

Elementos para uma Genealogia das Ligações

José A. Bragança de Miranda

«Todas as coisas estão ligadas, quer vejamos as conexões ou não».

«Acaso e coincidência são os termos que utilizamos para indicar ligações invisíveis entre as coisas – relações que não compreendemos».

Clarence John Laughlin

1. 1. A prioridade das ligações

A experiência deve ser considerada como um *continuum* de fragmentos, dispersões, pedaços, cuja união tem algo de enigmático. Tratou-se, com efeito, de um ganho decisivo, do ponto de vista histórico, o criar o particular e procurar esquecê-lo, tudo inserindo numa imagem da totalidade, *imago mundi* ou «alma do mundo». Com a modernidade, estas imagens da totalidade entram em crise e os fragmentos reaparecem. O particular torna-se injustificado. Num momento culminante da modernidade, dizia Baudelaire: «*Um artista que tenha o sentimento perfeito da forma, mas que se tenha acostumado a exercer sobretudo a sua memória e a sua imaginação, encontra-se então assaltado por uma avalanche de detalhes, pedindo todos eles justiça, com a fúria de uma multidão apaixonada pela igualdade absoluta*». Responsabilidade terrível, esta, que surge no mais pequeno passeio pela cidade, a que os artistas respondem através de uma selecção rigorosa, e a que as teorias simulam responder através de uma mnemotécnica que nada deixaria de fora. De facto, as teorias pretendem ser o fio de Ariadne que rectifica, perfila e enfileira toda a experiência. O problema é que elas fazem parte desse próprio *continuum* de que se destacam, sim, mas ilusoriamente.

A ideia de uma cadeia da experiência está presente em Husserl, que afirma: «Toda a experiência pode ser estendida numa cadeia contínua de experiências singulares, unidas sinteticamente numa experiência única, em que se desdobram, infinitamente aberta. Posso muito bem, em função dos meus objectivos actuais, satisfazer-me com aquilo que a experiência já me forneceu; mas então "interrompo" precisamente o seu curso com um "já é suficiente". Mas posso-me convencer facilmente de que nenhuma determinação é a última, que aquilo que já foi experimentado tem ainda, indefinidamente, um horizonte de experiência possível»¹. Abertura que

¹ - Husserl prossegue: «Este horizonte, na sua indeterminação, está sempre co-presente em qualquer começo; é um espaço onde jogam os possíveis, na medida em que prescreve uma via para uma determinação mais precisa que é a única que pode, no quadro da experiência real, decidir em favor de uma dada possibilidade determinada que ela realiza preferentemente a outras» in Edmund Husserl (1938) - *Expérience et Jugement* (or. *Erfahrung und Urteil*), Paris, PUF, 1970, p. 37. A fenomenologia tende a fazer da «subjectividade transcendental» a condição sintética da experiência. Ora, o ponto de partida absoluto é haver-experiência, mas a própria possibilidade de uma «síntese» qualquer -

remete, bem tradicionalmente, para a divisão platónica entre o mundo das coisas particulares e efémeras, e o espaço «hiper-urânico» onde todas são salvas, alcançando a «eternidade». A história foi o conflito e a sucessão das formas de articulação entre dois espaços, exigindo sempre a mobilização do existente, dividindo-o contra si próprio, em direcção a... quem sabe ainda? Que esta mobilização esteja a ser assumida pela técnica, sem ter forçado a mudar a nossa forma de ver, revela afinidades profundas entre a lógica da potencialidade e o aparelhamento técnico do mundo. Muitos dos problemas actuais têm a ver com a maneira como a técnica está a criar automaticamente este *continuum* fora de qualquer finalidade pensável. Platão via na ascensão espiritual o «motor» deste processo, Hegel via-o na dialéctica da «ideia absoluta», e Marx na «luta de classes». Mas é a técnica que é o «motor», sem sabermos bem de que se «alimenta», e que é sua fonte de energia.

Se, como é o nosso caso, aceitarmos a prioridade da experiência sobre tudo o mais, o essencial passa a ser as ligações que a constituem, e nos constituem como humanos. É curioso que, sendo a trama de relações tão omnipresente, desde sempre estas tenham ficado retidas numa certa invisibilidade. Esta situação está a alterar-se, e profundamente. Por várias razões, a questão da ligação está a tornar-se incontornável. E, com ela, a questão das desligações. Com efeito, se não há experiência sem vínculo, sem laços, sem ligação, a própria insistência no vínculo mostra que há uma certa abismação em torno da desligação das suas figuras — interrupção, colapso, acidente, etc. Não é daí que provém toda a temática da «crise»? Aquilo que ela tem de perigoso tem justamente a ver com a «desligação». Algo que estava articulado, que não era problemático, torna-se num problema. O imaginário ocidental oscila permanentemente entre a ligação total, a comunidade absoluta, e o pânico da desligação total, do caos absoluto, que é ainda uma forma de «ligação» à *Physis*, à natureza, de que sempre nos afastamos e à qual sempre retornamos.

Qualquer ligação absoluta é efeito de uma «imagem» que, enquanto tal, oculta as próprias ligações. Estas só se notam quando constituem problema, normalmente em períodos de crise. É o caso da crise grega, que Platão descreve à sua maneira na *República*, da emergência do cristianismo, ou do surgimento do comunismo depois da revolução francesa. Estas épocas de crise servem de reveladores da trama oculta de ligações. Da erótica grega ao contratualismo moderno, onde surge esse estranho ser que é o «indivíduo» sem quaisquer ligações, ou à hegeliana dialéctica do Senhor e do Escravo, esteve sempre em causa uma tensão nas ligações existentes. De facto, não há ligação sem desligação, para ligar é preciso desligar². A publicidade, na sua infimidade, mostra-o apesar de

metafísica, ficcional ou técnica -, depende primordialmente do facto de haver-experiência, isto é, da dinâmica das ligações. Neste aspecto toda a «síntese» é secundária, equivalendo a um «lance» paradoxal: é um acto singular, perdido no meio de uma infinidade de outros e, simultaneamente, visa a totalidade da experiência.

² - Na aurora da modernidade, Giordano Bruno propõe uma interessante teoria das ligações, que intitulou «Do Vínculo em geral», escrita pouco tempo antes do seu suplício, e que ficou inédita até finais do século XIX. Foi uma verdadeira infelicidade, pois a lucidez desse pequeno tratado não deixaria de ter tido efeitos benéficos na constituição da «erótica» moderna. Eis uma bela passagem:

tudo. Para fixar o desejo de alguém num produto é preciso desfixá-lo de outro. Guerra aparentemente absurda, mas com uma lógica profunda.

O deus Eros que, como diz Parménides, foi o primeiro a ser criado, servia aos gregos arcaicos para pensar as ligações, e aquilo que aparece através delas. Uma certa concepção órfica afirma que Eros é também o deus das epifanias, dos aparecimentos. De nenhum modo está primitivamente associado à sexualidade. De um ponto de vista mais radical, Eros rege tudo: a ligação dos humanos à natureza; as formas de partilha do comum, os corpos, as terras e os bens; mas também as relações entre os humanos, a sua assimetria ou reciprocidade, ou seja, toda a dialéctica da servidão que atravessa a nossa história.

