, por sua vez, transformava o presente, de novo, no árido terreiro de uma longa espera. A fé, a crença, a convicção, a esperança – para o caso é o mesmo – tornar-se-iam subsequentemente numa espécie de compulsão, capaz de superar a negatividade da própria espera e de instaurar severas ordens, caracterizadas, ou pela graça divina, ou pela libertação do homem, ou ainda pela construção do homem novo. Na modernidade, a construção de todos os macro-sujeitos que temos vindo a referir assentam, directa ou indirectamente, neste mesmo alicerce original. Com efeito, devido ao que H. Rowley designou pela 'teoria das duas idades' (1964: 73), ou seja, devido a esta perene descontinuidade entre os níveis do presente e do futuro, a história da instantaneidade – semítica e ocidental – tornou-se na história comum de augúrios indeferidos, de desejos *incumpridos* e, já na modernidade ocidental, sobretudo de autoflagelação instituída e de verdadeiras miragens, muitas vezes sujeitas a uma ética de imposição radical.

Esta situação de disputa auto-punitiva do instantanismo acabaria por alterar-se, gradual mas substancialmente, nas últimas duas décadas, no momento em que a silhueta de uma nova época (ainda) moderna pareceu, a pouco e pouco, emergir. Para tal, contribuiu a articulação entre dois factos, a saber, a falência dos grandes códigos totalizantes, enquanto factor mobilizador das sociedades e, por outro lado, a culminante entrada em cena de novos modos de interacção tecnológicos, de uma novíssima antropologia do ciberespaço, da aceleração da (i)mediação telecrática, assim como da sobreposição do acentrado sobre o centrado, nas relações entre auditórios e emissores, quer nas linguagens, quer também nas regras que as significam. O que basicamente domina esta nova época é o que designamos por 'áreas de quase imediação' e que incluem: (1) a ficcionalidade da experiência corporizada pelos média; (2) a área de propagação ciberespacial; (3) o agir livre do sujeito impelido por um desejo instantaneista; (4) a compulsão interactiva circundante face ao sujeito e, por fim, (5) a propriocepção, ou seja, os novos limites que advêm da expansão do sujeito tecnológico.

A instantaneidade, neste novo quadro, deixa efectivamente de ser o móbil através do qual se reivindicaria um horizonte salvífico, para passar a ser o elemento central de um *sistema de vida* que recoloca na arena do presente uma espécie de consecução plena do agir humano, ou seja, do preenchimento do seu próprio ser. Do mesmo modo, a instantaneidade deixa de ser escrava da fractura entre presente e futuro longínquo e passa a refluir em direcção ao presente, arrastando consigo a imaginação exilada desse mesmo futuro.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G., *A comunidade que vem*. 1993, Presença, Lisboa.
- ARAÚJO, J., *Esboço de uma interpretação fenomenológica da imaginação material de Bachelard in Phainomenon*. 2000, N.º1 (Primavera), Edições Colibri (Centro de Filosofia da F.L. da U.L.), Lisboa.
- AUGÉ, M., *Não-Lugares – Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. 1999, Bertrand, Lisboa.
- *Lugares de solidão*. 1997, in «Público» (30-1-97), Lisboa.
- BACON, F., *Essais*. 1964, Aubier Ed.Montaigne (Collection Bilingue), Paris.
- BACZKO, B., *Imaginação social in Enc. Einaudi*. 1985.2, I.N.C.M., Lisboa.
- BAURILLARD, J., *Simulacros e simulação*. 1981, RelógioD'Água, Lisboa.
- BRAGANÇA DE MIRANDA, J., *Fim da mediação?* in *Real Vs.Virtual*. 1999: 293-330, Cosmos, Lisboa.
- CARMELO, L., *Anjos e Meteoros*. 1999, Editorial Notícias, Lisboa.
- *Órbitas da Modernidade*. 2000, UAL, Lisboa.
- DELGADO, M., *El animal público*. 1999, Editorial Anagrama, Barcelona.
- ECO, U., *O Signo*. 1981, Editorial Presença, Lisboa.
- *Kant e l' ornitorinco*. 1997, G. Ed. Bompiani, Sonzongno, Etas, Milano.
- FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*. 1988, Edições 70, Lisboa.
- FRYE, N., *Le grand code: La Bible et la littérature*. 1984, Seuil, Paris.
- GIL, F., *Mimésis e negação*. 1984, I.N.-C.M., Lisboa.
- *A imagem-nua e as pequenas percepções – estética e metafenomenologia*. 1996, Relógio d'Água, Lisboa.
- HJELMSLEV, L., *Prolégomènes à une théorie du langage*. 1971, Éditions de Minuit, Paris.

