

JOSÉ MANUEL SANTOS  
JOÃO CARLOS CORREIA (ORGS.)

# TEORIAS DA COMUNICAÇÃO



ESTUDOS EM COMUNICAÇÃO  
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Série - Estudos em Comunicação

Direcção: António Fidalgo

Design da Capa: Jorge Bacelar

Edição e Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade  
da Beira Interior

Tiragem: 300 exemplares

Covilhã, 2004

Depósito Legal N° 209922/04

ISBN – 972-8790-19-8

## ÍNDICE

Prefácio, <i>José Manuel Santos e João Carlos Correia</i> ....	7
Os Quadros da Incerteza (Uma abordagem aos conceitos de informação e de redundância), <i>António Fidalgo</i> .....	15
Elementos para uma Teoria da Comunicação: os contributos de Schutz e Luhmann para a “construção social da realidade”, <i>João Carlos Correia</i> .....	29
Condições de uma Teoria Comunicacional da Referência, <i>Edmundo Balsemão Pires</i> .....	53
Notas sobre la información como “forma cultural”, <i>Gonzalo Abril Curto</i> .....	79
A Comunicação e a Estranheza do Mundo, <i>José Manuel Santos</i> .....	105
Pragmática e Comunicação, <i>Adriano Duarte Rodrigues</i> ..	131
<i>Logos</i> , comunicação e racionalidade no pós-iluminismo de Apel, <i>Anabela Gradim</i> .....	147
Proximidade e Comunicação, <i>Paulo Serra</i> .....	163
A monstruosidade das marcas: da massificação à absoluta singularidade, <i>Eduardo J. M. Camilo</i> .....	181
Cepticismo, Quotidiano e Comunicação - Apontamentos sobre Stanley Cavell, <i>Rui Bertrand Romão</i> .....	203

Novos media, experiência e identidade, <i>Gil Baptista Ferreira</i> .....	211
Significado, Verdade e Comunicação, <i>João Sàágua</i> ...	253
Inquietação, Interrupção e Incerteza, <i>Maria Lucília Marcos</i> .....	281

## PREFÁCIO

O presente volume da colecção *Estudos de Comunicação* reúne textos que têm origem nas comunicações proferidas numas jornadas, realizadas na Universidade da Beira Interior, em Março de 2003, consagradas ao tema Teorias da Comunicação. Os organizadores, dessas jornadas, e da presente colectânea, estavam conscientes, à partida, do duplo risco a que se sujeitavam com a realização de tal empresa – o risco do eclectismo e da monumentalidade. Não será a “comunicação” um fenómeno abordado por “teorias” de tal maneira díspares e diversas que a reunião de análises provenientes de tão diferentes perspectivas acabe por não ser mais do que uma ecléctica manta de retalhos que apenas servirá, quanto muito, para fazer um balanço puramente somatório, mais ou menos exaustivo ou monumental, das abordagens teóricas em voga?

Os organizadores acharam que, mesmo se a resposta a esta pergunta fosse afirmativa, o seu trabalho e o dos autores teria, pelo menos, a utilidade de dar a ver, quanto mais não fosse numa perspectiva necessariamente não exaustiva, embora significativa, o *state of the art* dos estudos sobre esta temática em Portugal. Acontece, porém, que, uma vez realizadas as jornadas e analisados os textos, obviamente mais elaborados do que as comunicações orais, que os autores produziram para a presente colectânea, os organizadores aperceberam-se que a questão acima formulada, que, reconhecidamente, os afligia, até podia ter uma resposta negativa e, portanto, feliz. Coisa que viria reforçar ainda mais a utilidade da sua empresa. Com efeito, verificou-se que os estudos aqui reunidos, apesar de terem sido feitos no âmbito de diferentes “disciplinas”, e, dentro destas, amiúde a partir de ângulos de análise heterogéneos, apresentam como denominador comum os temas da “improbabilidade” da

comunicação – ou de uma correlativa “incerteza” da informação – e da “estranheza” que motiva o comunicar. Tudo se passa como se a “*incerteza*” fosse a condição de possibilidade *objectiva* da comunicação e a *estranheza* o motivo que leva os *sujeitos* a comunicar, a multiplicar os actos de comunicação. Improbabilidade e estranheza seriam duas faces da mesma moeda, duas perspectivas simétricas do mesmo processo.

Partindo desta unidade dual torna-se possível admitir complementaridades entre disciplinas e modos de abordagem que, à primeira vista, se apresentam como simplesmente heterogéneos. Assim, pode-se dizer que as abordagens feitas a partir das perspectivas da fenomenologia, da análise social dos media de massa, da teoria da cultura, ou mesmo de uma filosofia como a de Stanley Cavell, inspirada numa forma moderna de cepticismo, têm por objecto figuras da estranheza vividas pelo sujeito moderno, as quais afectam em profundidade o processo de comunicação. Esta estranheza tanto pode ter origem na alteridade do outro e ser uma condição da comunicação com ele, como no caso da filosofia fenomenológica de Levinas, estudada por Joaquim P. Serra e Maria Lucília Marcos, como afectar mais ou menos profundamente o “mundo da vida”, como nos casos de Husserl e Merleau-Ponty – assim como no de um Niklas Luhmann que, num curioso e até certo ponto atípico artigo, se debruça sobre a estranheza do mundo e as maneiras encontradas pelas culturas para lhe fazer face – focados por José Manuel Santos, e ser uma condição da própria experiência desse mundo. O acento mais trágico surgirá quando, no ponto mais extremo deste movimento de adensamento da estranheza, o sujeito tardo-moderno é levado a formular a antiga questão ética de Platão, “como viver?”, sob a forma: “como viver num mundo sem fundamento”, como escreve Cavell, citado por Rui B. Romão no seu artigo. É para exconjurar esta estranheza que a comunicação dos media

de massa não se limita a “*informar sobre el entorno*”, sobre o que nos rodeia, mas a “*informar el entorno*”, como escreve Gonzalo Abril, ou seja, como se poderia traduzir: “dar forma” ao próprio mundo da vida. O teórico da cultura da modernidade tardia não poderia deixar de notar que isto significa igualmente “mediatizar” (Hannah Arendt diria “consumir” ou canibalizar) os modos de comunicação tradicionais “como a narrativa ou o debate dialógico” (Abril).

João Carlos Correia, por seu turno, analisa, a partir da fenomenologia social de Alfred Schutz, as consequências da estranheza para o mundo da vida quotidiana. Tal estranheza não se traduz numa simples incomunicabilidade, mas antes no reconhecimento de um espaço público fragmentado, cujo verdadeiro sentido e autêntico dinamismo não passam pela ênfase de universos de consensualidade ideal, mas antes de compreensão radical dos diferendos. Surge, assim, a consciência simultânea da necessidade da comunicação e dos seus limites.