É especificamente moderna a insistência no contrato, que determina ainda o horizonte em que pensamos a universalidade das ligações. É certo que a sua universalidade foi desde logo contestada: onde os racionalistas viam «indivíduos» os românticos viam «marionetas» movidas por fios invisíveis e mais profundos. Mas a crise moderna, bem expressa pelo fenómeno do nihilismo, faz das ligações a questão política por excelência, permanentemente em aberto. De certo modo, torna-nos responsáveis pelas ligações que até então nos limitáramos a «herdar» ou a sofrer. Isso por duas razões principais: em primeiro lugar, por abalar, fragmentar, etc., a imagem unificada, centrada e simbólica, do Mundo medieval; em segundo lugar, para tornar provisória, transiente e efémera toda a ligação. Marx tinha-se dado conta disso mesmo no *Manifesto*. Mas já muito antes dissera que «é preciso voltar a fazer dançar as ligações petrificadas, cantando-lhes a sua própria música»³. Crise generalizada, da qual depende uma nova tensão nas ligações. É o excessivo de tal situação, em que tudo se fragmenta, que incita Berman a sustentar que na modernidade «todos são movidos, ao mesmo tempo, pelo desejo de mudança — de auto-transformação e de transformação do mundo à sua volta — e pelo terror da desorientação e da desintegração, o terror da vida que se faz em pedaços. Todos conhecem a vertigem e o terror de um mundo no qual «tudo o que é sólido se desfaz no ar»⁴. Por razões que agora não argumentaremos, estamos diante de um imperativo da liberdade, que Marx, entre outros, reconhece, mas aceita mal. A dramaticidade das ligações na modernidade seria um episódio do trajecto da história para uma comunidade de ligações perfeitas e absolutas. Fim da história, mas também fim da política. Ligações perfeitas, sem qualquer tensão, dispensariam a política, que se funda na incompletude e inacabamento.

A ligação perfeita seria, de facto, o fim da ligação, que só existe enquanto ameaçada de romper-se, enquanto sinal de assimetria ou de distância. Todo o imaginário, seja ele utópico ou religioso, baseado no operativismo tecnológico ou no decisionismo político, corresponde sempre a uma reacção excessiva à crise da matriz de relações estabilizadas

«Nenhuma ligação é eterna, tudo passa pelas vicissitudes do encerramento e da liberdade, da ligação e da desligação». Cf. Giordano Bruno – *Des Liens*, Paris, Allia, 2001, p. 42.

³ - Cf. Karl Marx - *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 134.

⁴ - Marshall Berman (1982) - *Tudo o que é Sólido Dissolve-se no Ar*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 13.

historicamente e onde o agir deveria decorrer sem sobressaltos. Essa matriz determina as temporizações e os lugares legítimos, formatando ainda todos os actos aceitáveis. Lugares dos senhores e dos escravos, dos camponeses e dos sacerdotes, dos homens e das mulheres, de que se retirou toda a ambiguidade. É certo que a crise perturba internamente toda a matriz, mas a própria crise era passível de ser instrumentalizada. No caso da metafísica, o «real» era mobilizado contra si, para ascender à eternidade das ideias absolutas; na ordem teológica, o mínimo fragmento era um veículo da dinâmica de salvação. Punha-se em crise a existência para a mobilizar para um destino fatal e inexorável. Com a modernidade, a crise escapa aos dispositivos que a arregimentam. Propriedades, sujeitos, objectos, imagens, desejos e dinheiros entram numa dança perturbante, algo fantasmagórica, em que muito está por decidir. Não é o *American way of life* justamente baseado na indecisão que confirma ser possível ligar-se às propriedades, ao dinheiro, por exemplo, de outra maneira? Cada gesto, por mínimo que seja, implica pequenas rupturas da continuidade da experiência, na maneira como está ligada⁵. A modernidade, na sua versão iluminista, procura racionalizar as ligações, enquadrando o agir constitucionalmente, controlando a própria crise através de procedimentos racionais. Daí a sensação de que é na modernidade que a «metafísica» se «realiza», instaurando dialécticas que agenciam o existente e o possível, o dito e o dizer, o feito e o fazer, e, em geral, aquilo que liga e o que é ligado. Perante a eclosão da tensão que afecta todas as ligações, trata-se de geri-la segundo modalidades muito complexas. Dialécticas artificiais, mas imperativas, em que tem de se conviver com a dissonância que perturba o dispositivo que rege as ligações e as desligações. A liberdade é a imagem metafísica dessa dissonância. É aí que entronca o imaginário do controlo, que vê em cada gesto, em cada acto, em cada objecto, fracturas e clivagens a abolir. O sonho dos positivistas seria o de «congelar» o existente nas figuras seguras da ciência, acabando com toda a perturbação. Mesmo os utopistas, estes positivistas do futuro, têm o mesmo sonho. Mas é desta perturbação que se alimenta.

A crise do positivo (e do positivismo) é inevitável quando se torna manifesto que o que existe é o efeito de constituições, que, mais do que ser «realidade», é constituído. Deve-se a Vico o princípio de que só podemos conhecer aquilo que nós próprios fizemos, o que introduz no que está feito a tensão do «imperfeito», do nunca acabado, um movimento que faz e desfaz a existência. Neste aspecto a modernidade confunde-se com a explicitação do poder constituinte dos humanos. Atente-se, porém, que a «constituição» vai muito mais longe que a simples matéria de direito em que se transformou⁶. Ora, o poder constituinte fere de arbitrariedade o

⁵ - Hannah Arendt chamou a atenção para esta questão na sua caracterização da acção livre como capacidade para interromper, para «originar». Este aspecto foi bem analisado por Patricia Bowen-Moore (1989) - *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Londres, MacMillan, 1989.

⁶ - Husserl fez da «constituição» uma categoria essencial para a análise da experiência, mas dentro de uma filosofia transcendental do sujeito. Na verdade, deve-se partir do poder constituinte ínsito em todo o particular. Antonio Negri tem vindo a insistir na necessidade de uma concepção mais lata de «constituição» como «poder constituinte». Cf. Toni Negri - *Il Potere Costituente, Saggio sulle Alternative del Moderno*, Varese, Sugarco, 1992.

existente, apresentando-o como «constituído», como efeito de agregação de uma miríade de acções permanentemente reenquadradas por malhas, redes, grelhas de todo o género. A modernidade é inseparável da desligação, começando pela desligação generalizada da matriz medieval. Não menos que a ligação perfeita, um «deslaçamento» absoluto equivaleria à destruição da experiência⁷.

Se imaginariamente toda a prioridade vai para a ligação, a modernidade é indissociável da libertação da vertigem da desligação. Explique-se a crise generalizada pelo excesso de ligação ou pelo excesso de desligação, a prioridade da desligação é evidente para os principais autores modernos. Isso é verdade em Karl Marx que, no *Manifesto de 1848*, declara que a burguesia já não pode dominar as «forças produtivas» que pôs em marcha, «assemelhando-se ao mago que já não era capaz de dominar as potências infernais que desencadeou com as suas esconjurações»⁸, levando à destruição caso a «revolução proletária» não ocorra, assim como nas análises de Heidegger sobre a técnica, onde se afirma: «a verdadeira ameaça já atingiu o homem no seu ser. O reino da Ge-stell ameaça-nos da eventualidade que ao homem possa ser recusado o voltar a um desvendamento mais original e, assim, de entender uma verdade mais original»⁹. Quando afrouxam as ligações fortes e forçadas que caracterizavam o mundo antigo tudo se torna problemático, tenso.

