

A COMUNICAÇÃO COMO PROBLEMA ANTROPOLÓGICO: O ASSUMIR DA TENSÃO RELACIONAL

Maria João Couto
Universidade do Porto

Uma das sequelas da euforia vivida em torno da comunicação como valor α e procedimento α resulta na afirmação que o *interior* não existe; a interioridade seria um mito, ou pior, uma ilusão.

O mundo da comunicação é um mundo onde os seres não existem por si mesmos, mas unicamente nas suas relações mútuas. Consequentemente, o único critério que permite a sustentação da sua identidade (e da sua diferença) é o da *complexidade* do comportamento, da permuta de informação.

Esta disposição pressupõe que se não comparem os *seres* em função da sua natureza aparente, mineral ou biológica, por exemplo, mas unicamente em função do seu comportamento efectivo. Pouco importa o *material* de que são compostos, dado que o seu *estar-no-mundo* depende simplesmente da natureza do seu empenho num vasto processo de permuta.

Até ao questionar de valores e à *crise* de fundamentação do saber que caracteriza a segunda metade do século XX, a imagem central que permitia pensar o homem assentava sobre a metáfora da interioridade. O homem era um ser, ao contrário de todos os outros seres da criação, dotado de um *interior*, lugar privado, cuja localização era realmente indefinida, mas cujo conteúdo determinava a sua personalidade.

O homem do humanismo clássico é um homem *dirigido do interior*. Podemos facilmente reconhecer esta asserção através de uma frase conhecida de Pascal na sua célebre obra *Pensées*: «*pelo espaço, o universo envolve-me como um ponto minúsculo; mas, pelo pensamento, eu compreendo-o e meço-o*». Conhecemos as diferentes implicações desta concepção nas mais diversas áreas do conhecimento, mas basta nomear algumas expressões como *profundidade de sentimentos* ou *riqueza da vida interior* para que imediatamente reconheçamos a visão antropológica que a sustenta. Entretanto, muitas outras contribuições se seguiram para o reforço desta imagem de interioridade, enquanto dimensão específica do ser humano. O próprio Freud contribuirá, com a sua «descoberta» do *inconsciente*, para alimentar essa concepção do ser humano como *agindo do interior*. O inconsciente, esse espaço interior em parte

desconhecido, mas também fonte de uma poderosa energia, faz parte da cultura ocidental como metáfora central para representação do que é um ser humano.

Presentemente uma nova visão procura implementar-se; a perspectiva comunicacional fornece, com efeito, «*uma metáfora alternativa ao homem “dirigido do interior”*: o “homem novo”, o homem moderno é, em primeiro lugar, um “ser comunicante”».¹

Um novo jogo metafórico se constrói, desde logo, em redor de uma rede de significações em que a imagem, a forma e a aparência vão ser cada vez mais valorizadas e onde, sobretudo, os mesmos termos servirão para, ao descreverem-se os seus comportamentos externos, descrever-se o próprio homem. «*O indivíduo ramificado e disperso por redes e canais vive e perde-se numa massa de informações, relaciona-se com os distribuidores de sentido para bem se situar em determinadas posições.*

*Todo o modo de denegação da realidade torna fictícia a própria realidade. As relações humanas parecem cumprir-se por referência a valores que ecoam nos discursos e não no modo de vivê-los».*²

Considera-se, assim, que o homem retira a sua energia e a sua substância vital, não de qualidades intrínsecas que viriam do fundo de si mesmo, mas da sua capacidade, como indivíduo *informado*, conectado com *vastos sistemas de comunicação*, para reunir, tratar e analisar a informação de que necessita para viver.

Não sendo já guiado a partir do interior, não procurando já a legitimidade do acto ou da decisão em correspondência com uma intuição interior ou uma harmonia interna, a procura de valores volta-se para o exterior, para os modelos de comunicação e de comportamento. É desta forma que a supressão da interioridade nas representações do humano se constitui como uma das pedras angulares do universo conceptual da comunicação.