Num estudo de caso de comunicação publicitária, o recurso à monstruosidade na estratégia da imagem de certas marcas, também Eduardo Camilo nos mostra a importância da estranheza neste tipo de comunicação de massa.

Do lado oposto às teorias que abordam a comunicação pelo lado da experiência dos sujeitos, temos as que a tematizam pelo da objectividade dos processos comunicacionais. Nesta última perspectiva, longe do *pathos* da estranheza do outro ou do mundo, os problemas que se colocam dizem respeito à certeza ou incerteza do saber obtido através da comunicação e à contingência do próprio processo comunicacional. Talvez as duas maneiras de enfrentar a questão não sejam tão estranhas entre si como possa parecer à primeira vista – no fundo, o aumento de incerteza não deixará de contribuir para um aumento da estranheza. No entanto, antes de chegar a esta questão de cúpula – questão, sem dúvida, filosófica que deixará de mármore os cientistas

rigorosos – é legítimo, e mesmo necessário, prestar a devida atenção às abordagens objectivantes. Nesta perspectiva o problema pode ser atacado em duas direcções. Num dos extremos encontramos as teorias que tentam delimitar— a acentuar ao máximo – as necessidades ou “regularidades” do processo de comunicação (Adriano Duarte Rodrigues e João Sâágua); no extremo oposto, aquelas que levam muito a sério a contingência do comunicar, de cada acontecimento de comunicação e de cada momento desse acontecimento (Edmundo Balsemão Pires). Entre os extremos há as que tentam equilibrar a certeza e a incerteza, fazendo de ambas condições de possibilidade da comunicação (António Fidalgo).

As teorias do primeiro género procedem por reduções sucessivas da incerteza num processo que avança em círculos concêntricos, no centro dos quais se situará a ilha das regularidades indesmentíveis e das certezas absolutas, aquele “mínimo de lógica”, como escreve João Sâágua, sem o qual os comunicantes não poderiam provavelmente sobreviver, ou, pelo menos, comunicar. O caso mais paradigmático de uma teoria deste género é a Semântica das Condições de Verdade, uma “teoria geral do significado”, exposta no artigo de João Sâágua. A teoria defendida por este autor começa por efectuar uma primeira grande redução do objecto ao limitar o seu campo de aplicação ao “fenómeno natural” da “comunicação verbal”, excluindo, assim, logo à partida qualquer outra forma de comunicação. Implicitamente são excluídas da teoria todas as operações e formações de sentido extra-linguísticas. Mas mesmo dentro dos limites da comunicação verbal são impostas reduções ou, pelo menos, grandes limitações ao objecto. Assim, como o seu nome indica, a teoria em causa limita-se ao “*significado*” das frases, ou seja, à “especificação das condições de verdade”. Remetendo o “*sentido*” para algo de muito mais lato, para “o conjunto de todos os processos envol-



vidos na elocução [da frase] numa situação concreta de comunicação verbal”. Determinar os porquês do “sentido” implicaria, assim, como explica Sàágua, não apenas responder à questão “o que é que o locutor disse?”, mas igualmente às duas questões: “porque é que o locutor escolheu determinadas expressões e não outras?” e “porque é que o locutor disse o que disse?”. A Semântica de João Sàágua apenas pretende responder à primeira destas questões. “Que isso é insuficiente”, escreve este autor, “foi argumentado desde Platão [...] mas reivindico que deve ser aceite pela teoria”. Tal é o preço a pagar pela exclusão dessa ilha das certezas que é a da Semântica das Condições de Verdade da contingência e da complexidade do mundo.

Já a pragmática exposta a traços largos por Adriano Duarte Rodrigues no seu ensaio não se confina à primeira destas três questões formuladas por Sàágua. A pragmática não se limita a especificar as condições de verdade do *dito*; ela tem por ambição captar a dinâmica intencional do *dizer* que os teóricos desta escola atribuem ao momento “ilocutório” que está no âmago de cada acto de fala. A “verdade” em causa na comunicação deixa, assim, de estar apenas dependente das rígidas “condições” impostas pela “semântica” para se integrar, como escreve Adriano Rodrigues, numa “concepção processual ou retórica de verdade”, inaugurada pelo pragmatismo. Esta concepção “dinâmica” da verdade já coloca a teoria em medida de responder, pelo menos, à segunda questão formulada por Sàágua, “porque é que o locutor escolheu determinadas expressões e não outras?”. Resta saber se ela também responde exhaustivamente à terceira questão – “porque é que o locutor disse o que disse?”. Tudo leva a crer que é ao nível desta questão que uma teoria da comunicação terá de absorver mais contingência ou incerteza. Adriano Duarte Rodrigues não afirma taxativamente que a pragmática responde exhaustivamente à terceira questão, mas pensa que ela constitui a base indis-

pensável de uma série de estudos – cujos objectos vão desde a “natureza ritual dos processos de interacção verbal” à “natureza dramaturgica das interacções”, passando pelas “dimensões das formas de cortesia” – que tenderiam a balizar o mundo das acções humanas por uma densa rede de “regularidades”. Além disso, o “horizonte da interacção comunicacional” teria “quadros constituídos por pressupostos ontológicos, axiológicos e normativos.” Todos estes dispositivos manteriam a contingência e a incerteza a um nível suportável pela “racionalidade” processual e dinâmica dos modernos.

Já o texto de Anabela Gradim, embora debruçando-se sobre a pragmática transcendental de Karl-Otto Apel, manifesta o seu cepticismo quanto à possibilidade de manter os níveis de contingência ou incerteza a um nível suportável por uma tal racionalidade. A pragmática de Apel surge relacionada com a tentativa de resgate do programa das Luzes, fundada na ilusão de uma total auto-transparência e absoluta comunicabilidade. Esta autora não põe em dúvida o esforço de Apel em reabilitar a razão, na medida em que um tal esforço tem o mérito de constituir uma resposta ao desafio dos pós-modernos; todavia ela considera os objectivos de Apel dificilmente alcançáveis, mesmo no plano dos preceitos ideais e regulativos.

Com o ensaio de António Fidalgo, que tenta fazer a junção entre as teorias matemáticas da comunicação e a nova retórica, o grau de flexibilidade exigido à racionalidade moderna parece ser ainda maior do que na pragmática de Adriano Rodrigues. Além disso, convém acrescentar que no texto de Fidalgo o mal, se assim se pode dizer, ou seja a “incerteza”, é encarado de face, e nomeado logo no título. Em relação a Sàágua e a Rodrigues encontramos aqui uma inversão de estratégia: não se faz face à incerteza através da fortificação de uma ilha, de um centro ou de um solo (“pressupostos ontológicos e axiológicos”) e avançando para

a periferia, mas, ao contrário, tentando “enquadrar” a incerteza num “quadro de certeza”. A tese do autor começa por ser (no início do seu ensaio) que “a incerteza informativa e probabilística tem como condição a certeza “*substantiva* enquanto quadro da incerteza”. Acontece, porém, que, no fim do seu texto, este autor chega a uma conclusão em que a certeza que enquadra a incerteza não é assim tão “substantiva” como foi anunciado na tese inicial: “o quadro de certeza que demarca as possíveis incertezas é ele mesmo passível de alterações, modificações e reenquadramento”. O equilíbrio inicial entre certeza e incerteza parece ameaçado. Que a incerteza possa absorver qualquer certeza é uma convicção “objectiva” que não deixará de ter consequências do lado da experiência dos sujeitos, e de conferir uma certa coloração à experiência do mundo.