Estas representações, e todas as outras, só fazem sentido se enquadradas pela constituição. Por «imaginárias» que sejam, têm sempre alguma efectividade ao nível do agenciamento do constituído, nem que seja como livros a vender. Evidentemente que o carácter imaginário acaba por se revelar na pretensão a apreenderem a totalidade da experiência, e na vontade de «controlarem» a constituição. Como ocorre com tudo o que é produzido ou introduzido no espaço do «constituído», as próprias representações imaginárias, que pretendem acabar com toda a «crise» – essa essencial tensão do moderno – mais não fazem do que agravá-la. Na modernidade tudo está marcado por essa tensão que está a ser resolvida tecnicamente. Fenómeno bem pressentido por Octavio Paz, segundo o qual «no objecto industrial não existe ressurreição; desaparece com a mesma rapidez com que aparece. Se não deixasse marcas seria realmente perfeito; desgraçadamente tem um corpo e, mal este deixa de servir, transforma-se em desperdício dificilmente destrutível»¹⁰. Paz restitui-nos bem a ambivalência de um movimento que exige o «corporizar-se» e

⁷ - Este é o perigo de que se alimenta a sensação de crise, mas não tem mais pertinência do que a tendência contrária para articular todos os «fragmentos» num todo sem fissuras. Aliás, é curioso verificar que no século XIX se insistia numa imagem da crise baseada na fragmentação da comunidade, casos de Fourier, Saint-Simon e Comte; enquanto no século XX se sublinha a criação de uma totalidade absoluta que é preciso fragmentar, como é o caso de Heidegger, Marcuse ou Foucault. Nenhuma destas imagens consegue apreender a natureza da crise moderna, embora «traduzam», imaginariamente, dois procedimentos essenciais para o agenciamento da experiência.

⁸ - Karl Marx (1848) – “El Manifiesto del Partido Comunista” in *Obras Escogidas* (Vol. I), Moscovo, Editorial Progreso, 1973, p. 116.

⁹ - Martin Heidegger (1953) - "La question de la technique" (or. "Die Frage nach der Technik") in *Essais et Conférences* (or. *Vortraege und Aufsätze*), Paris, Gallimard, 1958, pp. 37-38).

¹⁰ - PAZ, Octavio (1979) - In/Mediaciones, Barcelona, Seix Barral, p. 23.

«descorporizar-se», no mesmo acto. Por isso mesmo, a experiência moderna pode ser pensada como um *mobile* estilo Calder, ou como uma instalação interactiva, onde a mínima mudança provoca uma crise do sistema, que «oscila» até encontrar a sua posição «homoestática».

O que caracteriza a experiência moderna é o carácter irreduzível do ligar/desligar, tensionalmente co-presentes no próprio «poder constituinte», limitando-se mutuamente. No entanto, o programa cinemático de correcção da existência, que caracterizava o pensamento mítico ou teológico, não desaparece. A existência, nas suas injustiças e violências, continua a ser o escândalo. Utopias, esteticismos, dialécticas de todo o género têm agora de garantir imanentemente o mesmo resultado que as cinemáticas antigas. As finalidades não são menos imanentes: o «progresso», a «emancipação humana», a «comunidade perfeita», eis o alvo visado, que localizado no futuro se inscreve no presente sob a forma de programas em guerra e domínio da existência. Seja qual for a natureza do programa, a ideia de uma efectuação é, por si mesma, de origem técnica. E o resultado está à vista: vai-se impondo uma malha tecnológica que recobre totalmente a experiência, que a duplica e substitui. O desenvolvimento das tecnologias actuais revela claramente esta tendência. Instaure-se, assim, uma síntese tecnológica, que desagrade aos místicos de todo o género, apenas porque a prefeririam mais «intuitiva», e menos «artificial»¹¹.

Ora, o momento em que o «real» está a ser programado tecnicamente é também aquele em que as ligações emergem como questão terminal. Este ressurgir das ligações é, ao mesmo tempo, sintoma de esgotamento, senão mesmo crise radical, de uma imagem particular do moderno, e imperativo de profunda reelaboração das ligações no momento actual.

1. 2. O retorno das ligações

Está por fazer uma história das ligações que removesse a obscuridade por que estas desde sempre estiveram rodeadas. Fazer tal história não passa por retrair as suas origens, pois a própria ideia de origem é já um efeito de haver ligações, articulando aquilo que alguma foi com as nossas questões. O ponto de partida teria de ser a maneira como as ligações se tornaram problemáticas.

Parece indubitável que a requisição da experiência histórica pela técnica está na origem do emergir das «ligação», que se torna verdadeiramente compulsiva. Viveríamos, nos nossos dias, no meio de «conexões», de «links», do «on-line», estamos votados à participação, à «interactividade», etc., etc. Algo de novo está a emergir, apesar de ao longo de toda a história a problemática das ligações uma e outra vez ter emergido com dramatismo em momentos precisos, que têm a ver com uma instabilização geral dos «quadros» onde a vida decorria numa certa

¹¹ - Como sempre sucede também aqui se encontram tendências ecléticas, caso de Teillard de Chardin ou de McLuhan, que vêem na globalização tecnológica a possibilidade de criar uma comunidade perfeita, de contornos claramente místicos.

inconsciência. Nos momentos de crise desaparece a entrega à vida e tudo se torna problemático. Senhores e escravos, homens e mulheres, homens e animais, propriedades e comunalidades, tudo inseguro e palco de batalha. O que se achava ligado entra em processo de deslaçamento, de desligação. Mas tudo para construir ligações mais fortes e mais evidentes, até que a própria questão seja esquecida.

Tudo indica que estamos a passar por um desses momentos, residindo a sua novidade no carácter terminal de que se reveste a «pós-história». Não obstante, numa frase sibilina, Siegfried Kracauer ter afirmado um dia que vivemos sempre «*as últimas coisas antes das últimas*». Salutar ironia que não apaga a sensação de que algo de decisivo está em causa quando surgem defesas do «pós-humano», do *cyborg* ou dos mutantes; quando o real se torna numa imagem virtual; quando as máquinas se biologizam e o biológico se tecnologiza. Os entusiastas do híbrido acertam tão somente porque uma barreira milenar está a ser tocada, aquela que separava o humano de tudo o mais.

