

A luz, as sombras e a procura da verdade. Os média e a construção de uma realidade equívoca e totalizante

Vítor de Sousa

*Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal (vitorsousa@ics.uminho.pt; vitorde Sousa@gmail.com)

Resumo

A luz, associada à ideia de verdade, realça o real que vive dela e a reflete em tons diferenciados. Platão ("Alegoria da Caverna") observava que a caverna correspondia ao mundo do visível e o sol ao fogo cuja luz se projetava dentro dela. Para Nietzsche 'verdade' era um ponto de vista, sendo que Umberto Eco prefere as mentiras (Eco, 2015). José Saramago (*Ensaio sobre a cegueira*) utiliza inúmeras metáforas para explicar como é que as pessoas vão cegando no mundo contemporâneo. Existem, por conseguinte, várias realidades, todas elas socialmente construídas (Berger & Luckmann, 1999).

A anterior visão do mundo, demasiado primária, quando não excluía Deus, interpretava as noções de "Céu" e "Inferno" como consequências das próprias ações humanas (Mattoso, 2012). O certo é que, apesar da anunciada morte de Deus, ainda hoje a incerteza e o vazio reativam antigas e novas espiritualidades (Lipovetsky, 2007).

O que significa então, hoje, a verdade? Será que a luz ilumina a realidade? A luminosidade em excesso não pode provocar cegueira? Há um mundo paralelo criado pela dissimulação da luz? O dos média, por exemplo, que deixam fora do *agenda setting* e do *framing*, a maior parte da realidade? São estas reflexões que tentarei desenvolver neste artigo.

Keywords: Luz, trevas, verdade, mentira, média, construção social da realidade

Abstract

The light associated with the idea of truth, enhances the actual living of it and reflects it in different tones. Platão ("Alegoria da Caverna" [Cave Allegory]) observed that the cave corresponded to the visible world and the sun to the fire whose light projected into it. For Nietzsche 'truth' was a point of view; Umberto Eco prefers the lies (Eco, 2015). José Saramago (*Ensaio sobre a cegueira* [Blindness]) uses many metaphors to explain how people are becoming more and more blind in the contemporary world. There are therefore various realities, all of them socially constructed (Berger & Luckmann, 1999).

The previous world's view, too primary, if it didn't exclude God, interpreted the notions of "Heaven" and "Hell" as consequences of human actions themselves (Mattoso, 2012). The truth is that despite the announced death of God, uncertainty and emptiness still reactivate old and new spiritualities (Lipovetsky, 2007).

What then means the truth today? Does the light illuminate reality? Can the excess of light cause blindness? Is there a parallel world created by concealment of light? Does the media world with its *agenda setting* and *framing*, exclude most of reality? These are reflections that will be dealt with in this article.

Keywords : Light, darkness, truth, lie, media, social construction of reality

Introdução

“Faz-se luz pelo processo/de eliminação de sombras” (Cesariny, 2004 [1957], p. 44). A sombra decorre da luz. É devido à existência da luz que a sombra existe, numa perceção a maior parte das vezes encarada no plural: as sombras. Porque de um ponto de luz, podem ser aparentemente vislumbradas várias sombras. Umhas mais pequenas; outras maiores, numa lógica que faz lembrar o Adamastor inscrita em “Os Lusíadas” de Camões. E, ao contrário da luz, que ilumina, as sombras sublinham a penumbra e dão matizes à falta de claridade. Muitas das vezes, enfatizam a escuridão, dando-lhe formas que se imaginam demoníacas.

O certo é que, sem sombras, obvia-se a eventual problematização do real, não obstante o ser humano o poder imaginar, mesmo sem elas. A luz realça o real que vive dela e a reflete em tons diferenciados. Porque a realidade não é só aquela que é mostrada pela luz e que se interioriza como verdade. A verdade tem um lastro maior e o seu espectro abrange quer a sombra, quer a luz.

No Ano Internacional da Luz, que se assinalou em 2015¹, as Nações Unidas sublinharam a ideia de que a luz exerce um papel essencial no quotidiano da humanidade, sendo uma disciplina científica transversal obrigatória para o século XXI. Daí reconhecer-se a importância para a consciencialização mundial sobre como as tecnologias baseadas na luz que “promovem o desenvolvimento sustentável e fornecem soluções para os desafios mundiais nas áreas de energia, educação, agricultura, comunicação e saúde”². Nesse sentido, as interrogações sobre o conceito de luz’ devem ir muito para além daquelas que existem no fenómeno físico que encerram e do qual depende a vida (sem luz não seria possível haver vida na Terra). É que o nosso conhecimento do mundo, da realidade, também depende da luz e do que ela nos faz perceber. É por isso que a luz, desde que o homem tomou consciência de si (e, por consequência, dos outros), sempre assumiu a forma de metáfora para o entendimento da razão, da verdade e do bem. E do seu contrário, pela via das sombras que, como já se referiu, decorrem da luz. Razão e emoção estão, assim, numa dicotomia que colocam em perspectiva lógicas assentes na ciência pura, objetivas, portanto, mas também na poesia, na problematização, por conseguinte, necessariamente subjetivas. Para José Mateus³, só a luz permite compreender “que somos frágeis perante tanta escuridão que nos cerca”, pelo que será a sua falta (que associa à falta da razão) que provoca a cegueira, talvez mais do que aquela que decorreria se nos faltasse a luz física. Nesse sentido, salienta que a noção de eternidade é transmitida de forma óbvia por um feixe de luz que se desloca através de um espaço, o que associa à noção de temporalidade: “dia após dia, ano após ano, paredes, tectos e chão cedem ao desgaste provocado pelo tempo, mas, imperturbável o feixe de luz continuará sempre a cruzar aquele espaço” (Mateus, 2015, s.p.). Já João Pinharanda chama a atenção para o valor simbólico da luz, perguntando sobre o modo como se afirma “contra o escuro e a noite e de que modo combate o valor simbólico das Trevas”, considerando deste modo o Natal como a “versão cristã da vitória da Luz”, que constitui uma “marcação ritual da mudança das Estações e dos dias que começam a crescer sobre as noites”. O autor refere-se, por isso, à necessidade de iluminar a noite, como prolongamento do dia, para que se continue, por exemplo, a “ler e conversar em vez de dormir, dançar e comer em vez de

¹ O Ano Internacional da Luz e das Tecnologias baseadas em Luz (International Year of Light and Light-based Technologies – IYL 2015), foi proclamado no dia 20 de dezembro de 2013, durante a 68ª Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas.

² Retirado de <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/about-this-office/prizes-and-celebrations/2015-international-year-of-light/>

³ Fundou com Nuno Mateus o ateliê ARX Portugal (1991) cujo trabalho tem merecido diversas distinções, a nível nacional e internacional. É associado e presidente executivo da Direcção da Trienal de Arquitectura de Lisboa. Desde 2012 integra a Bolsa de Peritos do Conselho Consultivo para a Arte em espaço Público da cidade de Lisboa.

descansar, ser escravo de um trabalho ou conspirar contra o Mal"; Associa-lhe, porém, a ideia de medo que pode decorrer da ambiguidade das sombras, que nascem da luz: "consideremos o arrepio do corpo e o seu prazer face a esses jogos; e o modo como a iluminação artificial pode anular essa dimensão ou a pode acrescentar" (Pinharanda, 2007, s.p.).

O que acontece no campo dos média? Sob o olhar do paradigma da 'verdade' – da luz –, que esteve na origem da criação do ecossistema mediático, em associação com a ideia de liberdade, será que a realidade que interessa ao cidadão está a ser iluminada pelo foco dos média? Sendo a realidade uma construção, a que é desenvolvida pelos média reforça ou desafia as estruturas sociais de poder? Contribui ou obstaculiza o propalado 'consenso social'?

A luz e a verdade

Na "Alegoria da Caverna", Platão afirma que a caverna corresponde ao mundo visível e o sol ao fogo onde a sua luz se projecta. Werner Wilhelm Jaeger sublinha que a constatação do filósofo é uma alegoria referente à natureza humana e, mais do que isso, da sua atitude perante a cultura e a incultura, da luz contra as trevas e contra as sombras (Jaeger, 2001) e que, muito embora se trate de uma luz em segunda-mão, não invalida que se assuma como luz principal. A caverna é, assim, o mundo em que vivemos, sendo que as sombras são o que percebemos (Chauí, 1999), pelo que o prisioneiro que se liberta da caverna é o filósofo, e a verdade é a luz exterior do sol, onde está a realidade.

A "Alegoria da Caverna" inscreve-se em *A República*, Livro VII (1999 [século IV a.C.]) e narra o diálogo de Sócrates com Glauco e Adimato, em que se pretende mostrar a forma de pensar dos cidadãos, muitas vezes condicionados pelas superstições. Platão divide o mundo em duas realidades: a sensível (que se percebe pelos sentidos), e a inteligível (o mundo das ideias). O primeiro é o mundo da imperfeição e o segundo encontraria toda a verdade possível para o homem, para que se conseguisse atingir o bem maior para a sua vida. Trata-se de uma história que narra a vida de alguns homens cujo seu mundo era um pequeno espaço. Nunca tinham conhecido outro espaço que não fosse a caverna, ficando voltados para o fundo dela. Apenas entrava uma pequena luz, que refletia sombras no fundo da parede. Até que um dia um deles resolveu voltar-se para o lado de fora da caverna e logo cegou devido à claridade da luz. Aos poucos, começou a vislumbrar outro mundo de natureza, cores, e "imagens" diferentes do que estava acostumado a "ver". Voltou para a caverna para narrar o facto aos seus amigos, mas eles não acreditaram nele e, revoltados com a "mentira", mataram-no. A caverna de Platão é, assim, o mundo em que vivemos.