Como quer que seja, da conclusão a que chega António Fidalgo, ou seja a mutação para incerteza da “certeza” que constituía o “quadro da incerteza”, o facto de a incerteza ser enquadrada, no fundo, por outra incerteza, ainda podem ser retiradas consequências objectivantes. Uma tal conclusão pode, talvez, ser tomada como ponto de partida intuitivo de uma teoria que enfrenta a “contingência do mundo” em toda a sua nudez. É isso que acontece no construtivismo radical da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. No seu ensaio, Edmundo Balsemão Pires tenta mostrar como é que a comunicação, em Luhmann, deixa de poder ser encarada a partir da solidez das simples condições referenciais da verdade semântica, de uma generalização ingénua das teorias matemáticas do emissor e do receptor ou da orientação do sujeito por “pressupostos ontológicos ou axiológicos” para ser encarada como um simples “mecanismo de controlo relativamente à confluência das três séries da consciência, da linguagem e da realidade”. Isto significa tentar compreender como é que na intersecção destas três “séries” de acontecimentos, relativamente autónomas e fechadas, se

constituem não tanto quadros mas condições de possibilidade, sempre provisórias, de actos de comunicação que podem acontecer ou não acontecer.

A terminar, gostaríamos de assinalar a competência e empenho do Dr. Fernando Nuno Machado, bolseiro do Instituto de Filosofia Prática (Universidade da Beira Interior) pelo seu precioso auxílio na revisão das provas. Cabe, aqui, uma última palavra de agradecimento dirigida à Secretária da Faculdade de Artes e Letras, Dra. Mércia Cabral Pires, assim como à Secretária do Departamento de Comunicação e Artes, D. Sandra Mota, pelo seu precioso apoio na organização das Jornadas que estão na origem deste volume.

*José Manuel Santos*  
*João Carlos Correia*

# OS QUADROS DA INCERTEZA

*(Uma abordagem aos conceitos de  
informação e de redundância)*

António Fidalgo\*

## *1 - Informação e certeza*

Os dois conceitos fundamentais da Teoria Matemática da Comunicação, proposta por Shannon e Weaver, a saber, informação e redundância, são definidos mediante um conceito filosófico de larga tradição, o conceito de certeza. É sabido que a teoria matemática da comunicação é fundamentalmente uma teoria sobre a quantidade e a medição da informação veiculada por um canal. Ora a grande intelecção desta teoria é que a informação dada é inversamente proporcional à sua probabilidade, ou seja, que a informação é uma propriedade estatística de um signo ou de uma mensagem. Quanto mais provável for um signo, menor a sua informação. Informação é incerteza e redundância é certeza.

O modelo cartesiano de conhecimento também assenta na noção de certeza, visto que só conhecemos verdadeiramente aquilo de que temos a certeza absoluta, de que de todo não podemos duvidar. A intelecção fundamental de Descartes é justamente a de que o “cogito” é a base sólida da ciência enquanto edifício de conhecimento verdadeiro e de que essa primeira certeza é modelo, critério e pedra de toque de todos os outros conhecimentos posteriores. O que caracteriza a certeza e verdade do “cogito” são a clareza e a distinção da percepção em que é dado, pelo que todas

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

as percepções claras e distintas podem e devem ser acrescentadas ao núcleo das primeiras certezas.

Poder-se-á dizer que em Descartes sabemos aquilo de que estamos certos e que, portanto, a tarefa do cientista ou do investigador é a de alargar a esfera de certezas cujo núcleo é o “cogito”, num movimento contínuo e infinito de tornar conhecido o que é desconhecido, ou seja, de tornar certo o que é incerto.

À primeira vista o cartesianismo e a teoria matemática da comunicação estariam em campos completamente opostos na medida em que enquanto o primeiro associa o conhecimento à certeza o segundo identifica informação com incerteza. Tal entendimento, todavia, não teria em conta a diversidade de como os termos “informação” e “conhecimento” são aqui utilizados. Cometer-se-ia o erro de reduzir o cartesianismo a uma concepção patrimonial de conhecimento, o que sabemos é aquilo de que já estamos certos, e de o contrapor a uma concepção processual de informação, do que ainda não sabemos. São, contudo, coisas distintas e não podem ser contrapostas sem mais. Aliás, nada impede de considerar que o processo cartesiano de adquirir certezas é um processo informativo, pois que a incerteza é condição de novos conhecimentos. Conhecer não seria repisar o já sabido, mas em tornar o incerto e o desconhecido em certo e conhecido.

Uma e outra posição estariam erradas, ou seja, tanto a contraposição como a compaginação dos dois modelos descurem ou ignoram a especificidade radical da noção de informação na teoria matemática da comunicação, especificidade essa que impede de estabelecer quaisquer associações apressadas entre os dois modelos. É que a certeza cartesiana é substantiva, isto é, tem-se a certeza do conteúdo de uma percepção, ao passo que a certeza da teoria matemática da comunicação é de cariz meramente probabilístico, não tendo minimamente em conta o conteúdo ou o sentido da informação.

Weaver chama explicitamente a atenção para o facto de o termo “informação” ser usado num sentido muito especial e não dever ser confundido com o seu sentido habitual<sup>1</sup>. De um ponto de vista probabilístico, «duas mensagens, uma das quais seja repleta de significado e outra não tenha qualquer sentido, podem ser exactamente equivalentes»<sup>2</sup>. Ou, dito de uma forma mais exacta, o «termo informação na teoria da comunicação não respeita tanto ao que de facto se diz, mas como ao que poderia ser dito. Isto é, informação é uma medida da liberdade de escolha quando se selecciona uma mensagem»<sup>3</sup>.

É claro agora que, perante o sentido probabilístico de informação, não é possível contrapor a certeza cartesiana do conhecimento à incerteza da informação, nem tão pouco associá-las. O conhecimento cartesiano é um conhecimento substantivo, ou seja, um conhecimento certo de algo bem determinado. As percepções claras e distintas que constituem o conhecimento cartesiano são unidades repletas de significado.