Se a ligação emerge quando todo o travejamento do mundo entra em oscilação, senão mesmo em abalo, deduz-se deste facto que a história das ligações é, acima de tudo, a história do seu «ocultamento» ou «repressão». De facto, fez-se sempre a história do seu contrário: das identidades, das figuras estáveis, das essências evidentes. Percebe-se melhor, a esta luz, a necessidade das críticas dos pós-modernistas contemporâneos à «identidade», ou à «representação». Enquanto conceitos operativos, resultam de uma fixação de «corpos» e «imagens», de «sujeitos» e «objectos», pondo-os à disposição dos poderes estatuídos. Este aspecto é privilegiado na crítica dos pós-modernistas à «identidade». Não sendo inverídica, tal crítica é insuficiente. Para haver tal fixação foi previamente necessário um trabalho sobre as ligações, que tendeu sempre a invisibilizá-las. Nas «imagens» estáveis ou nas representações controláveis poucos traços restam da luta em tono das ligações, perdendo-se a memória do que há de dramático nas divisões, nos limites e separações. Luta permanente em torno da linha de divisão, que hoje mal detectamos. Isso é bem paradoxal, pois a nova visibilidade das ligações, em que alguns vêem eufóricas «singularidades», deixa-nos perante um intenso pulular de conexões, aparentemente livres. Se a «identidade» era o efeito de estratégias que trabalham subterraneamente as «ligações», para canalizar os movimentos livres segundo trajectórias precisas, a crise pós-modernista da «identidade» mais não fez do que multiplicá-la quase infinitamente, sem a chegar verdadeiramente a abalar¹².

De algum modo é a própria negação das ligações, a sua secundarização histórica, que melhor revela o seu carácter primordial. Se elas são reprimidas é para melhor privilegiar os lugares admissíveis e estáveis. A «identidade» é um efeito de ligações que desapareceram da visibilidade, mas que estão paradoxalmente presentes na forma da sua ausência, podendo sempre voltar à frente. Sobrevinda uma catástrofe, a morte de um amigo, por exemplo, tudo reentra em movimento. Como diz

¹² - Que uma imagem seja «híbrida» ou purificada não altera grande coisa quanto à repressão das ligações.

John Berger: *«As pessoas quando morrem deixam atrás, para aqueles que as conheceram, um vazio, um espaço; esse espaço tem contornos e é diferente para cada um. Tal espaço, com os seus contornos, é o aspecto da pessoa e é este que procura um artista quando retrata uma pessoa viva. O aspecto é algo que está atrás sem ser visto»*¹³. Que será esse espaço, ou esse imperceptível aspecto, senão as ligações que se enxertavam num dado corpo e as que dele partiam e que, justamente, não se viam? Eis a razão pela qual aqueles que ficam ainda têm pudor em atravessar essa figura invisível a que estão ligados, mais as suas memórias, imagens e objectos, para que tudo aponta apesar do «corpo» já não estar lá¹⁴. Têm que atravessar ligações e isso é o mais perigoso. Mesmo o medo dos fantasmas que é senão o desagrado provocado pela contínua ocupação desse lugar, mesmo depois de vazio? O trabalho do «luto» é voltar a libertá-lo e tudo o que ele contém, para poder originar outras ligações. Porque: ligar é preciso.

De facto esse espaço só pode ser definido pelo conjunto de relações que o constituem e que, em contra-golpe, ele suscita. O corpo que desaparece, como as imagens que deixa atrás, ou as representações que o dão a ver, não passa, nesta perspectiva, de formas para ocultar ou dissimular as ligações. Não porque estas se oponham aos «corpos» e às «imagens», ou por serem mais primordiais. Não se trata de criticar «imagens» ou «categorias» que remetem para algo de mais essencial, mas sim de compreender toda a estabilidade como um trabalho infligido à leveza extrema das ligações. As metáforas espiritualistas do corpo como «prisão da «alma», as correntes pesadas que cerceavam os escravos, as perversões que ligam um homem à sua mania ou ao seu fetiche eram bem nítidas. Mas a modernidade tende a fazê-las desaparecer, evaporando todas as relações. Não é possível «substancializar» as ligações sem as tornar demasiado rígidas. Tudo depende das qualidades que emitem, «más» ou «boas», «belas» ou «horríveis», etc.

No entanto, a identidade é ainda uma forma de ligação, operando na trama das ligações. Se por um lado é uma certa opacificação das ligações, por outro pode ser entendida como «ligações» congeladas. Opacidade provocada pelo afastamento das ligações incorporais em que tudo se encontra imerso. Que é um retrato senão a excessiva centração sobre um corpo ou uma corporeidade, minimizando tudo o mais? Mas também é uma forma de relações congeladas. O burguês do século XIX daguerreotipado por Nadar está rodeado delas, mesmo se não as podemos compreender muito bem. Mas a pose equivale à imagem de relações propostas a outros, que não vemos, o fato a uma selecção das relações interessantes, etc. A identidade é, por isso mesmo, uma estratégia nas ligações, funcionando através de uma cadeia de operações binárias, organizando o espaço onde nos relacionamos com o «outro», com a «multiplicidade» ou até a «fluidez», etc.

¹³ - John Berger (1998) - *Algunos Pasos hacia una Pequena Teoria de lo Visible*, Madrid, Ediciones Ardora, p. 45.

¹⁴ - O que é um objecto senão um feixe de relações, de sonhos e devaneios, de poderes e circuitos? Se não fosse assim, nunca seria utilizável. Que exista aqui uma assimetria fundamental não altera o dito.

Fazer uma história das ligações acarretaria um trabalho sobre o reprimido pela identidade, ocupando-se muito menos com a sua crítica. De facto, a crítica desta só pode ser feita dentro do espaço organizado pela identidade, não se lhe escapando simplesmente por insistir no «Outro» ou na «pluralidade». Trata-se de dar novo curso à divisão inicial, onde o humano se constitui como efeito de «imagem». Semelhante divisão originária opera por especulação e desdobramento, fracturando a opacidade do que existe e que só pode ser recomposta por liames que a «identidade» tende a apagar. O trabalho do mito englobava estes dois aspectos. O pós-modernismo equivale à crise da «identidade» — a ideia essencial de «multiplicidade» ou de «diferença» é o melhor sinal disso mesmo, pois multiplicar a identidade equivale a reconhecê-la pela última vez. Neste aspecto é herdeiro da crítica nietzscheana ao «apolíneo» e ao princípio de individuação, sem compreender que o dionisíaco é a forma nietzscheana de reabrir a divisão originária de que a «identidade» é ainda uma figuração, mesmo que negativa. A individuação é ameaçada pelo dionisíaco, não por ser o seu outro, mas porque no orgiástico tal como o pensa Nietzsche as forças se desencadeiam, e as ligações se multiplicam, a pontos inauditos. De facto, a metafísica só é posta em crise quando a ligação emerge como irremediável. Diz Nietzsche: «São as relações que constituem os seres», referindo noutra passagem que «não existe mundo em si: ele é essencialmente um mundo de relações»¹⁵.