A frase de Maurice Blanchot – "É o desastre obscuro que traz a luz"⁴ (Blanchot, 1980, p. 180) – pode inscrever-se nesta lógica de Platão, ao sublinhar a luz na sequência da ideia de obscuridade, por oposição à claridade. O que conduz à noção de 'verdade', palavra polissémica que, numa utilização mais antiga traduzia sentimentos de fidelidade, de constância ou de sinceridade. Ou seja, significar o que é real dentro de um quadro conceptual assente em determinados valores, o que traz a reboque o imaginário, a realidade, mas também a ficção, numa abrangência bastante lata, que atravessa a antropologia cultural, as artes, a filosofia e a própria razão.

⁴ No original, "C'est le désastre obscur qui porte la lumière".

Era assim que Nietzsche, por exemplo, olhava para a verdade como um ponto de vista, encarando-a como uma ficção. Ele não define nem aceita a sua definição de verdade, porque não se pode alcançar uma certeza sobre a definição do oposto da mentira, como assinala Sérgio Campos Gonçalves (2011). Daí o texto do filósofo intitulado “Crepúsculo dos Ídolos, ou Como Filosofar com o Martelo” (1888)⁵.

Para Mario Perniola (2005), se Nietzsche tivesse razão isso significaria que a comunicação seria muito pior do que à primeira vista parece, uma vez que estaria mergulhada nas raízes da metafísica ocidental, no seu extremo ponto de chegada. O que significa que a análise de Nietzsche retira à comunicação “toda e qualquer tonalidade progressista e vagamente futurista, atribuindo a todo este problema uma solenidade epocal que fere o destino da civilização ocidental”, significando que a comunicação seria destituída de originalidade e de capacidade criadora, sendo por conseguinte “reacionária no sentido literal da palavra” (Perniola, 2005, p. 39). O filósofo observa que foi Heidegger quem deu o passo seguinte ao sublinhar as noções de origem e de diferença, e que na comunicação “nunca poderá surgir nada de original, a qual, na hipótese mais benévola, se configura como palavrado” (Perniola, 2005, p. 39). Apenas a arte é que pode ser encarada como original, já que não tem origem (“proveniência essencial”), sendo a comunicação a forma extrema de afastamento da obra de arte de si própria: um afastamento que há muito começara com a sua historicização e museificação. Já em relação à ideia de ‘diferença’, várias ideologias se apropriaram da palavra, numa descodificação “aberrante” que atribui a esta palavra o significado de uma reivindicação de identidade a opor a outras identidades, pelo que “não se deve falar neste caso de ‘diferença’, mas de ‘diversidade’ ou, quando muito, de ‘distinção’” (Perniola, 2005).

Mas para a filosofia de René Descartes, por exemplo, a certeza é o critério da verdade, sendo que quem está de acordo com uma determinada expressão, compromete-se com a verdade que nela está inscrita. Ora, mesmo que hoje se relativize a importância da filosofia e se incremente uma lógica pouco problematizante do real, assente num recorte kitsch (Greenberg, 1971) – Ana Cristina Pereira Leonardo é de opinião de que “esta nova forma de pensamento (acrítico) está para o pensamento como o ‘Menino da Lágrima’ para a pintura”, observando no entanto que “a filosofia faz muita falta”, tendo sido por isso que “acabaram com ela” (Leonardo, 2015, p. 71) –, ela não deixa de ser importante, nomeadamente no que à atitude crítica do cidadão diz respeito que, também dessa forma, exerce a sua cidadania, prerrogativa que está inscrita na Constituição da República Portuguesa⁶. Mesmo que, em vez de cidadãos, os portugueses sejam considerados colaboradores de uma grande multinacional, com o nome “Portugal”, que coincide com o país (Sousa, 2015, pp. 67-68).

A filosofia estuda a verdade, sendo que a metafísica se ocupa da sua natureza, da lógica da sua preservação, e a epistemologia do conhecimento dessa mesma verdade, pelo que há que distinguir entre as verdades relativas e as verdades absolutas. Os filósofos analíticos, por exemplo, afixam que a visão relativista é facilmente refutável. Não obstante, segundo Tomás de Aquino, é difícil para alguém declarar o relativismo sem se colocar de fora ou acima da declaração. Ora, se uma declaração não é relativa, então, ela auto-refuta-se, pois é uma verdade sobre relativismo que não é relativa. O que conduz à noção de liberdade,

⁵ Trata-se de um texto encarado como uma paródia à ópera de Wagner “O Crepúsculo dos Deuses”, título que decorre da tradução para a língua alemã do termo ‘Ragnarök’, a partir do nórdico antigo e que, na respetiva mitologia, se refere à guerra profetizada dos deuses que resultaria no fim do mundo.

⁶ Artigo 26º, “Outros direitos pessoais” (Constituição da República Portuguesa, 2007, p. 39).

tendo presente a ideia de que, se todas as verdades são relativas, então, o interlocutor não é obrigado a crer na afirmação, sendo livre para acreditar no que quiser.

Mario Perniola socorre-se de Jacques Derrida ao sublinhar a rejeição dos pressupostos filosóficos em que a comunicação se baseia e aproxima-o, neste caso concreto, a Nietzsche e a Heidegger, "radicalizando ainda mais a sua recusa na metafísica, que na sua análise se configura como logocentrismo, isto é, pensamento do ser como presença" (Perniola, 2005, p. 49). Ora, Derrida retoma a noção de diferença (ontológica), sublinhando a sua radical alteridade mediante a 'différance'. A essa desconstrução não está associada a ideia de destruição, mas de desmontagem, e de decomposição nomeadamente dos elementos da escrita. Com a cunhagem do conceito de 'différance', o filósofo sublinha a existência de dois sentidos: um, que remete para o futuro (tempo) e, outro, para a distinção de algo criado pelo confronto e pelo choque. Nesse sentido, o significado é sempre adiado ou postergado pela existência de uma cadeia sem fim de significados e, para além disso, a diferenciação entre elementos de um e do outro, que promove oposições binárias e hierarquias que sustentam o próprio significado (Derrida, 1982 [1971], pp. 1-28).

Assim, a polémica contra o mundo atual é observável em Lacan "na forma de um infinito comentário a Freud", e em Derrida, através "de uma infinita desconstrução da filosofia ocidental", pelo que, em ambos os casos, "se procura focalizar o significado opositivo dessas tradições abrindo caminhos indirectos que se furtem à comunicação e aos seus cúmplices teóricos". Não obstante, "Lacan perde[-se], por vezes, em abstrusas formulações metapsicológicas e Derrida em abstrusas questões metafisológicas" (Perniola, 2005, p. 50).

É nesse quadro que Rafael Paes Henriques afirma ser possível identificar uma "consanguinidade" da técnica moderna com a própria metafísica, já que ambas foram fundadas na modernidade e partilham de uma mesma origem, direção e sentido: "a objetivação, a representação e o controle do mundo em que vivemos" (Henriques, 2014, p. 70). E, se há poder de controlo, o próprio homem "transforma-se numa substância pronta e acabada, anterior a qualquer que seja a experiência e que também subsiste a ela", o que levou Heidegger a sustentar que a técnica moderna retira ao homem aspetos fundamentais, tais como "sua incompletude, sua indeterminação, sua necessidade de vir a ser" (Henriques, 2014, p. 161).

É dessa forma que a aproximação entre as ciências 'duras' e as ciências sociais e humanas poderá estar a desvirtuar o que esteve na base do nascimento das últimas, como assinala Moisés de Lemos Martins, sustentando que, hoje, ao nível científico, não se promove a reflexividade, uma vez que se aposta na construção e não na desconstrução (Pinto-Coelho & Carvalho, 2013). E, tendo presente que a sociedade está em constante movimento, a ciência, através dos métodos e das técnicas, está a converter a contingência da vida em eternidade, numa lógica que, aparentemente, serve ao funcionamento da sociedade atual, em que o interesse social se mede pela quantidade de tecnologia e de 'ciência' aplicadas (Pinto-Coelho & Carvalho, 2013). E, sendo o discurso ação, é o investigador que deve ser o protagonista da ação uma vez que o discurso é performativo, sendo que os métodos e as técnicas devem estar disponíveis para serem utilizados sempre que isso se justifique. Segundo Michel Foucault, uma teoria só é útil se possibilitar condições para que os objetivos sejam atingidos, sendo necessário que ela funcione para lá de si própria (Foucault, 2010 [1975]), sendo que no seu pensamento não obedece a critérios lineares, compostos como se sabe, pelas tradicionais 'etapas', que alegadamente transmitem 'conforto' para a grande maioria dos protagonistas que estão presentes nos diversos locais de produção de conhecimento. É neste quadro que Moisés de Lemos Martins sustenta poder diagnosticar-se um dos problemas atuais das ciências sociais e

humanas, que consiste na dificuldade em situá-las do ponto de vista da compreensão, uma vez que a lógica dominante privilegia as ações que visam o estabelecimento de médias, de perfis e de *ratings* (Pinto-Coelho & Carvalho, 2013).

Na mesma senda segue Rafael Paes Henriques (2014) que sustenta que a associação de técnica e ciência se transformou “na nova casa do homem”, tratando-se no entanto, de uma casa imprópria, já que leva o homem para fora da sua pátria, onde não tem qualquer tipo de enraizamento. Essa associação tem subjacente a ideia de dominação, com vista a “livrar[-nos] do esforço, tirar[-nos] de casa, subtrair[-nos] de nós mesmos”, porque na ideia humanista greco-hebraico-cristã, “o esforço é culpa, expiação, tem origem no débito, no não cumprimento de obrigação”, o que significa que a necessidade é sinónimo de “castigo, indenização, compensação de dívida. É uma falta a se pagar” e tem por consequência um “tédio profundo no qual mergulhou o homem contemporâneo” (Henriques, 2014, p. 163).