Poder-se-ia pensar, em consequência, que existe uma desvalorização do entendimento, mas, pelo contrário, assiste-se a uma revalorização do pensamento e, em primeiro lugar, do pensamento racional. A representação do homem como *ser comunicante* está, segundo vários autores, estreitamente associada à metáfora que estabelece uma ligação entre o cérebro humano e o computador.

A inteligência aparece, com efeito, nessa perspectiva, não como uma qualidade do sujeito individual, mas como a sua capacidade para desenvolver a comunicação dentro de um certo nível de complexidade. Consequentemente o pensamento do homem não é uma qualidade que, sem mais, lhe pertença, pois é transferível para fora da sua pessoa. Nesta concepção, as leis do pensamento são leis gerais, independentes do seu contexto de produção humana.

Pela mesma ordem de razões já não faz qualquer sentido falar de mensagem, de sujeito emissor ou de sujeito receptor. É suprimida a realidade do sujeito, a realidade do mundo, e fraccionada a realidade interactiva dos indivíduos.

Para Lucien Sfez estamos em pleno no âmbito do tautismo:

*«A comunicação não é mais do que a repetição imperturbável do mesmo (tautologia) no silêncio de um sujeito morto, ou surdo-mudo, fechado na sua fortaleza interior (autismo), captado por um grande Todo que engloba e se dissolve até ao menor desses átomos paradoxais. Essa totalidade sem hierarquia, esse autismo tautológico, designo-os eu por tautismo, neologismo que condensa totalidade, autismo e tautologia. A comunicação faz-se assim de si para si mesma, mas de um “si” diluído num todo. Essa comunicação é, pois, a de um não-em-si para um não-em-si mesmo».*³

No tautismo, encara-se a realidade representada por uma realidade expressa. Toma-se o representado pelo representante. Esta confusão generalizada, segundo o mesmo autor, devemos-la a um não-senso inicial que se manifesta quando se procura representar o real para o exprimir ou exprimi-lo para o representar. Quando se julga que o que nos é dado ver pela representação é a expressão da realidade do mundo sensível, ou ainda quando se interpreta a realidade sensível e imediata como uma encenação, uma realização.

O real não é já senão aquilo que se inventou sob esse nome e assim se exprime. Trata-se de uma visão totalizante e de um autêntico bloqueio circular, perspectiva para a qual Jean Baudrillard contribuiu decisivamente.

A interrogação sobre o real, o simulacro, a cópia, será perseguida por J. Baudrillard constantemente ressaltando o desaparecimento dos modos de percepção de um real transformado em puro signo, flutuante, neutralizado, imagético. *«No processo generalizado de consumo, deixa de haver alma, sombra, duplo e imagem, no sentido especular. Já não existe contradição do ser, nem problemática do ser e da aparência. Dá-se apenas a emissão e a recepção de signos, abolindo-se o ser individual no interior desta combinatória e deste cálculo de signos(...)».*⁴

No universo descrito por este autor não existe verdadeiro nem falso. O próprio social é um gigantesco paradoxo. Com efeito, quando tudo é socializado, o social desagrega-se, desaparece. Um imenso todo que nos engloba e em que somos diluídos.

*«Aplicado à comunicação, esse sistema conduz à confusão total do emissor e do receptor. Num universo em que tudo comunica, sem que se saiba a origem da emissão, sem que se possa determinar quem fala, o mundo técnico ou nós mesmos nesse universo sem hierarquias, senão mesmo confundidas, em que a base é o cume, a comunicação morre por excesso de comunicação e mergulha numa interminável agonia em espirais».*⁵

Esta questão (a negação da existência da interioridade num regime comunicacional ou pelo menos o reconhecimento dos obstáculos extremos e das resistências encontradas sempre que procuramos fixar o seu ponto de referência e os seus contornos) obriga-nos a reflectir sobre uma importante problemática com ela necessariamente articulada: a da teorização sobre a consciência e a subjectividade.