Motivo essencial da repressão histórica das ligações será certamente a permanente angústia com a desligação, que ameaça toda a ordem existente. A divisão é o diabo, e muito está em jogo na redução do diabólico pelo simbólico. O diabolismo cristão mecaniza essa angústia, utilizando-a de forma quase maquinal na sua transfiguração da vida e do mundo. Não admira que ainda ecoe nos nossos dias, como no caso do romancista contemporâneo Michel Houellebecq: «o amante escuta o apelo de seu amado além dos oceanos e das montanhas; além das montanhas e dos oceanos, a mãe escuta o apelo de sua criança. O amor liga, e liga para sempre. A prática do bem é uma ligação, a prática do mal um desligamento. A separação é o outro nome do mal; é, igualmente, o outro nome da mentira. Não há, com efeito, senão um entrelaçamento magnífico, imenso e recíproco»¹⁶. Na angústia da desligação está incubada a vontade de uma ligação perfeita que equivale de facto ao fim das ligações. O trabalho mais rotineiro de criação de «identidades» é alimentado subterraneamente pela mística, em todas as suas formas. Este fenómeno é bem descrito por Rousseau: «Dizem-nos que um povo de verdadeiros cristãos formaria a sociedade mais perfeita que imaginar se possa. Vejo nesta suposição pelo menos uma grande dificuldade: a de que uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria já uma sociedade de homens. Digo mesmo que semelhante sociedade não seria, apesar de toda a sua

¹⁵ - Tratam-se de citações extraídas dos *Fragments* póstumos, a que Pierre Montebello dedicou uma excelente análise na sua tentativa de interpretar Nietzsche como visando uma «ontologia da relação». Cf. Pierre Montebello (2001), *Nietzsche, La Volonté de Puissance*, Paris, PUF, respectivamente p. 35 e p. 29.

¹⁶ HOUELLEBECQ, Michel - *Les Particules Élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998, p. 376.

perfeição, nem mais forte nem mais durável. À força de ser perfeita faltarlhe-ia a ligação (liaison); o vício que a destruiria está na sua própria perfeição»¹⁷.

Todo o trabalho está em descortiná-las ou trazê-las à superfície, retirando-as da sua manipulação inconsciente. O que implica questionar essa exclusão inicial e originária, que seguiu percursos estranhos e fatais. Se é verdade que a ligação emerge como o absoluto na modernidade, sendo a base do contratualismo de Rousseau e de todos os clássicos, que se generalizou na época do romance, será preciso apreendê-la através do seu retorno actual, no momento em que parece estar a ser capturada pela performatividade técnica. Se a divisão é a origem das ligações, só através destas a «origem» ou qualquer outro conceito é pensável. Como afirma Jean Starobinski: «*Vivemos na ligação social (lien) e nas palavras, e pouco mais podemos conhecer que as emoções segundas. São raros os momentos em que temos a impressão de remontar aquém delas, para reacedermos a uma experiência antes das palavras*»¹⁸. Na realidade estamos imersos nas ligações. O mundo é feito de intermediações de todo o género, palavras, imagens, corpos e objectos, que só ganham sentido na trama de relações que mais ou menos invisivelmente tudo suportam. Essa rede está a tornar-se numa «matriz» técnica, que constitui uma verdadeira «erótica generalizada» cuja instalação está em curso, mas que está preparada desde os primórdios da nossa cultura. Muito depende da crítica a esta erótica e à maneira como subterraneamente conduziu ou orientou as ligações. É preciso retirá-las ao seu inconsciente histórico, e isso está a ser operado pela técnica, de onde vem permanentemente a injunção a estar ligado: «*connect you, mother-connector*», diz um dos personagens de K. W. Jeter¹⁹. Há algo de paradoxal nesta injunção, que parece ir ao arrepio da repressão histórica das ligações. Mas no fundo tudo indica que está em curso a apropriação do imaginário teológico e mítico de uma ligação absoluta e perfeita²⁰. Numa espécie de primitivismo *ultra-tech*, tudo está a ficar ligado: coisas, imagens, objectos, corpos e máquinas. Ora, o humano expressa-se na tensão que liga e desliga, com todas as suas hesitações e aleatoriedades.

1.3. O investimento das ligações pela técnica

Nos nossos dias está a tornar-se patente que o procedimento tecnológico está a sobredeterminar a própria constituição da experiência. A capacidade constituinte, que estava entregue a actos humanos,

¹⁷ - Jean-Jacques Rousseau – «Le Contrat Social», in Oeuvres, III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, p. 465.

¹⁸ - Deve-se a Jean Starobinski um estudo sobre a oposição «acção-reacção» cuja presença ele detecta na filosofia, na medicina e nas artes, e que revela um dos traços essenciais da maneira moderna de tratar a ligação, enquanto patologia ou enquanto mecânica geral. Cf. Jean Starobinski (1999) - *Action et Réaction, Vie et Aventures d'un Couple*, Paris, Seuil.

¹⁹ - K. W. Jeter (1998) - *Noir*, Londres, Orion Books, 1999, 27.

²⁰ - Este imaginário percorre como uma via subterrânea o pensamento metafísico e teológico ocidental. Para uma análise desta tendência o estudo clássico ainda é o livro de Leo Spitzer (1963) - *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, The John Hopkins Press.

mediados por regulamentos, códigos e instrumentos de todo o género, está a ser assumida por procedimentos automáticos dependentes quase exclusivamente da técnica²¹.

A técnica moderna, na sua primeira etapa, era fundamentalmente dissolutiva, desmaterializadora, indiferenciadora²². Com efeito, ela tendia a afastar formas e instituições estáveis, a substituir procedimentos complexos por gestos automáticos, a produzir uma imensidade de «objectos», de imediato votados à obsolescência. Ao invés de um lugar-comum demasiado difundido nos nossos dias, onde esta tendência ainda se verifica, a técnica tende cada vez mais a determinar largos sectores da constituição do «real», a que não é alheio o facto de a oposição entre matéria e imagem ter vindo a ser abalada. Se é verdade que a velocidade da luz é inumana, a técnica actual depende de interfaces que permitam a articulação do espaço digital com a espaço histórico. À medida que se torna mais omnipresente na constituição, toda a existência tende a servir-lhe de interface. A vertigem associada à velocidade da luz, mesmo controlada electro-nicamente, tende a abolir a distância entre ligação e desligação, criando uma ligação instantânea e automática que lesa a natureza dividida e divisora do humano.

É esse estágio último da técnica que Lyotard descreve como logotécnica, considerando que «*ao tratarem a linguagem as novas tecnologias tratam directamente o vínculo (lien) social, o ser-em-conjunto*»²³. Isso é verdade, mas não apenas por afectarem a linguagem, mas por estarem a «capturar» a «constituição» do mundo histórico, alterando radicalmente a nossa relação à «natureza». Este aspecto é reconhecido por Lyotard²⁴, sustentando que as tecnologias do computador e a sua linguagem binária culminam um programa de longo curso no Ocidente. Diz ele: «*a “tecnociência” é o acabamento presente de um tekhnologos constitutivamente em acto no logos ocidental*»²⁵. É sabido que as técnicas gregas da palavra, onde avulta a «retórica», eram uma mobilização controlada através da palavra de certas imagens ou figuras (*tropos*). Com a modernidade, a carga figural da linguagem foi

²¹ - A teoria marxista da técnica pressupunha que, à medida que o trabalho era substituído pelas máquinas, caberia aos humanos a função de «controlo» dos processos. O desenvolvimento dos computadores veio mostrar que mesmo as funções de controlo podem ser quase integralmente automatizadas.