Moisés de Lemos Martins assinala que as práticas humanas “estão em relação direta com a temporalidade e têm um tempo local, que é o tempo da experiência”, embora também tenham um tempo contextual, sendo que “entre o tempo da experiência e o tempo contextual anda o tempo da prática” (Martins, 2011, p. 64). O que quer dizer que não será por acaso que Umberto Eco defende a ideia de que, mesmo para os filósofos, as mentiras são mais fascinantes do que a verdade, facto que justificou a sua dedicação à semiótica. Para Eco, o que torna os signos interessantes é poderem ser usados para mentir ou falar de coisas que nunca vimos: “uma linguagem revela a sua importância quando é usada para referir coisas que não estão lá. Na minha coleção não vai encontrar Galileu, mas sim Ptolomeu, porque estava errado” (Leiderfarb, 2015, pp. 28-30). Mais a mais, o filósofo, socorrendo-se de Wittgenstein, observa que o que não se pode teorizar deve narrar-se, não tendo dúvidas de que as pessoas preferem a mentira à verdade: “certamente! Acreditar permite-lhes recusar o facto de que são culpadas. A credulidade é uma forma de evitar o desespero, a desilusão – de evitar o medo da morte” (Leiderfarb, 2015, pp. 31-32).

A verdade e a ideia de Deus

Para o historiador José Mattoso, o racionalismo ocidental da época moderna considerou a anterior visão do mundo demasiado primária e, quando não excluía Deus, interpretava as noções de “Céu” e “Inferno” como consequências, boas ou más, das próprias ações humanas e que, tal como o apocalipse de outrora, “também este resulta, em última análise, de uma crise de valores” (Mattoso, 2012, p. 28). Além disso, como refere, “o rosário das perversões tem, nos nossos dias, algo de peculiar por comparação com crises análogas de outros tempos”, não obstante destacar as diferenças: antes, mesmo desprezando os valores morais, não existia a dúvida ou desprezo pelos valores em si mesmos havendo “lutas entre sistemas de valores opostos, mas não descrença na sua necessidade” (Mattoso, 2012, p. 29).

No século XVIII, a filosofia da história não existia senão como especulação sobre a lei geral da história, sendo a partir do século XIX que começa algo de novo, com ambas as disciplinas, a filosofia e a história, a formularem uma questão em comum, assente na dialética: o que é, no presente, a verdade do universal? (Foucault, 1999 [1976]). Eric Hobsbawm lembra, a propósito, que “a maioria dos seres humanos atua como os historiadores: só em retrospecto reconhece a natureza de sua experiência.” (Hobsbawm, 1995, p. 252).

Ryszard Kapuscinski observa que talvez se esteja a caminhar no sentido de um mundo completamente novo e tão diferente “que as experiências da história se tornarão insuficientes para o compreendermos e nele nos movimentarmos” (Kapuscinsky, 2009, p. 95). De qualquer maneira, trata-se de um mundo “de grandes mas não absolutas oportunidades”, onde se encontrará sempre um novo ‘outro’ “que, paulatinamente, vai sair do caos e da confusão da modernidade” Kapuscinsky, 2009, p. 96). É, segundo o autor, um ‘outro’ resultante do encontro de duas correntes inversas que modelam a cultura do mundo contemporâneo: a que globaliza a nossa realidade, e a que guarda as nossas particularidades, diferenças e idiossincrasias. Por isso, o autor sustenta dever procurar-se o diálogo concordante com o ‘outro, uma vez “que só a afabilidade com a outra parte permite despertar nela o sentido da humanidade” (Kapuscinsky, 2009, p. 96).

É a aceitação do ‘outro’ que, de resto, há-de determinar o começo de uma dimensão ética, como refere Umberto Eco (1998), numa ideia que é partilhada por Maria Manuel Baptista, que acrescenta que seja quem for o ‘outro’, só poderá ser eventualmente acedido através de um modelo hermenêutico, inspirado numa certa estética (Baptista, 2006). Ou entender-se-á assumindo um ‘outro’ omnipresente, na conceção de Dominique Wolton (2003) que já não é abstrato nem distante, o que não significa que seja mais familiar ou compreensível. Trata-se, por conseguinte, de um ‘outro’ que será entendido como uma realidade sociológica, que integre todos os elementos resultantes da diversidade cultural, mas também aqueles que estabelecem laços à escala das sociedades.

No seu *Ensaio sobre a cegueira* (1999), José Saramago utiliza inúmeras metáforas para explicar como é que as pessoas vão cegando no mundo contemporâneo, numa alegoria sobre um horror que corrói a convivência humana, colocando em contraste os deveres de cidadania (como o sentimento de responsabilidade social) e a demissão do sujeito em relação a esses deveres, ao sublinhar as atitudes de alheamento e de passividade. O romance olha para um colapso temporário da humanidade através de uma cegueira que não decorre de qualquer anomalia física, mas que está assente numa lógica apocalíptica que se concretiza numa mutação repentina, e que torna caótica a vida quotidiana em que apenas uma pessoa consegue escapar, lutando para minimizar os estragos.

O livro é, pois, sobre a luz e a verdade, não obstante escolha o seu contrário para a evidenciar. Na epígrafe do romance, a partir do *Livro dos Conselhos*, Saramago escolheu a frase: “se podes olhar, vê; se podes ver, repara”, o que, desde logo, anuncia o que se propõe fazer com a obra. A visão não é apenas o ato de ver, abrangendo para além disso, uma descodificação interpretativa assente no reparar e na ideia de ‘olhar’ e que apela à memória que promove a contextualização da experiência através das suas ‘ferramentas’ de deteção, identificação, ligação e compreensão das diversas situações que, por comparação, incidem no comportamento.

O homem do romance se Saramago é retratado como sendo composto por uma massa feita em partes iguais de indiferença e ruindade [“É desta massa que nós somos feitos, metade de indiferença e metade de ruindade” (Saramago, 1999, p. 40)]. O diálogo que encerra o livro é, de resto, paradigmático: “por que foi que cegamos, Não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso que não cegamos, penso que estamos cegos, Cegos que vêem, Cegos que, vendo, não vêem” (Saramago, 1999, p. 310).

Este assumir de uma cegueira que não é fisiológica, mas provocada pelo facto de ela não reportar ao cérebro a descodificação do real, omitindo a memória, assume uma deficiência mais vasta que tem que ver com o exercício da cidadania, e da falta de crítica perante o real em que a esperança, apanágio dos princípios

greco-hebraico-cristãos em que a sociedade europeia foi cunhada, está arredada e, por isso, convoca a ideia de crise. Não obstante, José Mattoso chama a atenção para um outro lado da esperança quando esta assume um aspeto negativo e alienante e quando se torna fatalista, trazendo a indiferença e o desleixo, pelo que a expressão “seja o que Deus quiser” não exprime a confiança em Deus, mas a passividade” (Mattoso, 2012, p. 36).

A propósito da ideia de Deus, Lia Formigari diz tratar-se do fundamento da variedade e multiplicidade do mundo, de que é causa e modelo, sublinhando luzes e multiplicando sombras, mesmo que se trate de uma ideia fabricada, já que, como todas as ideias, nenhuma é inata, como notou Locke (Formigari, 1981)⁷. É com Hume que se inverte o esquema tradicional, que é transmitido pela Bíblia e pela Igreja, que defendem o monoteísmo. Ora, segundo o filósofo, o politeísmo é anterior ao monoteísmo. Na tradição religiosa, “o homem no próprio acto da criação conhece o Deus único”, sendo que a humanidade originária seria monoteísta e, só em seguida, “por um processo de degenerescência resultante do pecado, se torna politeísta, imaginando muitos deuses particulares” (Formigari, 1981, p. 86). Assim se explicará, segundo a investigadora, a origem do sentimento religioso e do terror que o acompanha: “o mesmo mecanismo de projecção da própria infelicidade num ser imaginário continua, ainda hoje, a funcionar na psicologia individual: é sempre ‘no laboratório da tristeza’ que o homem confecciona o fantasma de Deus” (Formigari, 1981, p. 88). E, como observa Gilles Lipovetsky, ainda hoje a incerteza e o vazio são utilizados para combaterem uma certa angústia provocada pelo caos, reativando-se a crença através de antigas e novas espiritualidades (Lipovetsky, 2007).

No que se refere à Igreja Católica, parece ter convivido mal com a verdade, bastando lembrar as condenações de Giordano Bruno e de Galileu Galilei, só para referir acontecimentos ocorridos há muitos anos. As trevas da Igreja, desviaram o foco de uma pretensa luz totalizante, que se afastou, de resto, do que está inscrito no Evangelho Segundo S. João, da Bíblia, onde se tipifica a ‘verdade’ (em que Cristo afirma: “Eu sou a verdade”), que diverge, depois, da prática evidenciada ao longo de centenas de anos. A este propósito, Frederico Lourenço, na recriação poética que fez de “Ifigénia na Táurida” (1787), de Goethe, refere-se à mentira como não libertando a alma, ao contrário da verdade, “não consola; apenas angustia quem a inventa”⁸.