Despojado da sua filiação divina, destruído o seu mundo sagrado, o homem encontrou

na modernidade a razão, fundamento da sua autonomia: «*Na tradição assim herdada, de pendor ontológico, a pessoa define-se pela sua autonomia e inviolabilidade, como um ser subsistente, permanente, incomunicado, inteligente e livre. Na tradição moderna, desenvolvida por Kant e de matriz mais axiológica, a pessoa aparece como um valor fundamental porque fim de si mesma e capaz de atingir o seu fim natural*».⁶

Já em Descartes podemos verificar que se procura fundar na razão o uso da liberdade a fim de que, através da aplicação das regras daquela a esta, se torne possível alcançar a felicidade e a perfeição humanas: «*sentia continuamente um desejo imperioso de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, com o fim de ver claro em minhas acções e caminhar seguramente nesta vida*».⁷ Encontramos, assim, um sujeito que se define pelo controlo da razão, sustentáculo, afinal, da visão moderna de sujeito.

Era necessário encontrar um novo ponto de apoio, uma referência segura, onde as angústias humanas pudessem repousar - a razão acolheu-as.

Sabemos e reconhecemos, que foi de facto a identificação da razão, como instrumento capaz de libertar o ser humano, que consolidou a sua autonomia e a sua liberdade. «*Acentua-se, pois, o âmbito da liberdade que, todavia, para o ser plenamente, ou seja, para o ser humanamente, tem de ser usada de forma responsável e consciente, o mesmo é dizer ainda, dentro dos cânones da razão*».⁸

Surge assim o homem como consciência e vontade, capaz de se subtrair às necessidades da natureza e de se impor ou configurar as exigências da história. A fé na racionalidade e, a partir desta na ciência e na tecnologia, sustentou a crença na mudança e no desenvolvimento progressivo e contínuo, só possíveis, afinal, através da capacidade humana para pensar criticamente, para exercer a responsabilidade social e para transformar o mundo.

Ora, na perspectiva, designada por Jean-François Lyotard de *pós-moderna*, a subjectividade é vista como fragmentada, descentrada, contraditória, como resultado de múltiplas determinações. «*O si é pouco, mas ele não está isolado, ele está inserido numa textura de relações mais complexa e mais móvel que nunca. Ele está sempre (...) situado em "nós" de circuitos de comunicação, nem que sejam ínfimos. É preferível dizer: situado em lugares pelos quais passam mensagens de natureza diversa*».⁹ Não existe aqui a possibilidade da existência de um estado pré-consciente, alienado, de um lado e a existência de um outro estado, consciente, lúcido. A consciência é sempre parcial, fragmentada e incompleta. Existe apenas um estado, se assim se pode dizer, permanentemente descentrado e contraditório.

Sendo a subjectividade vista como o resultado de múltiplas determinações, em geral contraditórias entre si e em permanente tensão mútua, não existe o estado privilegiado de uma consciência totalmente lúcida ou se se quiser não existe uma posição privilegiada a partir da qual seja possível chegar a um tal estado. Fica, pois, excluída a possibilidade de um núcleo racional para a consciência. É desta forma que a expressão *posições de sujeito* parece expressar de uma maneira mais adequada esta perspectiva.

Se somos constituídos na nossa subjectividade pelas nossas diferentes *posições de sujeito*, não existe nenhum ponto privilegiado, externo a essas posições de sujeito e totalmente imune às suas determinações.

Além disso, a visão do sujeito humanista (como ser livre e autónomo) pressupõe a existência de uma *natureza*, de um centro, de um núcleo de subjectividade. Por outras palavras, a dialéctica da repressão e da libertação, daqui derivada e tão claramente presente na tradição educacional, supõe uma visão essencialista do sujeito e da subjectividade. Afirmar um ou outro elemento do par significa afirmar a existência de uma identidade que para o universo conceptual da comunicação, como vimos, não é admissível.