Desta confluência entre as *estruturas* dos horizontes de salvação regressados ao presente – devido ao apagamento dos grandes códigos que os situavam em coordenadas sempre distantes – e o próprio refluir da instantaneidade também em direcção ao presente se constitui a nova época 'das quase imediações'. Diga-se que esta época, onde ainda convergem as tarefas da modernidade, cedo viria a ser designada de modo muito variado, devido fundamentalmente à tentação de se pretender encontrar, por *ratio difficilis*, um quadro de novas notações para as novas realidades emergentes (o que, curiosamente aliás, acontecera, no limiar do século XX, no esotérico campo da lógica sentencial moderna de Frege e Peano). É dentro deste quadro notacional que, para além do lexemas associados ao 'pós-moderno' (fruto e motivo de muita polémica, às vezes, *excrecente*), surge o lemeza globalização».

¹⁴ *De la Physique à la forme et au sens. Actualité de la Philosophie Transcendentale in La Philosophie Transcendentale et Le Problème de l'Objectivité*, Éditions Osiris, Paris, 1991: 75.

- HUME, D., *An Inquiry Concerning Human Understanding in Modern Philosophy – An Anthology of Primary Sources*. 1998: 491-558, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis / R. Ariew-E.Watkins (org.) / Cambridge.
- JAUSS, Hans-Robert, *Pour une esthétique de la réception*. 1978, Gallimard, Paris.
- KANT, I., *Crítica da razão pura*. 1994, I.N.C.M., Lisboa.
- *Crítica da razão prática*. 1994b, Edições 70, Lisboa.
- *Crítica da faculdade do juízo*. 1998, I.N.C.M., Lisboa.
- LOCKE, J., *Essay Concerning Human Understanding in Modern Philosophy – An Anthology of Primary Sources*. 1998: 262-270, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/R.Ariew-E.Watkins (org.)/Cambridge.
- *Ensaio sobre a verdadeira origem e fim do governo civil*. 1999, Edições 70, Lisboa.
- MARQUES, A., *Sujeito/objecto in Enciclopédia Einaudi (Conceito-Filosofia/Filosofias-37)*. 1997: 231-249, I.N.C.M., Lisboa.
- MCHOUL, A., *Semiotic Investigations – Towards an Effective Semiotics*. 1996, University of Nebraska Press, Nebraska.
- MURPHY, J., *O pragmatismo – de Peirce a Davidson*. 1993, Asa, Lisboa.
- PEIRCE, C. S., *Selected Writings (values in a Universe of Chance)*. 1966, Dover Publications Inc, New York.
- *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 1978-Vol. I, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- PETITOT, J., *De la Physique à la forme et au sens. Actualité de la Philosophie Transcendentale in La Philosophie Transcendentale et Le Problème de l'Objectivité*. 1991: 75, Éditions Osiris, Paris.
- RORTY, R., *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo in Desconstrucción y pragmatismo*. 1998:13-35, Paidós, Buenos Aires-Narcelona-México.
- *Consequências do pragmatismo*. 1999, Instituto Piaget, Lisboa.
- SARAIVA, M., *L'imagination selon Husserl*. 1970, Martinus Nijhoff, La Haye.
- VATTIMO, G., *A Sociedade Transparente*. 1992, Relógio d'Água, Lisboa.
- VIRILIO, P., *A velocidade da libertação*. 2000: 188, Relógio d'Água, Lisboa.
- WITTGENSTEIN, L., *Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas*. 1995, F. Calouste Gulbenkian, Lisboa.