²² - É esta a interpretação de Ernst Jünger, que distingue vários espaços determinados tecnicamente, sendo importante o espaço «provisório» que se aproxima bastante do espaço virtual. Diz Jünger: «...estamos a viver num espaço provisório que se caracteriza não pela evolução em si, mas por uma evolução que tende para situações inteiramente determinadas. O nosso mundo técnico não é uma área de possibilidades ilimitadas; pelo contrário, tem no íntimo um carácter embrionário que pressiona em direcção a maturação bem precisa. Não é possível deixar de ver que no nosso espaço coisa nenhuma é criada com vista à sua duração, com vista à duração que admiramos, por exemplo, nos edifícios antigos, nem se cria nenhuma no sentido em que a arte procura produzir uma linguagem válida de formas. Todos os meios levam, ao invés disso, ao carácter efémero, um carácter de fábrica, e estão destinados a ser empregues durante um tempo limitado». Cf. Ernst Jünger (1932) - *El Trabajador. Dominio y Figura* (or. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*), Barcelona, Tusquets, 1993, p. 161.

²³ - Jean-François Lyotard (1982) - *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1984, p. 52.

²⁴ - Jean-François Lyotard (1986) - "Logos et tekhnè, ou la télégraphie" in *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants*, Paris, Galilée.

²⁵ - Op. ult. cit., p. 57.

progressivamente situada no âmbito da literatura. Desde Platão que há um conflito com as imagens, procurando expurgar o *logos* das imagens. A razão científica acabou por reduzir a linguagem ao código binário de “zeros-uns” que constitui especificamente a «logotécnica». A enorme plasticidade desta linguagem permitiu a simulação técnica do analógico, possibilitando a sua aplicação à experiência. Lyotard extrai as consequências desta mutação ao reconhecer que as «*novas tecnologias*» produzem «*as sínteses constitutivas do espaço e do tempo*» (*ibid*, 57) impondo uma «*cultura tele-gráfica*» (*ibid*, 60), que transforma todas as dimensões da experiência contemporânea, alargando-se à «Terra», essa mãe mítica dos homens, bem como ao «corpo» que constitui o espaço de ancoragem da técnica contemporânea.

As ligações emergem como questão central no momento em que estão a ser crescentemente sobredeterminadas pela técnica. Num artigo sobre Haraway, publicado na WIRED, Hari Kunzru define os anos 90 como o começo da «*era do cyborg*»²⁶, implicando a passagem de um pensar em termos do indivíduo, para o reconhecimento destes como «*nódulos em rede*» (sic). No seu famoso *Cyborg Manifesto*, afirma Donna Haraway: «*A tecnologia não é neutra. Estamos dentro daquilo que fizemos, que por sua vez está dentro de nós. Vivemos num mundo de conexões – e é importante saber quais delas fazemos e desfazemos*»²⁷. Tal como a fotografia revelou, como dizia Benjamin, o nosso «inconsciente óptico», poderemos dizer, sem exagero, que estão agora a revelar o nosso «inconsciente erótico»²⁸, ao mesmo tempo que se apropriam de boa parte das relações históricas. Vivemos sempre em relações mais ou menos evidentes, desde os primórdios do tempo histórico. Como mostrou Mauss, os objectos são «veículos de relações», sendo o dom (*potlach*) uma regra de reciprocidade (de conflito, diria Bataille) que hierarquiza e formaliza a rede de relações que constitui a experiência²⁹. Generalizando esta concepção, Lévi-Strauss mostra o carácter fundador de uma dinâmica de troca de «*mulheres, bens e símbolos*» que actualiza as ligações existentes, ao mesmo tempo que instaura as infra-estruturas («regras») de todas as ligações, sejam elas sociais, religiosas ou económicas. O carácter primitivo destas ligações nota-se no facto de, para Lévi-Strauss, decorrerem de forma inconstante. Esse «inconsciente», a que talvez fosse melhor chamar «virtual», não desaparece por ser exumado pelo cientista, acontecendo o mesmo com o «inconsciente erótico»³⁰. Se encarássemos tal «inconsciente» enquanto

²⁶ - Cf. Hari Kunzru (1997) - «You Are Cyborg. Interview with Donna Haraway» in WIRED, 5.02 – February.

²⁷ - Cf. HARAWAY, Donna (1991) - "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nova Iorque; Routledge, pp.149-181.

²⁸ - Falo de «inconsciente erótico» na acepção em que Benjamin fala de «inconsciente óptico» revelado pelas tecnologias da reprodução. Ao abalar o sintético, mostrando a sua analiticidade constitutiva, a técnica revela o que se dissimula na aparente opacidade do existente.

²⁹ - Cf. Octavio Paz (1987) – *Lévi-Strauss o El Nuevo Festín de Esopo*, Barcelona, Seix Barral, 1993, pp. 13 e ss.

³⁰ - Se insistimos na tese de que as ligações são o reprimido do pensamento ocidental, isto não significa que em alguns momentos críticos não tenha havido formulações muito precisas da erótica ocidental. Neste sentido, a história foi marcada pela progressiva elaboração desse inconsciente. É certo que, mal

existência virtual, que previsivelmente vem à existência e volta à latência numa oscilação ultra-rápida provocada por aceleração, teríamos uma imagem do funcionamento da ligação técnica.

Este tipo de ligação torna-se tanto mais inexorável quanto mais leve, pontual e imediato for, dando a ilusão de ser efeito de escolhas livres e «nomádicas». O que se acaba de dizer mostra que existe uma espécie de fusão entre a ligação livre do contra-tualismo moderno e as ligações atractivas do romantismo. No contrato cada «indivíduo», dotado de um «corpo próprio» e das suas propriedades³¹, estabelece livremente as suas relações, de facto só tem ligações *a posteriori*, sob pena de serem ligações forçadas e servis. Que se nasça numa língua, numa terra ou num capital é indiferente, pois tudo isso é anulável para propiciar as ligações livres. Sobravam sempre como residuais as ligações atractivas, não-rationais, mas espontâneas e pontuais. A loucura, a paixão ou a droga, mas também a inspiração do artista, eram regidas por este tipo de ligações. Ora, sob o influxo das novas técnicas, como a fotografia, o gramofone e o cinema, estava em curso, desde o século XIX, a convergência ou «fusão» destes dois tipos de ligação. As ligações técnicas criam assim um bloco alucinatório ultra-denso de ligações, ao mesmo tempo absolutamente compulsivas e puramente livres e aleatórias.

Resultado paradoxal, que se oculta pelo recurso a imagens de todo o género, que são necessárias porque o processo apresenta impurezas de todo o género, vindas do «real» ou da «história». Uma indicação esclarecedora pode vir-nos de William Burroughs, que afirmava que o controlo precisa de tempo, só podendo dispensá-lo ao tornar-se absoluto. No mesmo sentido, também podemos dizer que a ligação técnica precisa de imagens, para ligar os sujeitos aos seus terminais e interfaces. Este é um efeito do aparelhamento económico ou militar da técnica, servindo para produzir mais poder e mais dinheiro, mas também mais técnica. Até que o próprio aparelhamento seja dispensável.