Situando-nos na perspectiva comunicacional da subjectividade, tal como Francis Jacques a entende¹⁰, parece-nos possível e desejável continuar a falar do sujeito; não do sujeito presente nas chamadas filosofias da consciência, um sujeito egológico, mas antes aquele que a visão da subjectividade como uma *realidade diferencial*, em que o *mesmo* e o *outro* têm uma significação diferencial como pólos de uma relação primeira, pressupõe.

Afirmando claramente que o facto relacional é inerente à vida, F. Jacques não deixa, por isso, de dizer que existe uma especificidade nas relações humanas, designadamente que a relação interlocutiva aparece como uma realização privilegiada de um modo imediato de relação.

A linguagem, como *praxis* inter-discursiva aparece, fundada sobre uma relação prática de um homem a outro. E, inversamente, uma tal *praxis* é sempre linguagem porque ela não se pode fazer sem se significar. «*Porque ambos são dialógicos, homem e linguagem coincidem na estrutura profunda da comunhão, que é mistério de realidade, reciprocidade fluente, unidade na dualidade e na tensão da corrente inter-humana*».¹¹ A linguagem não pode advir mais do homem do que a relação; elas supõem-se uma à outra. Mesmo para que um homem possa sofrer o isolamento, continua o mesmo autor, é necessário que a sua relação com outrem, tal como ela se exprime na e pela linguagem, o constitua na sua realidade de pessoa.

Tomemos o sentido mais amplo do conceito de *relação*: conexão entre duas ou mais coisas æ os *termos* da relação, sejam elas objectos, pessoas, factos ou acontecimentos. A relação estabelece, pois, um vínculo de união entre os elementos relacionados e possibilita a unidade dentro da multiplicidade. Com efeito, a negação de toda e qualquer relação equivaleria a afirmar a pura dispersão, o isolamento de todo e cada ser e a impossibilidade do pensamento pois, afirmar o isolamento dos seres, é já pensá-los e pensá-los como relacionados, quer dizer, não se pode pensar um mundo sem relação porque pensar é relacionar, pelo menos enquanto se estabelece a relação entre o objecto pensado e o sujeito pensante.

Aqui surgem, como sabemos, várias perspectivas quanto ao estatuto ontológico e gnosiológico da relação, bem como quanto à sua análise lógica. O contributo de F. Jacques, nomeadamente, adquire uma grande importância ao consagrar o reconhecimento da possibilidade de se afirmar uma relação interlocutiva tão *real* quanto os seus termos, por

outras palavras, não negando que existem termos, afirma-se que existem relações que modificam os termos, relações que, na verdade, os constituem como tal. De facto, é pela relação interlocutiva que, por exemplo, os indivíduos se tornam *peçoas*; «(...)o fenómeno da interlocução transcende os limites herméticos da consciência de si e remete para o ser relacional da pessoa, ignorado nas posições extremas do individualismo e nos sistemas estruturalistas edificados sobre a negação do sujeito e da consciência».¹² Poder-se-á afirmar que os indivíduos pré-existem à relação que se instaura entre eles, mas a construção da identidade pessoal passa já necessariamente por essa relação.

Enquanto se considerar as relações como dependentes dos termos aos quais elas correspondem, ser em relação para um termo é *ter relação* com um outro termo, tal como a sua definição mais geral o demonstra e a afirmação da sua exterioridade em relação aos seus termos torna possível.

Contudo, a partir da análise lógica de B. Russell, a relação não é exclusivamente perspectivada como derivada e não como *ter relação* mas antes como *ser em relação*. Na verdade, o princípio das relações externas afirma que a relação se estabelece entre dois termos não lhes sendo redutível; a relação é como um terceiro entre eles, um terceiro mediador. Ela é como um terceiro que surge entre um e outro, logo, como um *mais*. Uma relação torna-se real tal como os seus termos. O seu papel é o de colocar em ordem e de doar sentido à ordem dos indivíduos que, por si mesmos são estranhos a esta ordem. A relação introduz assim no universo alguma coisa de irredutível aos indivíduos, que não pode ser absorvido por eles.