Ora, e esta é a tese que me proponho defender aqui, a incerteza informativa e probabilística tem como condição a certeza substantiva enquanto quadro de incerteza. Só tem sentido falar de incerteza probabilística se houver um quadro não infinito de possibilidades, quadro esse que é escolhido por razões já não probabilísticas, mas de conteúdo ou de

---

<sup>1</sup> - Claude E. Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, (1949) 1963. «The word *information*, in this theory, is used in a special sense that must not be confused with its ordinary usage. In particular, information must not be confused with meaning.», pg. 8

<sup>2</sup> - *Ibidem*.

<sup>3</sup> - *Ibidem*, p. 8. No ensaio original, Shannon escreve que: «These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem. The significant aspect is that the actual message is one *selected from a set* of possible messages». *Ibidem*, p. 31.

estratégia. Veremos que é esse o sentido essencial de redundância.

## 2 - *Os bits de informação*

Sendo a informação unicamente probabilística, uma unidade de informação não é uma mensagem, a percepção ou a intelecção de um facto, de uma ocorrência ou de um estado de coisas, mas sim a possibilidade de escolha mais simples, isto é, de escolha entre duas mensagens, seja o conteúdo destas qual for. Como diz Weaver: «As duas mensagens entre as quais há que escolher, numa tal selecção, podem ser o que quisermos. Uma poderia ser o texto da Bíblia, na versão de King James, e a outra poderia ser ‘Sim’»<sup>4</sup>.

É esta unidade de escolha simples, alternativa, entre duas mensagens que pode ser representada por “zero” e “um”, sendo “zero” o sinal para a primeira escolha da primeira mensagem e “um” o sinal para a escolha da segunda mensagem. Um circuito eléctrico aberto ou fechado, uma lâmpada apagada ou acesa, podem então funcionar como sinais alternativos de não, correspondendo ao “zero”, ou sim, correspondendo ao “um”. Se houvesse apenas uma mensagem então não haveria qualquer informação na medida em que não haveria qualquer incerteza. À partida saber-se-ia que era aquela e não outra. O mínimo da informação, a unidade, é a escolha entre duas mensagens.

É justamente daqui que nasce a ideia de medir a informação pelo logaritmo das escolhas possíveis. Reduzindo a informação às unidades mínimas, a escolhas simples entre duas alternativas, verifica-se que é proporcional ao logaritmo de 2 de base 2, ou seja à unidade. Com efeito 1, a unidade, é o logaritmo de 2 com base 2, cuja expressão matemática

---

<sup>4</sup> - *Ibidem*, p. 9.



é a seguinte:  $\log_2 2=1$ . É a esta unidade de informação que se passou a chamar um “bit”, abreviação do termo inglês “binary digit”, isto é, de dígito binário. Enquanto o sistema decimal utiliza dez dígitos, do 0 ao 9, o sistema binário tem apenas dois dígitos, 0 e 1. E porque estes dois números podem representar quaisquer escolhas alternativas, então o “bit” é a unidade de informação ao representar a situação de escolha simples entre duas mensagens.

Definir a informação como o logaritmo do número de escolhas possíveis tem desde logo a seguinte vantagem: se a um único circuito aberto ou fechado, e representado por 0 ou por 1, corresponde apenas uma unidade de informação, a dois circuitos correspondem duas unidades de informação ou dois bits. Ora isso corresponde a 4 escolhas possíveis: 00, 01, 10, 11. No caso de 00 os dois circuitos encontram-se desligados, no segundo caso o primeiro circuito está desligado e o segundo ligado, no terceiro caso o primeiro está ligado e o segundo fechado, e no quarto caso os dois estão ligados. Se tivermos 3 circuitos teremos então 3 bits ou 8 possibilidades, com 4 bits 16 possibilidades, e assim por diante. À sucessão, um a um, de bits corresponde um aumento exponencial de possibilidades. Duplicando o tempo, o número de possibilidades é elevado ao quadrado, ou seja, duplica-se o algoritmo; o que significa duplicar a informação medida logaritmicamente.

Medir a informação em bits significa, portanto, medir o número de escolhas possíveis. Um exemplo ilustrativo será o de encontrar uma palavra num dicionário através do número de escolhas alternativas em divisões sucessivas do dicionário: a palavra encontra-se ou na primeira ou na segunda parte do dicionário; depois na primeira ou na segunda parte da divisão certa; e assim sucessivamente, até chegar à palavra. A quantidade de informação será o número de divisões e escolhas necessárias até chegar à palavra pretendida.

A teoria matemática da comunicação só ganha, porém, verdadeira pertinência quando analisa as possibilidades a partir da sua probabilidade. É que num conjunto possível de escolhas há umas que são mais prováveis que outras. Se tomarmos como exemplo a língua enquanto sistema de múltiplas e variadas combinações de signos linguísticos, então será fácil verificar que a possibilidade de a um adjetivo se seguir um substantivo é muito superior à de se lhe seguir um advérbio. Quer isto dizer que a língua é um sistema em que certas combinações de signos são mais prováveis que outras e que a tarefa da teoria matemática é a de medir essa probabilidade. É óbvio que o grau de probabilidade de que, numa frase bem construída em português, às palavras “O homem que ontem ...” se siga um verbo, como por exemplo “esteve”, “falou”, é altíssima, enquanto a probabilidade de se lhe seguir um substantivo é baixa, embora não igual a zero. Seria possível, com efeito, continuar com “sábado”. Mas a probabilidade de se lhe seguir uma forma verbal no futuro, “estará”, “falará”, essa sim, seria igual a zero.

Numa sequência de signos o grau de liberdade de escolha é condicionado e limitado pelas escolhas prévias. Há casos em que a determinação é total, como no caso em que no português escrito à letra “q” se segue sempre um “u”. Neste caso não há qualquer liberdade de escolha e, portanto, a informação é nula.

A razão por que podemos falar de entropia na comunicação é precisamente porque a selecção dos signos discretos de que se compõe uma mensagem é comandada por probabilidades. Se houver uma grande liberdade de escolha, então a entropia é grande e podemos dizer que há muita informação. Se a organização for elevada, e não houver grande margem para escolher, então a informação é baixa.

### 3 - A redundância necessária

Muitas vezes o conceito de redundância é contraposto ao conceito de ruído, entendido este como toda e qualquer perturbação que interfira no processo comunicacional. Entendido apenas neste aspecto, o conceito de redundância será unicamente uma reduplicação da mensagem, ou de partes da mensagem, em ordem a confirmar a mensagem, e a obviar ao ruído. Contudo, o conceito de redundância é mais abrangente do que o de correlato de ruído, e muito mais importante quando relacionado com a noção de entropia.