Não obstante o filósofo italiano Mario Perniola sustentar que a noção filosófica de “diferença” tem o seu terreno de base na teologia, chama a atenção para o que terá sido pensado com o diferente, no mais lúdico sentido da palavra, e que foi, antes de tudo, Deus, “que assim era entendido como absolutamente outro em relação ao homem, ao mundo e à lógica” (Perniola, 2005, p. 40). Opinião diferente tem João Pinharanda que observa que Deus, enquanto luz absoluta, alinha tudo pela mesma bitola, destruindo diferenças. Dante referia-se ao paraíso como sendo detentor de uma luz tão intensa que não se podia enfrentar, e que “anula a surpresa, termina com a possibilidade da Poesia, da Liberdade, do Amor e da Felicidade”. Assim, a conceptualização da luz, enquanto parte integrante da vida, da sociedade, envereda pela lógica da sombra que, “sem destruir os segredos, a Luz os pode revelar e servir-nos de guia”. Em cada possibilidade

⁷ Já o filósofo grego Xenófanes de Colófon (c. 570 a.C.-475 a.C), defendera a ideia de que se os animais pudessem pintar, representariam os seus deuses em forma de animais, ou seja, à sua própria imagem, indo em sentido contrário ao antropomorfismo que caracterizava a filosofia grega do seu tempo.

⁸ “[Ifigénia] Ai de mim! Amaldiçoó a mentira!/Ela não liberta a alma, ao contrário da verdade./Não consola; apenas angustia quem a inventa” (Lourenço, s.d., p. 34).

interpretativa do mundo, é aberto um espaço contra a morte, no entanto isso faz com que se desguarneaça "outra gruta escura". Sublinhando, no entanto, que "nenhuma noite vencerá inteiramente a Luz, nenhum dia vencerá inteiramente a Escuridão", pelo que "talvez apenas uma luz abstracta (...) nos possa trazer de novo ao real" (Pinharanda, 2007, s.p.).

A verdade e a 'morte de Deus'

No livro *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, Gilles Lipovetsky – na senda de Nietzsche – escreve que "Deus morreu" e que "as grandes finalidades [se] extinguem, mas toda a gente se está a lixar para isso", o que não impediu "o vazio do sentido, a derrocada dos ideais [que] não levaram, como se poderia esperar, a mais angústia, a mais absurdo, a mais pessimismo" (Lipovetsky, 2005 [1983], p. 7). Já para Leszek Kolakowski, desde que Nietzsche proclamou a morte de Deus que o mundo está privado de sentido e de qualquer orientação ou direção, sendo que a ausência de Deus se tornou na ferida sempre aberta do espírito europeu, por maior que tenha sido o esforço para esquecê-lo (Kolakowski, 1963). A este propósito, Ruben Alves observa que a morte de Deus deixou de ser um monopólio dos ateus, passando a ser "um símbolo para exprimir aquela experiência humana que em outros tempos fazia uso do símbolo 'Deus' para articular-se" (Alves, 2007, p. 59). Observa que, quer se queira, quer não, todos serão reflexo do passado herdado, sendo que a tradição greco-hebraico-cristã faz parte do nosso ser, mesmo que isso aconteça de forma inconsciente. Por isso, quando se fala da morte de Deus, "não podemos evitar que emergam imagens que indicam o colapso de uma tradição cultural", em que o universo deixa de ser o centro (Alves, 2007). Por isso é que defende que a morte de Deus consiste num problema antropológico, já que, como evidencia, trata-se de uma problemática do foro da metafísica, sendo que esta decorre das perguntas feitas pelo homem acerca da realidade em que a religião é a manifestação da insuficiência humana:

Deus morreu. Mas ele nasceu também. Nasceu como parte da história do homem como símbolo que as culturas criaram para fazer sentido do seu mundo. Sua morte, portanto, é um evento, não da história dos deuses, mas da história do próprio homem. Foi o homem que mudou. (...) um outro homem está se formando, um homem que vê com olhos diferentes, eu busca horizontes diferentes. (Alves, 2007, pp. 68-69)

Trata-se de uma ideia sublinhada por Lipovetsky ao assumir, no seu livro *A Sociedade da Decepção*, o enfraquecimento da religião como um dos principais fatores da decepção actual: "ainda que a fé em Deus nunca possa ser extinta, tudo indica que a religião deixou de desempenhar o papel conformador que tivera no passado" (Lipovetsky, 2007, p. 7). O filósofo observa que a sociedade hipermoderna é, fundamentalmente, aquela que "multiplica ao infinito as ocasiões de experiência frustrante", ao mesmo tempo que "deixa de proporcionar os antigos dispositivos 'institucionalizados' para debelar esse mesmo mal". Ou seja, "as 'técnicas' reguladas de forma comunitária pelo mundo da religião deram lugar a 'fórmulas paliativas', diversificadas, do universo individualista da livre-opção" (Lipovetsky, 2007, p. 7). E, muito embora reconheça "a reafirmação do religioso", sustenta que, "uma vez privados dos habituais sistemas de

referência de envergadura transcendental, muitos indivíduos buscam a sua tábua de salvação num renovado tributo a antigas ou novas manifestações de religiosidade” (Lipovetsky, 2007, p. 31).

E, ao contrário de Platão, para quem o filósofo representava um corte com o senso comum, num patamar superior de cidadania, a sociedade atual privilegia o consenso e repulsa a crítica, num aparente abaixamento estatutário, sublinhando a crise, conceito que Thomas Kuhn, no seu livro *Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), introduziu nas ciências sociais e humanas, revolucionando-as, através da popularização dos conceitos de “paradigma” e de “mudança de paradigma”. Não há, por conseguinte, uma “realidade objetiva”, mas apenas pensamento, claramente subjetivo, o que pressupõe a existência de várias realidades. A mudança de paradigma é, assim, uma expressão utilizada para descrever uma mudança nas concepções básicas, ou paradigmáticas, dentro da teoria científica dominante. É uma ideia em contraste com a de ciência ‘dura’, em que o paradigma significa que os membros de uma determinada comunidade científica, e apenas esses, partilham. No caso das ciências sociais e humanas existem, segundo Kuhn, um número não quantificável de soluções, todas elas legítimas, que se confrontam entre si, para descrever eventuais mudanças na perceção da realidade.

O que significa então, hoje, a verdade? Será que a luz ilumina a realidade? A luminosidade em excesso não pode provocar cegueira? E a dissimulação da luz, não pode criar um mundo paralelo? O dos média, por exemplo, que deixam fora do *newsmaking*, do *gatekeeping*, do agenda setting e do *framing*, em suma, a maior parte da realidade, dando corda à Teoria da Espiral do Silêncio?

Os média e a construção social da realidade

Não obstante Peter L. Berger e Thomas Luckmann salientarem a existência de múltiplas realidades, há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência: a da vida quotidiana, apelidada de realidade predominante e, por isso, admitida como sendo “a realidade” (Berger & Luckmann, 1999 [1966], pp. 33). Muito embora essa constatação faça sentido, nomeadamente para se poder circunscrever o olhar para um objetivo concreto, o certo é que não existe nenhuma realidade objetiva. A atestá-lo, bastará ter em atenção a noção de que a linguagem simbólica vai para além da própria realidade e, por isso mesmo, se constitui como um dos seus principais componentes, o que lhe dá, por conseguinte, um recorte subjetivo. É que a legitimação decorrente do universo simbólico evidencia realidades diferentes da que existe na vida quotidiana, constituindo produtos sociais, com uma história. No caso individual, por exemplo, em que a realidade da vida quotidiana se apresenta como um mundo intersubjetivo: “esta intersubjectividade diferencia com nitidez a vida quotidiana de outras realidades (Berger & Luckmann, 1999 [1966], p. 35), acrescentando que a identidade “é um elemento-chave evidente da realidade subjectiva e, tal como toda a realidade subjectiva, encontra-se em relação dialéctica com a sociedade” (Berger & Luckmann, 1999 [1966], p. 179). Por isso tem um recorte dinâmico, não se desenvolvendo de forma estagnada nem estática, já que decorre da própria sociedade que é feita de mudanças constantes. A identidade é, então, formada por processos sociais que são determinados pela estrutura social e, uma vez cristalizada, “é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais”. Por outro lado, “as identidades produzidas pela interacção do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a” (Berger & Luckmann, 1999 [1966], p. 179).

Quando há referências aos média, imediatamente se promove uma associação aos jornalistas, àqueles que são uma parte visível no produto final dos média, ou seja, os seus maiores protagonistas. Ou por estarem na penumbra, tendo uma quota-parte importante no que é consumido pelo público, ou por darem a cara, escrevendo, entrevistando, mostrando, enfim, mediando, o que acontece no palco mediático. Os jornalistas, enquanto grupo profissional, reúnem um *ethos* próprio e uma 'identidade' que tipificam a profissão e a caracterizam, o que fica plasmado, por exemplo, em determinadas maneiras de agir e de falar⁹. O 'campo jornalístico' – que é um campo específico da noção de 'campo', avançada por Pierre Bourdieu (1992) onde se determinam a posição social dos agentes e onde se revelam, por exemplo, as figuras de "autoridade" –, depende muito de forças externas (da sociedade) sendo, assim, estruturado por campos exteriores, exercendo influência sobre a realidade social, mas sendo também por ela influenciado.

O sociólogo tipificou, também, conceitos que se podem associar aos média (ao jornalismo), como são os casos de *capital* (que se refere a um capital de índole simbólica, que permite identificar os agentes no campo social), de *habitus* (que tem que ver com o que é adquirido com o tempo por parte dos indivíduos nas suas experiências sociais) e, também, o que apelida de *violência simbólica* (que decorre da adesão daqueles que são dominados por um determinado campo, aceitando as regras como se fossem "naturais", com um deficit crítico subsequente). De realçar que Pierre Bourdieu (1992) fez questão de chamar a atenção que em relação às noções que fixou sobre *habitus*, *campo* e *capital*, elas nunca poderão ter sentido de forma isolada, mas apenas no quadro do sistema teórico que integram.