Trata-se de um fenómeno que vem dos primórdios da metafísica grega, mas que chega à consciência geral apenas no século XIX, momento em que descobriu a potência das imagens e a sua capacidade para, misteriosamente, governarem ou assistirem ao governo de ligações estranhas e imprevisíveis, sempre sentidas, pelos contratualistas, como predadoras ou perversas. Não por acaso, a psicanálise surgiu para codificar e controlar esta atractividade estranha e fantasmática. Os fantasmas e os vampiros que então invadem a cena punham em causa uma ontologia aparentemente estável, basicamente porque anunciavam uma experiência directamente constituída a partir de passagens, transições e ligações. Descontrolo geral das imagens, portanto. E a vontade

uma dada forma se tornava dominante, e inscrita na experiência, logo se anulava a perturbação de que essas formulações são sinal.

³¹ - Que no caso do trabalhador se confundem, pois o seu corpo é, para a economia política, ao mesmo tempo, a sua propriedade. A afecção marxista provém em boa medida do escândalo provocado por esta equação. A teoria marxista da técnica pressupunha que, à medida que o trabalho era substituído pelas máquinas, caberia aos humanos a função de «controlo» dos processos. O desenvolvimento dos computadores veio mostrar que mesmo as funções de controlo podem ser quase integralmente automatizadas.

de destruí-los era por isso bem ilusória. A psicanálise, pretendendo anulá-los, mais não fez do que codificar algumas das suas *performances*. Aliás, o perigo estava na possibilidade de controlá-los.

Foi precisamente isso que o dispositivo técnico ajudou a preparar: a possibilidade de um controlo das ligações através do fantasma (e das imagens). Pierre Klossowski, à sua maneira, tinha-se dado conta desta tendência, falando de uma produção «mecânica» da sugestão, que recorre a imagens «típicas», mas aparentemente singulares: «a estereotipia da sugestão permite à indústria interceptar a génese dos fantasmas individuais para os desviar dos seus fins, os reconduzir e dispersar no interesse próprio das instituições»³². A patologia das ligações pode, portanto, ser controlada através do domínio das ligações atractivas, que os clássicos da modernidade consideravam ser intratáveis, por isso, marginais. A publicidade ou o regime dos *best-sellers* mais não são do que a tentativa de «capturar» essa tensão da ligação, a sua atractividade. Os procedimentos racionais do *marketing* ou das audiências ficaram submergidos pela «erótica» técnica, que é infinitamente mais eficaz.

Está em causa, portanto, um controlo técnico das ligações através da mobilização da fantasmagoria do desejo. Aliás, faz parte da «essência» do controlo, numa dupla acepção: a capacidade que o fantasma tem para controlar; e a capacidade existente para controlar ou produzir o fantasma. O segundo aspecto foi bem elaborado por Avital Ronell. A pretexto de um estudo sobre Goethe e Eckermann, Ronell desenvolveu algumas ideias interessantes sobre o fantasmático, como algo que «assombra» a cena sobre a qual paira. Neste sentido, o fantasma opera um «ditado» (*dictation*) que ela define como «*passividade transcendental*», o que remete para uma injunção ou comando, pois, como ela afirma: «*o suplemento de tirania exercido pela noção de dictation sugere que, mesmo onde existe generosidade, de algum modo se é compelido; acaba-se sempre por acolher o comando emanado de uma força desconhecida*»³³. As forças actantes nessa «ordem» escapam de alguma maneira ao controlo, constituindo a vontade de controlo o problema político por excelência da erótica técnica, como ocorre em todas as tentativas de «dominar» a posteridade, como seria o caso de Goethe, capturando as linhas que associam o presente ao futuro. Daí que Ronell fale de um sistema de controle remoto («*remote control system*»), cujo comando ou «ditado» se conhece apenas pelos efeitos, e não pelo local de onde emanam, nem pelos percursos seguidos. Está aqui em causa a capacidade de operar ligações «estranhas» e «perigosas» que as alucinotecnologias, um termo cunhado por Ernst Jünger, sejam elas químicas ou associadas aos jogos, à imagem ou à escrita, implementam. Apenas se pode dizer que funcionam, sem se conhecer o seu percurso³⁴.

³² - Pierre Klossowski (1970) - *La Monnaie Vivante*, Paris, Rivages, 1998, p. 23.

³³ - Cf. RONELL, Avital (1986) - *Dictations. On Haunted Writing*, Lincoln, Bison Books, 2.ªed, 1993, p. XIV.

³⁴ - A semelhança com as teses de Norbert Wiener, o inventor da cibernética, nomeadamente sobre a «*black box*», é grande e sugestiva. De facto, se boa parte do esforço técnico tem a ver com o «branqueamento» da caixa negra, é possível continuar a agir sem conhecer verdadeiramente os «percursos». Basta que funcione...

Verdadeira prática do «inefável» e do «contingente», as formas de agenciamento desse controle são, portanto, dissipativas e nomádicas. É estranho verificar que o nomadismo é uma das figuras da ligação atractiva ou alucinada, fantasmizada.

Evidentemente, a «erótica espectral» que nos liga às máquinas através de fantasmas que mobilizam desejo, dinheiro, etc., não se identifica totalmente com o que denominaremos por «erótica generalizada» do Ocidente. Esta é bastante mais alargada, e está mesmo em tensão com o espectral, com o qual partilha algumas afinidades. Mas é essencial assumir todas as consequências do facto de que este tipo de ligações, desde sempre considerado menor, pois os clássicos pensavam-no como meramente residual relativamente às relações contratuais (racionais e voluntárias), parece estar a tornar-se dominante³⁵. Mas isso só ocorreu à custa de uma «fusão» das ligações racionais e das ligações atractivas, que constitui um elemento essencial da ligação técnica.

1. 4. Para uma crítica do eros tecnológico

Intervir num domínio «assombrado» como este significa fazer uma crítica da erótica generalizada que é constitutiva da cultura ocidental. Na sua excessiva evidência, enquanto sexualidade, por exemplo, a erótica é o impensado do Ocidente, constituindo a sua forma específica de pensar o poder e a violência³⁶. Com efeito, é a ela que competiu desde sempre pensar a lógica das ligações e desligações, materiais e imateriais, corporais e abstractas, forçadas e livres. Mas é também dela que depende a própria metafísica, agenciadora das relações entre potencialidade e actualidade, entre visível e invisível, etc. Seria preciso retrazar todo o processo que nos levou até aqui, para podermos intervir. Esta questão está anunciada desde os gregos, pelo menos desde o *Banquete* de Platão, que representa o mais potente paradigma da erótica ocidental. Trelida pelas críticas da metafísica ao estilo de Heidegger, ou lida como defesa de um ascetismo do desejo, a erótica de Platão tem de ser profundamente reavaliada, pois é ainda ela que determina o quadro em que se pensam contemporaneamente as ligações.

Desempenhando um papel decisivo na extremamente complexa elaboração mítica de Eros³⁷, nomeadamente por Hesíodo, o *Banquete* de

³⁵ - Podem interpretar-se deste modo as teses de Hans Magnus-Entzensberger em *Reflexões sobre a Guerra Civil*, Lisboa, Relógio d'Água.