Se considerarmos todas as possibilidades como tendo a mesma probabilidade, então temos entropia máxima. Neste caso, a falta de organização é total e a liberdade de escolha é completa. A este estado limite contrapõe-se a entropia efectiva de um dado estado de coisas ou de uma certa fonte de informação, onde existe condicionamento de selecção. A relação da entropia efectiva com a entropia máxima é a entropia relativa da fonte<sup>5</sup>. Assim, por exemplo, se a entropia relativa de uma determinada fonte de informação for de 0.8, isso significa que a liberdade de escolha dos signos para constituir a mensagem é de 80% relativamente aos 100% de liberdade de selecção que a entropia máxima permitiria. A redundância é justamente a diferença que existe entre a entropia máxima e a entropia relativa<sup>6</sup>.

Weaver acrescenta que a redundância «é a fracção da estrutura da mensagem que não é determinada pela livre escolha do emissor, mas antes pelas regras estatísticas aceites que regem o uso dos signos em jogo»<sup>7</sup>. Por exemplo, as concordâncias de número, singular ou plural, de género,

---

<sup>5</sup> - *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> - «One minus the relative entropy is called the redundancy». *Ibidem*.

<sup>7</sup> - *Ibidem*.

masculino ou feminino, de tempo, passado ou presente ou futuro, são claramente redundâncias que regem a constituição de frases em português. Se alguém quiser definir com o artigo o substantivo “homens”, tem de o fazer respeitando o género e o número, ou seja, tem de ser “os homens” e não pode ser nem “o homens”, caso em que apenas respeitaria o género, nem “as homens”, em que respeitaria o número, mas não o género. Porquê o termo redundância para designar esta parte da mensagem que restringe a liberdade de escolha? Weaver diz que é porque essa parte da mensagem é desnecessária no sentido de que se faltasse a mensagem continuaria a estar essencialmente completa<sup>8</sup>.

De facto, as partes redundantes da mensagem constituem algo que não traz novidade e, portanto, serão desnecessárias nesse sentido. A não necessidade da citada redundância do artigo definido em português em género e número torna-se clara quando comparado com o artigo definido inglês “the” que não conhece nem género nem número. Tendo isto em conta, e ainda e sobretudo a personalização das formas verbais que existem na língua portuguesa em muito maior grau que na língua inglesa (às seis formas pessoais dos verbos portugueses – de *eu amo* a *eles amam* – correspondem no geral apenas duas nos verbos ingleses – *I, you, we, they love, he loves*), é quase certo que a percentagem de redundância em português é superior aos 50% de redundância que Shannon e Weaver atribuem à língua inglesa, em que apenas metade das letras ou das palavras que escrevemos

---

<sup>8</sup> - «It is sensibly called redundancy, for this fraction of the message is in fact redundant in something close to the ordinary sense; that is to say, this fraction of the message is unnecessary (and hence repetitive or redundant) in the sense that if it were missing the message would still be essentially complete, or at least could be completed». *Ibidem*.

ou dizemos são de livre escolha de quem fala, e que a outra metade é ditada pela estrutura estatística da língua<sup>9</sup>.

Na parte redundante de uma mensagem, ou seja, na parte que escapa à livre escolha da fonte de informação, há que distinguir entre elementos imprescindíveis, estruturantes da própria mensagem, e elementos prescindíveis. Weaver parece, com efeito, significar que toda a redundância, pelo facto de o ser, é desnecessária, mas esse não é o caso, nem o pode ser. Tomemos de novo uma língua natural, o português, como exemplo, e tentemos numa mensagem, género telegrama, eliminar todas as redundâncias possíveis. Rapidamente verificamos que, sob pena de incompreensão, há regras que têm de ser necessariamente observadas. Essas regras não são da livre escolha da fonte de informação, antes lhe são impostas pela estrutura da língua e, como tal, redundantes.

Quando Shannon escreve que a informação não se reporta a uma mensagem, mas sim à escolha dentro de um conjunto (*set*) de mensagens possíveis, isso significa que esse conjunto tem de estar identificado no processo de comunicação entre emissor e receptor. Esse conjunto é ele próprio de cariz redundante, na medida em que não é objecto de escolha, mas se encontra dado à partida. Voltemos ao caso dos circuitos. Se tivermos 3 circuitos sabemos que existem 8 combinações possíveis na medida em que 3 bits são  $2^3$ . Mesmo tomando como entropia máxima a liberdade de usar essas 8 combinações com o mesmo grau de probabilidade, teremos necessariamente de ter em conta, isto é, como um dado prévio, que há apenas 3 e não mais circuitos, que não pode aparecer um quarto circuito em jogo. Ou seja, a total

---

<sup>9</sup> - «It is most interesting to note that the redundancy of English is just about 50 per cent, so that about half of the letters or words we choose in writing or speaking are under our free choice, and about half are really controlled by the statistical structure of the language». *Ibidem*.

liberdade de escolha tem de ser feita a partir de um determinado conjunto de possibilidades, e é justamente esse determinado conjunto prévio que constitui o quadro necessário da informação.

É certo que há sistemas em que o grau de redundância é muito superior ao de outros. Uma língua natural, para ser compreensível, tem de obedecer a regras de estrutura e de sentido, regras que ao serem conhecidas de antemão por emissor e receptor representam informação partilhada por ambos. São obviamente elementos redundantes em qualquer mensagem construída nessa língua. No totoloto, porém, o grau de incerteza é muito maior. Mas mesmo aqui há um elemento redundante, a saber, o número de elementos que poderão ser seleccionados. Se a selecção de seis números fosse feita a partir de 99 números em vez de 49, então a incerteza seria muito maior. Mas mesmo o maior número possível de elementos não eliminaria toda a incerteza. A definição dos elementos passíveis de serem seleccionados é condição de selecção e, portanto, um elemento de redundância.

Seguindo o próprio modelo comunicacional de Shannon – fonte de informação, transmissor, sinal emitido, canal, sinal recebido, receptor, destinatário –, é condição fundamental de uma comunicação efectiva que a codificação da mensagem seja bem feita. O código constitui aqui um elemento essencial que deve ser partilhado por ambos os lados do processo comunicativo. Ora é justamente essa partilha, esse ponto comum, que constitui a redundância necessária subjacente à comunicação. Ou seja, apesar da redundância não representar qualquer informação, ela é fundamental para a exactidão da mensagem e mesmo para a sua ocorrência<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> - «Shannon e Weaver mostram como a redundância facilita a exactidão da descodificação e fornece um teste que permite identificar erros. Só me é possível identificar um erro ortográfico devido à redundância da linguagem. Numa língua não redundante, mudar uma letra significaria mudar a palavra». John Fiske, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, Lisboa: Edições Asa, 1993, p. 25.

*4 - A redundância desejável*

Atendendo a que informação ou incerteza e redundância ou certeza são imprescindíveis numa mensagem, coloca-se a questão da justa medida ou proporção entre informação e redundância numa mensagem. Se por um lado, há tendência para que uma mensagem contenha a maior informação possível, por outro lado também se pretende que a mensagem seja o mais rigorosa possível. São tendências que, de algum modo, se opõem, e daí que se coloque a questão sobre a redundância desejável de uma mensagem. Por outro lado, a adequação dos códigos utilizados é extremamente pertinente neste campo. Determinado código pode ser muito mais eficaz a codificar uma mensagem na medida em que aumenta o grau de informação, sem prejuízo do rigor. As linguagens especializadas são um exemplo dessa adequação e eficácia<sup>11</sup>.