Assim, quando se aborda o acontecimento, tem-se presente a ideia de que se trata de um referente e, para que se transforme em notícia (por ser um acontecimento mediático), deve ter interesse e importância. Ou seja, embora o acontecimento seja a matéria-prima das notícias, nem todos os acontecimentos são notícia. O acontecimento mediático assenta no cruzamento e relação do campo jornalístico com os diferentes campos sociais e assenta num esquema de percepção, o *habitus* jornalístico, que prioriza o factor tempo que, sendo escasso, necessita de ser controlado. É por isso que há que ter presente a existência de meta-acontecimentos (acontecimentos provocados, tendo na base a existência, por exemplo, de uma notícia) e de pseudo-acontecimentos (como são os casos das conferências de imprensa). Quando se chega à notícia não obstante ela ser passível de inúmeras tentativas explicativas, num olhar mais estrito ela consiste num relato de acontecimentos julgados significativos e interessantes, tendo como condicionantes mais importantes factores como, por exemplo, o tempo e o espaço, a liberdade de expressão, o mercado, a técnica, a auto-censura e a linha editorial onde se inscrevem. Pelo que se pode sublinhar a ideia de que o campo jornalístico não tem a autonomia que muitas vezes se propala – e que faz com que se evoque a ideia de Quarto Poder –, uma vez que não se sobrepõe, por exemplo, ao campo social, ao campo económico (Bourdieu, 1997), e ao campo político (Thomson, 2002). O jornalista é uma pessoa de carne e osso, como todas as outras, e insere-se num espaço social com um *habitus* próprio, sendo estes factores que constituem a classe que integra.

⁹ Joaquim Fidalgo refere que a profissão de jornalista é uma construção "permanentemente situada e datada" (Fidalgo, 2006, p. 590), sendo que "a actividade de produzir e difundir informação está longe de ser uma mera transmissão informe de dados; ela também produz conhecimento, uma forma particular de conhecimento (...) que desempenham um papel essencial na relação que as pessoas estabelecem com o mundo e entre elas próprias, e consigo mesmas" (Fidalgo, 2006, p. 594). Algo mais que apenas jornalistas, portanto.

Como se viu, nem todos os acontecimentos desembocam em notícia, o que decorre da necessidade em seleccionar aqueles que são mais importantes e se inscrevem num padrão que tem que ver com as funções do jornalismo e se tipificam em critérios de noticiabilidade (*newsmaking*). É através deles que é distinguido o que é notícia do que não é notícia variando de média para média, mediante, entre outros factores, a linha editorial seguida e o público-alvo (*gatekeeping*). Não existem, por conseguinte, critérios de noticiabilidade idênticos para todos os média sendo, no entanto, de assinalar que a maior parte deles são transversais. Há vários autores que teorizam sobre o assunto e que apresentam diferentes perspetivas sem, no entanto, deixarem de fora os itens essenciais. Teun Van Dijk (1990), por exemplo, avança com sete critérios de noticiabilidade, justificando-os com o facto de os jornalistas terem limitações cognitivas que assentam, por exemplo, na partilha de determinadas imagens do mundo pela classe que integram. O autor tipifica os critérios em novidade; atualidade; pressuposição; consonância com normas, valores e atitudes compartilhadas; relevância; proximidade e desvio; e negatividade.

Para além dos critérios de noticiabilidade, há balizas de produção utilizadas pelos jornalistas, que medeiam o processo com o público, e que afunilam ainda mais o conceito do que há-de ou não ser notícia, transmitindo assim uma porção ainda mais pequena da realidade construída. Dentro dessa lógica está o *agenda-setting* (em que os média determinam a agenda para a opinião pública ao destacarem determinados temas e preterirem, ofuscarem ou ignorarem outros tantos) e o *framing* (os média promovem um enquadramento em que modelam o acontecimento, destacando alguns aspectos ou ocultando-os).

A 'verdade' mediática e a Teoria da espiral do silêncio

Por isso é que o mundo que emana dos média constitui um mundo construído, uma porção ínfima da realidade. Compreensível, devido a factores mais operacionais, como o tempo e o espaço (os média não são elásticos e lá não cabe toda a realidade), e outros de razão financeira e ideológica (que decorrem dos donos das empresas), e política (na sequência da linha editorial vigente). O facto é que os média, que deveriam difundir a verdade, difundem a 'sua' verdade o que está a acontecer cada vez com mais frequência devido à crise financeira que afetou, também, o sector e que vai para além dos problemas ligados à digitalização da informação e da Internet. Dessa forma, a precariedade dos jornalistas e a profissionalização das fontes de informação¹⁰ (que fazem chegar às redações um produto acabado, na maior parte das vezes sem mediação do jornalista, que disponibiliza a informação, sem a verificar, diretamente para o público), só para falar em dois factores, colocam em perigo um dos pilares da democracia, plasmado na Constituição da República Portuguesa¹¹. É o que defende, por exemplo, Noam Chomsky que constata que tem havido um decréscimo drástico da democracia na Europa, lembrando que o *The Wall Street Journal*, de forma correta, apontou há alguns anos "que não importa que partido ganhe as eleições, sejam os comunistas, os fascistas ou algum outro partido, no meio irão sempre aplicar as mesmas políticas", uma vez que as políticas "não estão nas mãos das populações, mas estão sempre determinadas pela burocracia em Bruxelas que tem em cima dos ombros a pressão dos bancos alemães". O que, não obstante, deve ser rejeitado (Miranda, 2015,

¹⁰ Vasco Ribeiro (2009) concluiu, na sua investigação de mestrado, que apenas um terço do noticiário político, em Portugal, parte da iniciativa das redações dos jornais.

¹¹ Artigo 38º - Liberdade de imprensa e de meios de comunicação social (Constituição, 2007, pp. 48-49).

s.p.). A esse propósito, Moisés de Lemos Martins assinala que “transferindo-se de armas e bagagens para a órbita do poder” os média encenam, hoje, “o país real e os seus problemas concretos, sem qualquer correspondência com a realidade. E, além disso, blindam o Espaço Público à voz dos cidadãos”; o que é agravado pelo que aconteceu em relação a quem regula o sector – “o dinheiro (ou seja, o Mercado)” e “a política (isto é, o Estado)” –, que não é capaz de explicar “a estetização da política e do Espaço Público” (Martins, 2015, pp. 33-34). O que pode estar na base da Teoria da Espiral do Silêncio cuja ideia central vai no sentido de os indivíduos omitirem a sua própria opinião quando ela pode conflitar com a opinião dominante, por temerem um eventual isolamento e serem relegados para uma minoria dentro do grupo. Desta forma, mostram-se a favor da opinião dominante, mesmo que isso aconteça por omissão. No que respeita aos líderes dos média e aos fazedores de opinião, eles dominam a opinião pública, devido à consonância evidenciada pelos próprios média, que fazem assentar a sua abordagem dos assuntos de modo unilateral, promovendo o propalado ‘consenso social’. Trata-se de uma ideia que é complementada pelo investigador Luís António Santos, que assinala o risco que os denominados média tradicionais enfrentam, mesmo que nos respetivos estatutos editoriais sublinhem a sua independência, ao “escorregarem gradualmente para um agendamento editorial próximo do assumido por publicações radicais de ‘jornalismo de causas’”, o que faz com que haja “uma perda de contacto com o sentimento da maioria dos leitores/ouvintes/telespectadores e (...) um afunilamento perigoso da imagem que se dá do mundo” (Santos, 2015, s.p.). O que diverge do denominado “jornalismo de causas”, que prolifera nas redes sociais “enquanto espaço de agendamento alternativo, enquanto proposta de olhar comprometido sobre um qualquer tema” mas que, num sistema democrático, “esse lugar nunca pode deixar de ser marginal” mas que, “com a desproporcionada importância que parece estar a ser dada [pelos média tradicionais] a um espaço online radical - é pouco saudável e compromete (ainda mais) a imagem do Jornalismo” (Santos, 2015, s.p.). Hannah Arendt, num artigo publicado na edição de fevereiro de 1967, na revista *New Yorker*, integrado no livro *Between Past and Future*, que viria à luz do dia dois anos depois, sublinha a crescente importância do que diz ser a “mentira organizada” no espaço público moderno. Mas, como observa Viriato Soromenho Marques, “enquanto no passado a mentira era sobretudo um ardil, que visava apenas enganar o adversário, a sociedade moderna produziu uma verdadeira indústria da mentira” que, devido ao seu peso e eficácia, faz com que “o próprio mentiroso acab[e] por perder a perceção do limite que separa a verdade da sua arbitrária e subjetiva efabulação” (Marques, 2015, s.p.). Esta ideia de Hannah Arendt, actualizada e contextualizada para a atualidade por Viriato Soromenho Marques, pode servir de chave para descodificar a frase de Eduardo Lourenço de que “fomos invadidos por uma espécie de vampiros” (Lourenço, 2014, s.p.). Justifica o ensaísta que são eles [os vampiros] “quem controla o sistema inventado pela modernidade, vivendo-se agora um ‘apocalipse indirecto’ em ‘estado de guerra permanente’, por isso referindo não ter sido por acaso que o tema dos vampiros se tornou um tema da moda: “os vampiros são emissários da morte, é como se estivéssemos a viver uma espécie de apocalipse indirecto” (Lourenço, 2014, s.p.). Não obstante, mostra alguma esperança no futuro ao referir não acreditar que o tempo desta “espécie de submissão mansa” vá perdurar (Lourenço, 2014, s.p.). Para Eduardo Lourenço, a televisão é hoje “o objeto mais importante”, tendo o “espaço público desaparecido”, o que deu origem a um momento em que “tudo se passa na televisão, as intervenções dos comentadores na televisão são mais importantes do que a realidade”, pelo que a política já não é uma “política real” (Lourenço, 2014, s.p.).