Com efeito, podemos não só conceber a relação como uma realidade emergente, portanto, derivada até certo ponto dos termos sobre os quais ela se institui, mas também como elemento primeiro. Neste caso, ela suscita os termos, é constitutiva dos termos que ela própria estabelece (tal como ocorre na relação interlocutiva, em que ela precede de alguma forma os interlocutores. O conceito de interlocução é aqui primeiro, os conceitos de locutor e alocutário derivados. De que forma? Locutor e alocutário são instâncias enunciativas suscitadas pelo e no discurso mais do que indivíduos concretos; são parâmetros linguísticos independentes dos enunciadores concretos. Sobretudo, não é porque uma enunciação é endereçada a alguém que ela, por si, constitui o alocutário.

*«O destinatário directo, o "receptor visado" não é ainda um parceiro numa relação interlocutiva. Se eu não compreendo a palavra que tu me diriges, pobre de mim, sou o teu destinatário sem ser o teu alocutário! É necessário que a enunciação seja uma mensagem comprometida num processo de compreensão mútua».*¹³

A categoria da relação assim concebida permite-nos considerar a relação antes dos termos. Os termos não estão lá; sem mais. A relação interlocutiva é constitutiva dos seus termos. É, entretanto, necessário ter aqui bem presente a distinção entre *suportes* e *termos da relação*. Isto porque a relação interlocutiva não é concebida sem suporte. As relações pessoais estabelecem-se entre os indivíduos vivos. São eles que constituem o suporte da relação interlocu-

tiva; mas, neste caso, o inverso é igualmente verdade (para se ser um sujeito falante, é necessário sê-lo em relação interlocutiva).

Do que ficou dito facilmente se depreende que a noção de *pessoa*, presente na antropologia relacional, não se confunde com a sua aceção tradicional. « *A experiência da pessoa não se diz em qualquer linguagem definitiva mas solícita, em cada época histórica, a criatividade da nossa expressão* ». ¹⁴ Sem nos determos neste ponto, gostaríamos contudo de destacar os parâmetros fundamentais da posição de F. Jacques a um tal propósito.

Justapondo a vertente racional à dimensão moral, a noção corrente de *pessoa* aparece-nos sobretudo como uma racionalidade consciente e livre. Sobretudo depois de Descartes e na linha da tradição judaico-cristã, a *pessoa* é entendida como um ser de consciência, como o resultado da individuação, com uma *incomunicação* ontológica, justamente porque permite uma delimitação do *eu*, sem diluição no *outro*. « *Neste ponto, Kant é um bom mestre de pensamento. Se sou autónomo no agir, se sou senhor da minha actividade, se sou efectivamente capaz de me apropriar das minhas acções - como se depreende da análise da liberdade antropológica -, é porque sou autónomo no ser; se a minha egoidade/subjectividade fosse uma determinação de alguma realidade ignota mais profunda, a fonte da minha actividade seria essa realidade mais profunda, o que é manifestamente absurdo, porque a consciência da minha liberdade implica imediatamente a consciência da minha subsistência: não poderia captar a minha autonomia quanto ao agir sem simultaneamente colher a minha autonomia quanto ao ser* ». ¹⁵

Claro que imediatamente se coloca a questão de se saber se a abertura ou relação com os outros é ou não constitutiva da *pessoa*: a comunicação (ou neste caso comunhão) pertence por inerência à sua definição, ou é apenas uma propriedade consequente?