Há códigos ou quadros mais adequados do que outros para a formação de mensagens. Existem quadros que dão menos origem à entropia, quadros que permitem mais criatividade (escolha), quadros mais rígidos, quadros mais maleáveis. É que podemos subir uma escala mais e também escolher os quadros dentro dos quais podemos formar uma mensagem.

Provavelmente aqui poderíamos alargar o sistema comunicacional de Shannon, dando também um significado de redundância ao canal, e não apenas ao código. A mesma mensagem pode ser enviada por diferentes canais, e existe a liberdade de escolha desses canais. Posso telefonar a alguém para lhe dizer uma coisa, posso enviar-lhe um email, posso

---

<sup>11</sup> - Sobre linguagens especializadas, veja-se António Fidalgo, “A economia e a eficácia dos signos”, em particular a secção intitulada “Os signos à medida. As linguagens especializadas”. Texto disponível em [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt)

enviar-lhe uma carta ou um fax, ou posso mandar um recado por outrém. Mas mesmo estas escolhas são feitas dentro de um certo quadro de redundância e por isso temos de verificar as diferentes probabilidades.

Se uma relação adequada entre informação e redundância é crucial para o sucesso comunicativo ao nível técnico, ou seja, ao nível da exactidão com que os signos da comunicação podem ser transmitidos, sê-lo-á ainda mais relativamente ao que Weaver chama os níveis B e C do processo comunicativo, a saber, o nível semântico, relativo à precisão com que os signos transmitidos convêm ao significado desejado, e o nível da eficácia, relativo à eficácia com que o significado da mensagem afecta da maneira desejada a conduta do destinatário.

Só os diferentes contextos, as razões, as causas e os fins de uma mensagem, podem estabelecer qual a melhor relação entre informação e rigor que a mensagem deve conter. Aliás, a optimização dessa relação pode ser diferente nos diferentes níveis de uma mensagem. Por exemplo, uma mensagem repetida, que no nível técnico e no nível semântico será pura redundância, pode ser altamente informativa a nível de eficácia, justamente porque inesperada. Eventualmente poderia julgar-se que os níveis técnico, semântico e de eficácia, são etapas sucessivas do processo comunicativo. Que a resolução do problema técnico é prévia à do problema semântico e esta à do problema da eficácia. Mas não é assim. O nível semântico pode constituir, e constitui normalmente, um factor redundante importante na decifração técnica da mensagem. Chega-se frequentes vezes à decifração acústica de uma palavra, pelo significado que lhe associamos. Por sua vez, há circunstâncias em que se visa mais a exactidão semântica do que a eficácia da mensagem. Se alguém se dirigir a uma outra pessoa para lhe dar uma ordem e esta não obedecer, o emissor da mensagem pode então limitar-se a estabelecer que a mensagem era clara, que o destinatário entendeu bem a mensagem ou ordem veiculada.



A redundância desejável é, assim, uma variável que depende de muitos factores. A novidade e exactidão que têm de compor qualquer mensagem conciliam-se em grau e modos diferentes.

*5 - Os quadros variáveis da redundância*

A redundância que necessariamente envolve toda a informação e, em maior ou menor grau, enforma qualquer mensagem não é fixa, nem constante. Ou seja, o conjunto de possibilidades no seio do qual se dá ou obtém informação varia à medida de múltiplos tipos de circunstâncias e de estratégias. Tomemos novamente uma língua natural como exemplo. Em princípio, a língua é um quadro estabelecido de possibilidades linguísticas. Gramáticas e dicionários delimitam os elementos e as formas de expressões bem formadas. No entanto, há áreas ou actividades em que se permite, e até se incentiva, ultrapassar e infringir as regras estabelecidas, ou ir para além do quadro de possibilidades dado à partida ao falante. A poesia, o calão, são exemplos de áreas linguísticas onde a mutabilidade da língua é visível. Ou seja, o quadro de certeza que demarca as possíveis incertezas é ele mesmo passível de alterações, modificações, e de reenquadramento.

As noções que a linguística e filosofia contemporâneas têm introduzido no estudo das línguas e da linguagem, como contextos, actos de fala, jogos de linguagem, estratégias, representam contributos importantes para perceber a mutabilidade dos quadros de referências em que a comunicação é feita. O modelo rígido e único de Descartes cedeu o passo a modelos maleáveis, configuráveis, em que não conta o tal fundamento sólido e indubitável, mas em que predominam as concepções estratégicas.

A crítica de Charles Sanders Peirce à ideia cartesiana de certeza pode contribuir para enriquecer a leitura filo-

sófica da teoria matemática da comunicação. Peirce não considera que a clareza ou a certeza de uma ideia se relacione com a probabilidade de uma mensagem, mas antes com o modo como uma ideia se desenvolve e se revela nas consequências que acarreta no proceder e no agir de quem a tem. O que importa todavia aqui realçar é a noção de contexto que a máxima pragmatista impõe na concepção da ideia: «considera quais os efeitos, que podem ter certos comportamentos práticos, que concebemos que o objecto da nossa concepção tem. A nossa concepção dos seus efeitos constitui o conjunto da nossa concepção do objecto»<sup>12</sup>.

Mesmo compreendendo a informação como unidades de escolha entre múltiplas possibilidades, à maneira de Shannon, a interpretação pragmatista viabiliza uma compreensão mais rica, porque mais plural, de comunicação, na medida em que as mensagens poderão ser inseridas em diferentes conjuntos de redundância, isto é, de certeza. Os quadros redundantes da informação cruzam-se e entrecruzam-se e, assim, aumenta a incerteza, e *eo ipso* a informação.

---

<sup>12</sup> - Charles Sanders Peirce, “Como tornar as nossas ideias claras”. Texto disponível em [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt).