Pierre Bourdieu escreveu um pequeno livro intitulado *Sobre a televisão*, onde desconstrói os processos de produção daquele média no contexto francês, em determinada época, mas que se pode aplicar, quase na sua plenitude, ao sistema televisivo português na atualidade. Numa leitura crítica, que, por sua vez, é criticada pelo alvo das suas observações – os jornalistas televisivos, nomeadamente –, o sociólogo chama a atenção para uma particularidade que lhe é cara na organização social, a que já se aludiu: a existência de categorias. Neste particular, os jornalistas não fogem à regra, também tendo as suas, decorrentes dos seus “óculos particulares”, através dos quais “vêem certas coisas e não outras; e vêem de uma certa maneira as coisas que vêem. Operam uma selecção e uma construção daquilo que é seleccionado” (Bourdieu, 1997, p. 12). Sendo que o princípio da selecção assenta na procura do sensacional, do espetacular.

Relatando a forma como um diretor de programas televisivo justificava determinado alinhamento de um serviço noticioso, Bourdieu salientava que a resposta decorria do facto de isso ser evidente. O sociólogo percebia a resposta e entendia a ordem do alinhamento, com base nas categorias de perceção do responsável televisivo, já que estas “se ajustavam às exigências objectivas” (Bourdieu, 1997, p. 21). Claro que, dentro do próprio jornalismo, as evidências constatadas não seriam evidentes para todos. No entanto, no desempenho de um cargo de chefia, e quando a luta pelas audiências estivesse na ordem do dia, a opinião mudaria, “de resto, basta olhar para os alinhamentos dos noticiários em prime-time das televisões, em que muitas vezes integram destaques da programação como se de informação se tratasse, o que colide com o dever de informar e com os ditames da profissão” (Bourdieu, 1997, p. 21).

E, depois, existe um outro facto que Pierre Bourdieu diz contribuir para que a diversidade esperada pela existência de diversos média, seja frustrada à partida, devido ao que refere ser a “circulação circular da informação”. Ninguém lê tanto os jornais como os próprios jornalistas, que marcando-se uns aos outros (julgando que todos os cidadãos fazem o mesmo), numa lógica de concorrência (luta pelas audiências), “para saberem o que vão dizer, precisam de saber o que disseram os outros. Tal é um dos mecanismos através dos quais se engendra a homogeneidade dos produtos propostos”, o que se torna numa espécie de um “jogo de espelhos que se reflectem mutuamente produz um formidável efeito de encerramento, de enclausuramento mental”. (Bourdieu, 1997, pp. 18-19). As pessoas que têm por missão informar o público são, de um modo geral, informadas por outras fontes de informação, o que conduz à homogeneização relativa à hierarquização noticiosa, daí que não se estranhe que a informação que passa nos média seja sempre a mesma, com o mesmo ângulo e as mesmas citações dos protagonistas.

É nesse quadro que a televisão constitui um instrumento de criação de uma determinada realidade, assumindo com outros média, uma posição de protagonismo no que à luta política diz respeito, tanto mais que, de acordo com Bourdieu, é na disputa pela imposição de representações do mundo social (violência simbólica) que assenta a própria política. António Pinho Vargas vai mais longe do que Bourdieu e avança o que apelida ser uma “pequena teoria”, em que coloca no mesmo patamar os políticos e os jornalistas. Sustenta que todos eles “vivem em ‘estufas imunológicas’ que os afastam da realidade e é lá que travam debates de uns para os outros no interior da estufa” (Vargas, 2015). E acrescenta que “os complementos humanos para concretizar este afastamento do real são os motoristas dos carros oficiais, os seguranças, os directores das empresas ou das escolas visitadas”, pelo que, deste modo, “o seu mundo não é o mundo real em que vivemos. É uma construção que os preserva dele, que lhes permite acreditar até no que dizem” (Vargas, 2015).

Pierre Bourdieu chama a atenção para o facto de o campo político exercer um efeito de censura, plasmado na limitação do universo do discurso político “ao espaço finito dos discursos susceptíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da problemática política como espaço das tomadas de posição efectivamente realizadas no campo” (Bourdieu, 1989, p. 165). Dessa forma, a estrutura do campo político, que subjetivamente, poderá ser ligada fortemente a quem manda, “determina as tomadas de posição, por intermédio dos constrangimentos e dos interesses associados a uma posição determinada nesse campo” (Bourdieu, 1989, p. 178). É nessa perspetiva que Moisés de Lemos Martins refere que a verdade no discurso está mascarada, não obstante ele se afigurar aparentemente neutro, já que “nada nos é dado a saber dessa prodigiosa máquina que condena e exclui, dessas malhas de que o desejo e o poder simultaneamente se alimentam e consomem”. Sublinha não ser, por isso, de estranhar que “o discurso seja um dos lugares onde a política exerce, de forma privilegiada, algumas das suas mais temíveis violências” (Martins, 1990, p. 127). Dar sentido à realidade implica que os discursos dos políticos tenham em atenção fatores como “o sentimento, a adequação do discurso ao ‘politicamente correto’, a dramatização, ou simplesmente o silenciamento, o não dito, o conveniente, o socialmente aceitável” (Maia, 2002, p. 50). É o denominado “discurso compatível” a que se refere Pierre Bourdieu em *Ce Que Parler Veut Dire: L'économie Des Échanges Linguistiques* [O que falar quer dizer] (1982), sendo que essa ‘consciência’ obsta a incorporação inconsciente e acrítica destes elementos na análise a efetuar, para que não sejam tidos como naturais ou evidentes (Maia, 2002). Recorde-se, a este propósito, Michel Foucault, que sustenta que a verdade “não existe fora do poder”, o que não quer dizer que seja um mito, já que a verdade “é deste mundo” e é nele produzida “graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2010 [1975], p. 12). A verdade está, dessa forma, “circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e os efeitos de poder que ela introduz e que a reproduzem” (Foucault, 2010 [1975], p. 14).

O ‘herege moderno’ e a luta contra o consenso social

A luta pela ‘naturalização’ do discurso é, no entanto, a que faz mover as fontes profissionais de informação que, aproveitando as fragilidades que se vivem nos média decorrentes da crise, promovem o embrulho da informação de modo a que as redações, de forma tendencial, não passem de meros veios transmissores da informação, sem qualquer mediação e, por conseguinte, sem qualquer preocupação com eventuais posições contraditórias. Para uns, é a permanência no poder que está em jogo; outros utilizam a mesma dinâmica para assumirem esse mesmo poder. As táticas são as mesmas, utilizando a fragilidade dos média para fazerem passar a mensagem, com prejuízos evidentes para o consumidor final.

Em *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep* [24/7: Capitalismo Tardio e o fim do sono] (2013), Jonathan Crary explora algumas das consequências que reputa de ruinosas dos processos de expansão *non-stop* do capitalismo do século XXI. Sustenta que o mercado opera através de todas as horas do relógio, empurrando-nos para uma atividade constante e minando as formas de comunidade e de expressão política, danificando o tecido da vida quotidiana. Reflete sobre como este interminável ‘não-tempo’ impede qualquer separação entre um consumismo intensificado, omnipresente e as estratégias emergentes de controlo e vigilância. Nesse sentido, descreve a gestão contínua de atenção individual e do comprometimento da percepção dentro das rotinas que são impostas pela cultura tecnológica contemporânea e, ao mesmo tempo, mostra que a

apatia humana é intrinsecamente incompatível com o capitalismo *non-stop*, apontando para outras recusas mais formidáveis e coletivas dos padrões mundiais de destruição do crescimento e da acumulação. O que acontece, por exemplo, com os canais de notícias.

Na contracapa de *A Sociedade do Desprezo* (2006), Alex Honneth escreve que “os indivíduos tem frequentemente – e com razão – o sentimento de viverem numa sociedade do desprezo”, questionando um alegado paradoxo decorrente do facto de os indivíduos se aperceberem de que “o crescimento das possibilidades de realização de si, conquistadas ao longo do século XX, dá lugar hoje a uma recuperação desses ideais pelo neoliberalismo”. Pergunta, por isso, “como explicar que os progressos das décadas passadas tenham sido desviados a este ponto para legitimar uma nova etapa do desenvolvimento capitalista?” (Honneth, 2006). Já Boris Groys assinala que, na atualidade, políticos, desportistas, terroristas ou estrelas de cinema, produzem uma enorme quantidade de imagens, porque os média estão sempre disponíveis para fazerem a cobertura das suas atividades. Trata-se de uma situação que não acontecia antes, em que “a divisão do trabalho entre política e arte era muito clara” (Groys, 2009, s.p.). O político contemporâneo já não precisa de um artista para ter fama ou inscrever-se na consciência popular, porque cada figura e acontecimento político importante “é imediatamente registado, representado, descrito, narrado e interpretado pelos média”, nomeadamente os contemporâneos que “emergiram como, de longe, a maior e mais poderosa máquina de produzir imagens, muito mais vasta e efectiva do que o sistema de arte contemporânea” (Groys, 2009, s.p.).