Segundo F. Jacques, todas as posições que possam ser integradas nas designadas *filosofias da consciência* não conseguem resolver um solipsismo radical e, por isso mesmo, são irreduzíveis quanto à sua alteridade: « *Não partiremos mais da exterioridade primitiva das pessoas constituídas na sua interioridade respectiva. Recusamos inclusive a temática mais subtil da alteridade essencial, segundo a qual cada um é só porque ele é: afirmar que a relação ao outro é contemporânea da posição auto-suficiente de cada um, é continuar a sustentar que o eu é absoluto à partida* ». ¹⁶

É que, para este autor, dizer que o outro é inato no eu, como o faz por exemplo Martin Buber, é ainda realçar que a relação de reciprocidade pode ser desmembrada: de um lado um eu com o seu tu inato, e do outro lado este tu ele-mesmo. O que nos faria voltar à dualidade do outro e do eu. Seria ainda pouco afirmar que, na relação, cada um afirma e confirma o outro. Na realidade, é na e pela relação que eles são. Para existir como eu pessoal, é necessário que encontre um outro. Para cada um, a pessoa de outrem torna-se uma instância da sua configuração pessoal. « *Neste sentido, para fazer um eu, são precisos dois* ». ¹⁷

F. Jacques prossegue ainda afirmando que, para defender a prioridade ontológica da

relação é necessário contrariar a tendência espontânea de observar os fenómenos relacionais a partir da linguagem inadequada dos papéis individuais substancializados. É que a nossa concepção das relações entre o eu e outro tem sido, precisamente, regulada pela ideia da subjectividade como consciência. «Esta orientação substancialista do pensamento relegou para lugar ínfimo a categoria de relação, cuja ténue realidade ameaçava esfumar-se nas fronteiras do irreal».¹⁸ Em contrapartida, uma abordagem da ideia da relação interlocutiva obriga-nos a ter em conta, como vimos, o ponto de transformação da nossa concepção do *ego* e das relações interpessoais. Sobretudo importa-nos destacar que «Filósofos niilistas como Nietzsche e Heidegger (mas também pragmatistas como Dewey ou Wittgenstein), ao mostrarem que o ser não coincide necessariamente com aquilo que é estável, fixo, permanente, mas tem antes a ver com o acontecimento, o consenso, o diálogo, a interpretação, esforçam-se por nos tornar capazes de alcançar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como chance de um novo modo de sermos (talvez: finalmente) humanos».¹⁹

Notas

- 1- Philippe Breton, *A Utopia da Comunicação*, trad., Publicações Instituto Piaget, Lisboa, 1994, p. 50.
- 2- H.Pierre Jeudy, *A Sociedade Transbordante*, trad., Edições Século XXI, Lisboa, 1995, p. 76.
- 3- L. Sfez, *Crítica da Comunicação*, trad., Publicações Instituto Piaget, Lisboa, 1994, p. 76.
- 4- Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, , trad., Edições 70, Lisboa, 1981, p. 239.
- 5- Idem, p.33.
- 6- José Ribeiro Dias, «Filosofia da Educação. Pressupostos, funções, método, estatuto», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Tomo CLIC, Janeiro-Junho 1993, 2-28, p.15.
- 7- R. Descartes, *Discurso do Método*, trad., Edições Europa-América,s/d, p. 26.
- 8- Adalberto Dias de Carvalho, «A educabilidade como dimensão antropológica», in *Utopia e Educação*, Porto Editora, Porto, 1994, p. 55.
- 9- J.F. Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*, trad., Gradiva, Lisboa, 1989, p. 41.
- 10- F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1982.
- 11- Miguel Baptista Pereira, «Filosofia e Crise Actual de Sentido», in Vários, *Tradição e Crise* (vol. 1), Faculdade de Letras de Coimbra. 1986, 5-167, p. 93.
- 12- Idem, p. 90.
- 13- F. Jacques, *op. cit.*, p. 149.
- 14- Miguel Baptista Pereira, *op. cit.* p. 31.
- 15- Joaquim de Sousa Teixeira, s.v. «Pessoa», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Sociedade Científica da Universidade Católica (ed.), Verbo, Lisboa e S. Paulo, 1991, vol. 4, p. 119.
- 16- F. Jacques, *op. cit.* p. 284.
- 17- Idem, *ibidem*.
- 18- Idem, *ibidem*.
- 19- G. Vattimo, *As Aventuras da Diferença*, trad.,Edições 70, Lisboa, 1988, p.17.