# ELEMENTOS PARA UMA TEORIA DA COMUNICAÇÃO: OS CONTRIBUTOS DE SCHUTZ E LUHMANN PARA A “CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE”

João Carlos Correia\*

A intervenção do jornalismo na configuração da sociabilidade quotidiana permanece objecto de um interesse recorrente perfeitamente justificado. As condições de possibilidade do dizer, a geração de interditos e a relação entre a comunicação e a sociabilidade continuam e continuarão, certamente, a fazer parte do corpo de preocupações relativas ao modelo de pensamento que é próprio das Ciências da Comunicação. A questão à qual vale a pena regressar é esta: será que há uma dimensão censurante implícita ao próprio campo dos *media*? Será que, além da censura que interdita o dizer e que se traduz na Censura Prévia, não há uma censura relacionada com o próprio processo de comunicação? Uma censura, enfim, que diz respeito ao facto de que a comunicação não pode dizer tudo mas antes diz apenas de acordo com determinadas condições de possibilidade que restringem o que é dizível? Esta abordagem da censura implica imputá-la como uma «máquina intrínseca de todos os sistemas de poder» (Rodrigues, 1985:10) e admite que «a plena transparência da palavra e do agir é um discurso mítico na medida em que a totalidade ou a plenitude do dizer e do fazer equivaleria à própria negação da linguagem, à morte da palavra ou ao silêncio

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

total» (Rodrigues, 1985: 11). Palavras como “censura” e “manipulação” são analisadas por um prisma que diz respeito à selecção que é implícita ao próprio processo de constituição de sentido no campo dos *media*.

## II

Um dos registos em que é possível descrever as relações entre o saber e o poder – entre o modo de conhecer próprio dos jornalistas e a “manipulação” e a “censura” intrínsecas ao campo dos *media* – é aquela que, de acordo com uma forte influência da Fenomenologia Social, enfatiza o jornalismo como construção social da realidade. Descortina-se, na linguagem jornalística, a conformidade com o senso comum, com o saber partilhado por todos, tido por adquirido e socialmente aceite, fazendo-se um paralelo entre as atitudes imanentes à discursividade praticada pela profissão jornalística e a “atitude natural”, descrita por autores como Schutz ou Gurwitsch (Gurwitsch, 1975- b: X-XI; Schutz, 1975- b: 116-132 ). É neste plano que o mundo da vida – entendido apenas como lugar da evidência – é, também, um lugar onde se multiplicam as formas de dominação adivinhadas por Schutz (Schutz, 1975 – b: 16-132), expostas por Goffman (1963), Foucault (Foucault, 1971: 11-21; Foucault, 1977: 21 e ss.) ou Bourdieu (1982: 14; 1989). O senso comum, ao qual a linguagem jornalística ambiciona aproximar-se, toma a forma de conhecimento adequado à transmissão das normas e dos estereótipos socialmente aceites. Em face destas abordagens justifica-se que nos interroguemos: será que, afinal, a manipulação é intrínseca à realidade dos *mass media*? Ou será que a palavra “manipulação” se não torna ela própria impossível de usar, na medida em que implica uma realidade em si mesma e independente de toda a construção?

### III

Segundo uma análise que pode ser feita com base na Fenomenologia Social ainda que com desenvolvimentos posteriores a Schutz, os agentes sociais reproduzem rotineiramente, no interior da atitude natural, as condições dessa realidade, a qual é apreendida a partir do conhecimento de “receitas” e comportamentos típicos, entendidos de um modo que permite assegurar a continuidade à ordem social (Schutz, 1975 b: 5). Na análise a que se procede do mundo da vida, «o mundo e os seus objectos individualmente considerados são sempre pré-organizados por actos de experimentação prévia dos mais diversos tipos». (Schutz, 1975 b: 94). Na relação com o mundo da vida social usa-se a tipificação entendida como classificação em que são tidas em conta certas características básicas para a solução das tarefas práticas que se apresentam aos actores. Os objectos do mundo social são constituídos dentro de um marco de familiaridade e de reconhecimento proporcionando um reportório [um stock] de conhecimentos disponíveis cuja origem é fundamentalmente social. Aproxima-nos do mundo com uma certa familiaridade, recorrendo a esquemas interpretativos organizados de acordo com as experiências do nosso passado que se apresentam em configurações de sentido do tipo “o que já se sabe” (cfr. Schutz, 1967: 84). Recorre-se a antecipações e planeamentos que implicam um estilo que Schutz classifica de “pensar como sempre”. Ou seja, em face de cada nova situação, o actor agirá do mesmo modo partindo do princípio de que as coisas se apresentarão idênticas àquelas que se apresentaram da última vez.

### IV

As possíveis aplicações ao universo dos *mass media* deste modo de abordar a sociabilidade implicam sempre uma

suspeita recorrente de que a linguagem jornalística tende a reproduzir o que é socialmente aceitável e previsível na atitude natural do mundo da vida: a força da evidência traduz-se na geração de consensos no interior dos *mass media* sendo que o contrário será também verdadeiro. A percepção do que é tido por noticiável e a produção da notícia implicam o recurso a quadros de experiência, assentes em modos de tipificar rotineiramente reproduzidos. A construção da notícia implica a utilização de enquadramentos, *frames*, como quadros de experiência que desempenham uma função estruturante dos fluxos comunicacionais e auxiliam o seu utilizador a localizar, perceber, identificar e classificar um número infinito de ocorrências. Segundo esta lógica, a linguagem dos *media*, em muitos casos, tem o seu ponto de partida no senso comum. É conformada pela medida padrão da estabilidade social, consagrada nos livros de estilo que recomendam, muitas vezes, a sintonia com a atitude natural, comum aos cidadãos médios. Esta ordem, porém, não é construída de fora das pessoas, numa estrutura dominadora que desconhece o papel das interações sociais. Ela surge, por um lado, condicionada por normas, convenções estilísticas e rotinas organizacionais quotidianamente apreendidas que implicam uma adesão a um corpo de prescrições estabelecido e quotidianamente re-actualizado pela prática profissional. Surge, por outro, determinada pela comunidade social onde estão imersos os produtores de mensagens e os pressupostos que permitem proceder à selecção de acordo com as ideias de norma e de desvio que se tornam constitutivas dos chamados valores-notícia e da própria ideia de actualidade. Assim, «a experiência continuamente vivida por qualquer profissional da informação que, observado um acontecimento complexo e ouvidas fontes de informação subsidiárias, selecciona as suas notas e se prepara para produzir um texto disciplinado e coerente do

ponto de vista dos objectivos da comunicação, significa para ele a adesão voluntária a uma determinada ordem discursiva institucionalmente imposta. É por isso que se torna legítimo falar, a respeito deste movimento, de um desejo de censura (...)» (Mendes, 1985: 81). Nesta orientação da pesquisa, a atenção recai sobre a importância das rotinas dos jornalistas para a interiorização de um saber baseado na experiência. As experiências colhidas no mundo da vida dos próprios jornalistas – as rotinas organizacionais instaladas na redacção e as interacções sociais levadas a efeito no interior da comunidade jornalística – desempenhariam um papel relevante na constituição de quadros de referência essenciais para a leitura que estes profissionais fazem da realidade social. As definições da realidade são suportadas e produzidas por um conjunto de práticas por meio das quais determinadas definições seleccionadas da realidade são representadas. Falar sobre a notícia e sobre a actualidade é, de certo modo, falar dos recursos que a sociedade dispõe para falar de si própria. Assim, o relato jornalístico, como qualquer outra forma de enunciado, só diz de acordo com a evidência, isto é, de acordo com as tipificações produzidas pela comunidade jornalística em sintonia com o grupo social em que está inserida. Tais tipificações tornam-se condições de possibilidade das enunciação produzidas nessa comunidade. O interesse do público e a conformidade discursiva com as regras que se supõem adequadas à manutenção desse interesse funcionam circularmente como os pólos que balizam as possibilidades de escolha daquilo que é considerado como digno de ser transformado em notícia.