³⁶ - As feministas contemporâneas, nomeadamente Judith Butler, Anne Balsamo e Teresa Baidotti, têm razão quando mostram que as categorias racionais do Ocidente ocultam formas específicas de poder, mormente na relação com o corpo e as mulheres. Enganam-se, no entanto, quando reduzem esse poder ao «falocentrismo», como se este pudesse explicar todo o enredamento de ligações e desligações que constitui a erótica ocidental. Seria relativamente fácil mostrar que subsistiram sempre ambiguidades nesse processo, que possibilita, se é que não localiza, a própria crítica por elas desenvolvida. Haveria aqui algo a confrontar com as feministas actuais. De certo modo elas têm razão, mas não onde pensam. Porque dominação não é necessariamente uma questão «masculina». As coisas são mais abstractas.

³⁷ - Ver, por exemplo, o precioso livrinho de Jean Rudhardt (1986) - *Le Rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les Cosmogonies Grecques*, Paris, PUF.

Platão constitui um momento de viragem crucial³⁸. Instaure-se, assim, uma apreensão geral das ligações que criam a topologia onde outras variações são possíveis, em momentos críticos da história. Com a erótica metafísica de Platão instaure-se um programa de rectificação das ligações existentes, desvalorizando todas as relações concretas em proveito de uma mecânica ascensional que deveria culminar na imperatividade da ligação bela e, em última instância, determinada pelo Bem. Isso implica uma divisão essencial entre a existência concreta e o espaço hiper-urânico das ideias, que é indissociável da desproblematização da relação política do Senhor e do Escravo. A razão de tal desvalorização está em Platão recusar todas as relações concretas, inclusivamente esta, que fica remetida para a imanência³⁹. Uma enorme ambivalência pesa sobre esta estratégia. Por um lado, exclui-se da erótica a dialéctica do Senhor, que não chega a ser problematizada em si mesma; por outro, todos os Senhores «reais» são liminarmente recusados, criando-se um espaço de universalidade, em boa verdade fundamental.

O cristianismo medieval irá apropriar-se da erótica platónica, reconduzindo todos os seus temas à *Agapé*, ao amor divino, estratégia claramente presente, apesar das suas imensas subtilezas, no *Banquete* de Marsilio Ficino⁴⁰. No espaço da salvação, que se serve da existência como veículo, as ligações são absolutamente livres. Mas é certo que a *Agapé* desproblematiza a relação Senhor/Escravo, deixando-a intocada.

A modernidade representa uma cesura essencial dessa Erótica, universalizando-a de forma imanente. Visando a imanência das relações concretamente existentes, é caracteristicamente moderna a inquirição sistemática da dialéctica do Senhor e do Escravo, que esteve sempre excluída da erótica pré-moderna, ou constituía um elemento menor desta. É certo que o contratualismo, que se inscreveu na história com as letras de sangue das grandes revoluções, tende a dar por encerrada a luta entre o Senhor e o Escravo, pois pressupõem-se os indivíduos sem quaisquer liames, e por isso livres, a fonte da soberania. As ligações estranhas, fascinadas e fetichistas, ameaçam a racionalidade deste sujeito moderno. A assunção pelo romantismo destes elementos marginais opera uma divisão entre política e estética, que é indissociável da redução do Eros à sexualidade. A dialéctica do Senhor e do Escravo tem na *Fenomenologia do Espírito de Hegel* uma configuração terminal, apesar de abolida ilusoriamente. Não será casual, aqui, o domínio do contratualismo, onde o problema se auto-dissolve na «vontade livre» dos «homens livres». A crítica

³⁸ - A nossa cultura é fértil em outros «banquetes», para além do platónico. É o caso do de Xenofonte, passando pelos de Dante, Bruno, Cusa, Kant (na Antropologia), Kierkegaard, etc.,

³⁹ - Valeria a pena analisar a erótica anti-carnal, imposta pela filosofia, e as contra-eróticas alternativas, por exemplo a de Rabelais e seu *Gargântua*, e fundamentalmente a de Sade, que correspondem a uma alternativa da modernidade claramente anti-platónica e anti-teológica.

⁴⁰ - Sobre a *Agapé* o estudo clássico, embora polémico, é o de Anders Nygten, que opõe algo rigidamente a *Agapé* cristã ao Eros grego e pagão, quando tudo indica que a erótica cristã é um sincretismo que se baseia na «metafísica grega». Cf. Anders Nygren (1932) – *Eros and Agapé*, Londres, SPCK, 1982. Para uma visão mais matizada das relações entre o sincretismo cristão e os gregos, é essencial o influente livro renascentista de Marsilio Ficino (1594) – *De Amore*, Comentário a "El Banquete" de Platón, Madrid, Metropolis, 1986.

a esta concepção é imediata, nomeadamente na denúncia por Marx das «ligações» invisíveis que governam os indivíduos «livres», a que ele contrapõe as «relações de produção». Nas visões das ligações como efeitos de contrato, como ligadas à sexualidade ou às estratégias de reconhecimento ou da produção, por universais que pretendam ser, opera-se novo ocultamento da erótica ocidental.

Daí que possamos considerar como momento culminante aquele em que as ligações emergem como uma questão terminal. Se a ligação esteve sempre aí, invisivelmente, mas não menos forte por isso, agora tem a visibilidade dos impulsos eléctricos, das redes de fibras ópticas, das linhas telefónicas, e que mais ainda. Esta captura outras ligações não menos invisíveis, historicamente criadas, parecendo estar a levar à culminação da «*mobilização demoníaca das formas*», numa fórmula lúcida de Gombrowicz, que assim caracterizava o século XX. E prosseguia: «*O homem moderno caracterizava-se por uma nova atitude relativamente à Forma. Criava-a tão mais facilmente quanto ele próprio era criado por ela!*». Na actualidade, onde o *on-line* prepondera, tal mobilização parece assumir os contornos de uma miríade de ligações pontuais, mas altamente efectivas.

Ora, a ligação técnica actual pode ser descrita em conformidade com o que, mais atrás, designámos por «erótica espectral». A profusão de metáforas como as de interactividade, conexão, conectividade, *on-line*, *links*, etc., é o melhor sinal da emergência da «erótica generalizada», criando novas possibilidades de questionamento. Como se modaliza a ligação? Há «boas» ligações? Ou o «mal» é a ligação absoluta? Por que linhas, diagonais, dispositivos, passa hoje a ligação? São ligações livres, como alguns pensam, ou ligações forçadas? Será na literatura e na poesia, no cinema e na fotografia, que a contra-erótica de uma outra ligação se conserva? Ou será que se propicia de modo mais universal a tensão originária de Eros, o que liga e desliga ao mesmo tempo, numa nova responsabilidade pelas figuras e qualidades do ligar?

A crítica da erótica generalizada na época da técnica surge, portanto, como um imperativo. Trata-se de privilegiar a mínima oportunidade para alcançar ligações humanas: belas, livres e justas, o que, em última instância, é um assunto político. E então talvez se torne finamente verdadeiro, para todos e cada um de nós, o verso milenar de Teognis: «*Na hora certa Eros levanta-se... Vai por entre os humanos e espalha a alegria pela terra toda*».