Talvez por isso Mario Perniola sustente que a comunicação seja o oposto do conhecimento e inimiga das ideias, devido à sua dinâmica processual dissolver todos os conteúdos. Ao dirigir-se diretamente ao público, saltando por cima de qualquer mediação, tem uma aparência democrática, mas é uma violação que homologa todas as diferenças. Propõe, como alternativa, um procedimento baseado na memória e na imaginação e num novo sentimento estético das coisas fundado numa outra globalização, produto da relação de compreensão recíproca entre o ocidente e as culturas não-europeias (Perniola, 2005).

Mas, por mais que se discuta e que se critique o *modus operandi* do jornalismo e dos jornalistas, não é questionável a importância da sua atividade na construção social da realidade, dando conta do que acontece no mundo (mediante, como vimos, da utilização de parâmetros específicos), tornando-os acessíveis a todos. Aqueles que produzem as notícias estão, assim, condicionados pelo próprio sistema que integram e que faz parte da própria sociedade, para além das relações de poder existentes¹². Por isso, não obstante exista em Portugal um *Código de Ética dos Jornalistas*, o facto de, ao fim do mês, ter que haver uma remuneração, destinada a pagar as despesas, nomeadamente as necessidades básicas (ou seja, sobreviver), tendo presente que o quadro profissional existente é precário, pode interferir no processo jornalístico e, conseqüentemente, na construção da verdade o que, dessa forma, pode ter recortes totalizantes e desviantes do que, de facto, acontece. Trata-se de uma dinâmica que pode colocar em causa a vivência democrática, relegando para segundo plano a ética que deve estar subjacente à profissão.

¹² Segundo Steven Lukes (1974), que defende que o poder é tridimensional, o poder não se exerce apenas ‘obrigando’ alguém a comportar-se de uma determinada maneira, sendo que ele tem maior eficácia quando se formatam preferências de modo a que todos aceitem o seu próprio papel, uma vez que não vislumbram alternativa, o que é considerado de ‘natural’.

Convocando Gilles Deleuze¹³, Byung-Chul Han escreve no seu livro *Psicopolítica* (2015) que a atitude de fazer-se de idiota sempre foi uma função da filosofia: “todo o filósofo que engendra um novo idioma, uma nova língua, um novo pensamento, será necessariamente um idiota. Só o idiota tem acesso ao totalmente outro”, explicando que o idiotismo a que se refere e defende, “descobre ao pensamento um campo imanente de acontecimentos e singularidades que escapa por completo à subjetivação e à psicologização” (Han, 2015, p. 87). Assim, propõe que a história da filosofia sempre foi a história dos idiotismos, reputando o próprio Descartes de idiota, tal como os filósofos que o antecederam, já que “o pensamento recupera o estado virginal ao relacionar-se consigo próprio” [*Cogito ergo sum*] (Han, 2015, p. 87). A este tipo de ‘idiota’, Deleuze & Guattari opõem um outro idiota: aquele que pretende transformar o absurdo na criação, a maior força do pensamento, indo muito para além da pretensão do idiota antigo, que apenas queria a verdade:

O antigo idiota queria dar-se conta, por si mesmo, do que era compreensível ou não, razoável ou não, perdido ou salvo, mas o novo idiota quer que lhe devolvam o perdido, o incompreensível, o absurdo. Seguramente não é o mesmo personagem, houve uma mutação. E, todavia, um fio tênue une os dois idiotas, como se fosse necessário que o primeiro perdesse a razão para que o segundo reencontrasse o que o outro tinha perdido a princípio, ganhando-a. (Deleuze & Guattari (1992 [2010], p. 85)

Byung-Chul Han defende, assim, que o idiota é o verdadeiro indivíduo que vive desconectado e tem opinião desvinculada da realidade. O que quer dizer que o idiotismo – conceito que não é o que parece, já que quebra o consenso social, enveredando por uma dinâmica crítica –, consubstancia-se através do idiota, aquele que é considerado como um herege moderno: “heresia significa eleição. O herético é aquele que dispõe de uma eleição livre. Tem a coragem de se desviar da ortodoxia”, libertando-se “da coação à conformidade” e reagindo “contra a violência do consenso”, o que faz dele uma figura da resistência, salvando “a magia do marginal”. Nesse sentido, Han assinala que é urgente, hoje, “frente à coação, à conformidade crescente (...) aguçar a consciência herética” (Han, 2015, p. 89).

Trata-se de uma quase-utopia já que, para que sejam produzidos efeitos, carece de aplicação prática, devido ao isolamento necessário do indivíduo em relação à sociedade. Não deixa, no entanto, de perspetivar o problema do consenso e da falta de crítica social, como uma das causas para a passividade dos cidadãos nomeadamente em relação aos média. Não obstante, pegando na ideia de Han, que sublinha a necessidade de sermos cada vez mais idiotas, para que os danos sejam diminuídos para o lado do cidadão, é importante a existência da área da Educação para os Média¹⁴ na formação dessa mesma cidadania. E, não obstante Edgar Morin sublinhar que “a escola mata a criatividade”¹⁵, é de assumir a defesa de que, para além das eventuais ações de carácter não formal, mesmo assim, a Educação para os Média possa ser incluída nos programas oficiais de ensino logo a partir do 1º ciclo. Para que se cumpra a Constituição da República

¹³ Os cursos de Gilles Deleuze estão disponíveis em áudio e transcritos num site da Universidade de Paris-VIII, intitulado “Filosofia por Gilles Deleuze”, sendo acessíveis através do canal YouTube. Retirado de <https://www.youtube.com/playlist?list=PL73A4682820165A75>

¹⁴ Educação para os Média aqui entendida enquanto conjunto de competências (e processos da respetiva aquisição) relativas ao acesso, uso esclarecido, pesquisa e análise crítica dos média, bem como capacidades de expressão e comunicação através desses mesmos media (Sousa, 2011, p. VII).

¹⁵ Entrevista a Edgar Morin: “A escola mata a curiosidade”, inscrita na revista *Nova Escola* (sem data e sem autor). Retirado de <http://revistaescola.abril.com.br/formacao/escola-mata-curiosidade-425244.shtml>

Portuguesa (artigo 38º, 'Liberdade de imprensa e de meios de comunicação social', 2007, pp. 48-49)¹⁶. Para que a democracia progrida e para que, pelo menos no caso português, como assinala José Gil, a propósito do que diz ser o burgesso (que vai em sentido contrário do referido 'idiota'), "o pior na grosseria, não [seja] a ruína da forma, [nem] a arrogância em julgar-se forma" (Gil, 2005, p. 106).

Conclusão

Desde que o homem tomou consciência de si que a problemática da luz e das sombras anda a ser discutida. Platão sublinhou os opostos através da "Alegoria da Caverna"; entre a verdade (luz) e a mentira (sombra), Umberto Eco, por exemplo, prefere a última, que considera ser mais fascinante. Byung-Chul Han, referindo-se ao idiota como aquele que se diferencia em relação ao consenso existente na sociedade, pensando pela sua própria cabeça (fora da caixa como se costuma afirmar), salienta que o idiotismo se opõe "ao poder de dominação neoliberal, à comunicação, e à vigilância totais" (Han, 2015, p. 89). O idiota é, por conseguinte, aquele que se rebela contra a aparente luz intensa da *Google* e da Igreja – uma dinâmica herege, como já se viu -, que, por ser ofuscante pode cegar de tanta informação, mas que é só aparente, uma vez que na sua maior parte, trata-se de mais do mesmo, pelas razões antes avançadas. Na ideia de Han, "o idiota não 'comunica'. Porque comunica com o incomunicável, em que o excesso de luz ofusca, como as trevas. Recolhe-se assim no silêncio", sendo que o idiotismo "constrói espaços livres de silêncio nos quais é possível dizer alguma coisa que mereça realmente ser dita" (Han, 2015, p. 89). De resto, o argumento principal de Kari Karppinen (2008) vai no sentido contrário do que afirmam os entusiastas das novas possibilidades técnicas, como é o caso dos média digitais, destacando que a atenção se concentra num número muito limitado de fontes que são ainda dominadas pelos média tradicionais. Daqui emerge uma continuidade processual do *statu quo* vigente há longos anos, mesmo que o panorama mediático aparentemente mude, mas muda dentro de um determinado círculo, aquele que previamente já existia, pelo que se pode afirmar que os sistemas mediáticos reforçam as estruturas sociais de poder, em vez de as desafiar criticamente. Talvez por isso Byung-Chul Han assinale que "o idiota não é um sujeito", tipificando-o com uma frase de Botho Strauss retirada do livro *Lichter des Toren. Der idiot und seine Zeit*: "uma existência floral: simples abertura à luz" (Han, 2015, p. 92). Só que essa lógica carece sempre de um olhar prévio, de um foco em determinado objetivo, não deixando de se inscrever seja no que for. Como escreveu Siri Hustvedt, "o problema é que todos nós somos cegos, dependentes de representações predeterminadas sobre o que acreditamos que vamos ver (...). Não experienciamos o mundo. Experienciamos as nossas expectativas acerca do mundo" (Hustvedt, 2009, p. 126).

E, não obstante as trevas que pontuam a realidade, decorrentes do cerceamento da luz – ou do excesso ofuscante da própria luz –, não haverá outra solução senão, no quadro dessas mesmas trevas, encontrar

¹⁶ Num estudo publicado no quadro da Entidade Reguladora para a Comunicação Social, salienta-se que em relação à Educação para os Media, não interessará tanto o contexto em que ela se desenvolve mas o modo e o que se faz, sendo essencial "a aliança com outras áreas; a interacção entre as perspectivas da cidadania e as abordagens tecnológicas; o enriquecimento mútuo para defender e promover os interesses dos cidadãos" (Pinto, Pereira, Pereira & Dias, 2011, p. 153). O que poderia significar "uma maior sensibilização das entidades responsáveis para que se instituíssem políticas conducentes a inverter a actual tendência no que à área da Educação para os Media diz respeito na formação inicial de professores" (Sousa, 2011, p. 79), sendo que os instrumentos para que isso possa acontecer já existem.

um caminho que será iluminado pela luz remanescente, e que ditará uma eventual estrada para que se avance em relação a uma outra lógica. Mesmo que, pontuadas por uma luz que nunca deixará de condicionar esse caminho, não obstante a esperança no futuro, esteja limitada e adjacente à ideia de crise (Sousa, 2015). Como escreve Jorge de Sena, “Uma pequenina luz bruxuleante // brilhando incerta mas brilhando // Uma pequena luz / que vacila exacta / que bruxuleia firme / que não ilumina apenas brilha. // Tudo é incerto ou falso ou violento: brilha. / Tudo é terror vaidade orgulho teimosia: brilha. // Tudo é treva ou claridade contra a mesma treva: brilha. / Uma pequenina luz bruxuleante e muda / como a exactidão como a firmeza / como a justiça. / Apenas como elas. / Mas brilha. / Não na distância. Aqui / no meio de nós. / Brilha” (Sena, 1988 [1958], pp. 49-50).

Referências bibliográficas

- Alves, R. (2007). *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus Editora.
- Arendt, H. (1969). *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Baptista, M. M. (2006). A Questão do Outro na Europa da Cultura. In N. Cunha (coord.), *Europa. Globalização e Multiculturalismo* (pp. 165-179). Famalicão: Museu Bernardino Machado/Editora Ausência.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1999 [1966]). *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.
- Blanchot, M. (1980). *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce Que Parler Veut Dire: L'économie Des Échanges Linguistiques*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- Bourdieu P. (1992). *Réponses*. Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Sobre a televisão*. Lisboa: Celta.
- Cesariny, M. (2004 [1957]). *Pena Capital*. Lisboa: Assírio & Alvim
- Chauí, M. (1999). *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática
- Coelho, Z & Carvalho, A. (2013). Interview with Moisés de Lemos Martins. In Z. Coelho & A. Carvalho (eds.). *Academics Responding to Discourses of Crisis in Higher Education and Research*. Braga: CECS/Universidade do Minho. (61-72). Retirado de http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/issue/view/127
- Constituição da República Portuguesa (2007). *Constituição da República Portuguesa – 7ª revisão Constitucional – 2005*. Lisboa, Assembleia da República: Divisão de Edições.
- Crary, J. (2013). *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London/New York: Verso.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010 [1992]). *O que é filosofia?* São Paulo (Brasil): Editora 34.
- Derrida, J. (1982 [1971]). *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Eco, U. (1998). *Cinco escritos morais*. Algés: Difel.
- Fidalgo, J. (2006). *O lugar da ética e da auto-regulação na identidade profissional dos jornalistas*. Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação. Braga: Universidade do Minho.
- Formigari, L. (1981). *O mundo depois de Copérnico*. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, M. (1999 [1976]). *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010 [1975]). *Microfísica Do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Gil, J. (2005). *Portugal, Hoje. O medo de existir*. Lisboa: Relógio d'Água.

- Gonçalves, S. M. (2011). Da premissa metafísica à história do sentido: a Verdade em questão e sua concepção como objeto em Nietzsche. *Revista de Teoria da História*, 6, 22-138.
- Greenberg, C. (1971). Vanguarda e Kitsch. In D. Bell (org.), *A Indústria da Cultura* (pp.187-205). Lisboa: Ed.Meridiano
- Groys, B. (2009). *Self-Design and Aesthetic Responsibility*. Disponível em <http://www.e-flux.com/journal/self-design-and-aesthetic-responsibility/>. Acesso em 18/10/2015.
- Han, B.-C. (2015). *Psicopolítica*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Henriques, R. P. (2014). *Tecnologia, objetividade e superação da metafísica*. Vitória: Edufes
- Hobsbawm, E. (1995). *A Era dos Extremos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*. Paris: Editions La Découverte.
- Hustvedt, S. (2009). *Elegia para um americano*. Porto: Edições Asa.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes.
- Karppinen, K. (2008). Media and the Paradoxes of Pluralism. In D. Hesmondhalgh & J. Toynbee, *The media and social theory* (pp. 27-42). London: Routledge
- Leiderfarb, L. (2015, 18 de abril). Entrevista a Umberto Eco. *Expresso (Revista)*, pp. 28-33.
- Leonardo, A. C. P. (2015, 9 de maio). Elogio da filosofia [Isto anda tudo ligado]. *Expresso (Revista)*, p. 71.
- Kapuscinsky, R. (2009). *O Outro*. Porto: Campo das Letras.
- Kolakowski, L. (1963). The priest and the Jester. In M.Kuncewicz (Ed.), *The modern polish mind. An Anthology of Stories and Essays by Writers Living in Poland Today* (pp. 301-326). New York: Grosset & Dunlap.
- Kuhn, T. (2009 [1962]). *Estrutura das Revoluções Científicas*. Lisboa: Guerra e Paz.
- Lipovetsky, G. (2005 [1983]). *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Manole.
- Lipovetsky (2006). *A Sociedade da Decepção*. São Paulo: Manole.
- Lourenço, E. (2014, 20 de fevereiro). Fomos invadidos por uma espécie de vampiros. *Diário Digital*. Retirado de http://diariodigital.sapo.pt/news.asp?id_news=686490
- Lourenço, F. (s.d.). Recriação poética de "Ífigénia na Táurida" (1787), de Johann Wolfgang von Goethe. Retirado de <https://www1.esec.pt/curso/te/wp-content/uploads/2010/07/ifigenia-goethe.pdf>
- Lukes, S. (1974). *Power, a Radical View*. London: Macmillan.
- Maia, F. P. S. (2002). *O Discurso Parlamentar Português e as Relações Portugal-Brasil. A Câmara dos Deputados (1826-1852)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Ministério da Ciência e da Tecnologia).
- Marques, V. S. (2015, 31 de julho). Continuar na apneia. *Diário de Notícias*, pp. 34-40. Retirado de <http://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/viriato-soromenho-marques/interior/continuar-na-apneia-4708915.html>
- Martins, M. L. (1990). *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Porto: Edições Afrontamento.
- Martins, M. L. (2011). *Crise no Castelo da Cultura*. Coimbra: Grácio Editor/CECS-UMinho.
- Martins, M. L. (2015). Os média na contemporaneidade: da promessa de emancipação histórica à sua ruína. In I. Lopes & M. Ledo, *Comunicación, cultura e esferas de poder* (pp. 19-44). Retirado de <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/35292>

- Mateus, J. (2015, 31 de agosto). A Luz, como Meio e Limite: A luz e o tempo. Texto de opinião de José Mateus. *Público (Revista Ípsilon)*. Disponível em <http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/a-luz-e-o-tempo-1708279>. Acesso em 31/8/2015.
- Mattoso, J. (2012). *Levantar o Céu. Os Labirintos da Sabedoria*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- Miranda, T. (2015). Noam Chomsky: "Não, eu não sou Charlie! E não gosto desse jornal!, Fisga, Passeio público - 33 minutos com. Entrevista de Bernardo Mendonça, Catarina Pombo Nabais e Diogo Silva Cunha, investigadores do CFCUL-Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa. *Expresso*. Retirado de <http://leitor.expresso.pt/#library/expresso/semanario2220/revista-e-2220/fisga/Passeio-Publico>
- Perniola, M. (2005). *Contra a comunicação*. Lisboa: Teorema.
- Pinto, M. (coord.), Pereira, S., Pereira, L. & Dias, T. D. (2011). *Educação para os Média em Portugal: experiências, actores e contextos*. Lisboa: Entidade Reguladora para a Comunicação Social/CECS, Universidade do Minho.
- Platão (1999 [séc. IV a.C.]). *A República*. São Paulo: Nova Cultural.
- Ribeiro, V. (2009). *Fontes Sofisticadas de Informação*. Porto: Media XXI.
- Santos, L. A. (2015, 14 de outubro). Quem nos desvia o Olhar? *Rádio Renascença*. Retirado de http://rr.sapo.pt/artigo/36770/quem_nos_desvia_o_olhar
- Saramago, J. (1999). *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa: Caminho.
- Sena (1988 [1958]). *Poesia – II*. Lisboa: Edições 70
- Sousa, V. (2011). *A Educação para os Média na Formação Inicial de Professores*. Mestrado em Ciências da Comunicação (Informação e Jornalismo). Braga: Universidade do Minho.
- Sousa, V. (2015). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação – Teoria da Cultura. Braga: UMinho.
- Thomson, J. (2002). *O escândalo político: poder e visibilidade na era da mídia*. Petrópolis: Vozes.
- Van Dijk, T. A. (1990). *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Paidós.
- Wolton, D. (2004 [2003]). *A Outra Globalização*. Lisboa: Difel.

Outras referências

- Pinharanda, J. (2007). Luz/sombras. Texto integrado na exposição de pintura "Uma luz" - que reuniu obras de Isabelle Faria, João Penalva, Jorge Rodrigues, Lygia Pape e Miguel Soares -, e que esteve patente no Museu da Eletricidade, em Lisboa, entre 21/12/2007 e 20/1/2008, sendo comissariada por João Pinharanda. Retirado de [http://wikienergia.com/~edp/index.php?title=Uma Luz. Colectiva de Natal](http://wikienergia.com/~edp/index.php?title=Uma_Luz_Colectiva_de_Natal)
- Vargas, A. P. (2015) Post no Facebook, sem título. Retirado de <https://www.facebook.com/apvmusicocompositor/posts/10153477329971181>