## V

Devemos a Niklas Luhmann uma das mais lúcidas e inteligentes observações sobre a relação entre a censura e

o sistema dos *mass media*. Luhmann deve muito a Durkheim. Quando se utilizam as conhecidas expressões “tratar os factos sociais como coisas” ou “explicar o social pelo social”, onde é costume ver, antes de mais, uma tentativa de generalização do método das ciências naturais deve, antes, ler-se um conceito de social que estabelece a sua lógica própria independentemente das consciências individuais. Nesse sentido, mas também unicamente nesse sentido, poderá concordar-se com o tradutor de Luhmann para castelhano quando afirma que aquele é o primeiro pensador que conseguiu vislumbrar a sociedade como um universo capaz de conter tudo o que diz respeito à dotação social de sentido, pelo que será o sociólogo por excelência (Torres Nafarrate, 2000: VIII).

No ponto de vista luhmanniano «os conceitos com que a comunicação é descrita devem na sua totalidade desprender-se de qualquer relação com o sistema psíquico e referirem-se somente ao processo de comunicação pela comunicação» (Luhmann apud Torres Nafarrate, 2000: XI). Logo a comunicação na sua forma constitutiva primária definida como código ou como sistema de diferenças não possui consciência, não valoriza nem discrimina; não é nem boa nem má para o ser humano; é somente um acontecimento cego (cfr. Torres Nafarrate, 2000: XIII). Na teoria de Luhmann, a sociedade é pura comunicação e toda a comunicação é sociedade. Estando completamente autocontida, a comunicação não pode ser afectada por nada que exista fora dela. A sociedade é o universo de todas as comunicações possíveis.

Luhmann conferiu um papel especial aos conceitos de *autopoiesis* e de encerramento operacional ao fundar uma teoria da sociedade moderna fundada na diferenciação funcional entre sistemas sociais autónomos, procedendo deste modo a uma ruptura em relação às tradicionais formas de



diferenciação baseadas na relação entre sistema e meio ambiente: «A teoria dos sistemas auto-referenciais afirma que os sistemas só podem diferenciar-se por referência a si mesmos (...) ao constituir os seus elementos e operações elementares. Para tornar isso possível os sistemas têm que criar uma descrição de si próprios; eles têm pelo menos que ser capazes de usar a diferença entre sistema e meio ambiente dentro deles próprios para orientação e como princípio de informação». (Luhmann, 1995: 9). A diferenciação do sistema social implica a produção de significado no sentido em que é entendido como «a produção de informação via estabelecimento de diferenças» (cfr. Luhmann, 1995: 26). Neste sentido, há uma diferença introduzida por Luhmann entre diferença e distinção. É necessário que o sistema processe a observação sistema/ambiente para depois a empregar como distinção, isto é, como o esquema orientador da sua própria observação (Luhmann, 2000: 14).

A teoria dos sistemas auto-referenciais radicalizou a tese da complexidade, segundo a qual as sociedades modernas são caracterizadas por uma multiplicidade de sistemas e de subsistemas diferenciados não de modo vertical segundo uma visão estratificada mas horizontalmente em função das suas actividades e domínios próprios. «Pode-se descrever uma sociedade como funcionalmente diferenciada a partir do momento onde ela forma os seus subsistemas principais na perspectiva de problemas específicos que devem ser resolvidos no quadro de cada sistema funcional correspondente. (...) convém instituir a regra segundo a qual cada sistema dá a primazia à sua função e que portanto considera todos os subsistemas funcionais – e consequentemente toda a sociedade – como o seu ambiente» (Luhmann, 1999: 44).

De acordo com esta teoria da diferenciação funcional, os *mass media* são, como todos os outros, um sistema que

atende a uma função da sociedade moderna (cfr. Luhmann, 2000: 12). Luhmann entende por meios de comunicação de massa todos os dispositivos sociais que servem para propagar comunicação. Esta definição aplica-se aos livros, revistas e jornais no que diz respeito aos *media* impressos e também aos meios de reprodução fotográfica e electrónica de todo o género, desde que originem uma produção em série dirigida a receptores desconhecidos. Ficam fora desta conceptualização a produção de manuscritos por ditado, as conferências, as representações teatrais, os concertos ou qualquer outra forma de espaço público. Esta precisão é importante porque permite aceder à própria origem do sistema: foi o produto obtido maquinicamente (se quisermos dizer em termos benjaminianos, foi a reprodutibilidade) que conduziu à formação de um sistema especial chamado meios de comunicação de massa (cfr. Luhmann, 2000: 2-3).

Cada sistema social tem um código próprio com que filtra, processa e constrói comunicação. Tal como o sistema legal funciona de acordo com um código binário centrado no justo ou no injusto, ou como o sistema político funciona de acordo com uma oposição entre o que diz respeito ao poder e o que não diz respeito ao poder, o sistema dos *mass media* é uma galáxia de comunicação semelhante aos restantes sistemas dotada de um código próprio: o que se pode considerar ou não digno de ser trabalhado como informação pelos *media* de massa. Esta binariedade do código impõe aos *mass media* uma selectividade que os obriga a ir conformando critérios que lhes permitam seleccionar entre o que é publicável e o que não é publicável. A necessidade de ter em conta estes elementos de selecção implica “standartizar” e restringir as possibilidades de realização dos *mass media*.

O problema da informação noticiosa assenta na selectividade do sistema dos *mass media* e não contém, pois,

qualquer referência à verdade, pois o código binário verdade/falsidade nem sequer lhe é inerente: é antes próprio de um outro sistema social designado por ciência. Mais uma vez podemos concluir que a informação proveniente dos *media* é uma construção da realidade. Neste sistema, não é possível utilizar o conceito de manipulação nem tentar descortinar a verdade que eles ocultam. Como diz Luhmann «o conhecimento que provém dos *media* de massa parece estar elaborado por um tecido auto-reforçado que se tece a si mesmo» (Luhmann, 2000: 2). Não há ocultação nem uma verdade oculta, nem nenhum criador de intrigas oculto por detrás do cenário, como acreditam os sociólogos (cfr. Luhmann, 2000: 2). Torna-se inútil interrogarmo-nos sobre a concordância da comunicação com a realidade, pois esta pode ser constatável para um observador, mas nunca para a massa de comunicação que circula diariamente. A pergunta sobre essa concordância com a realidade tem de ser colocada entre parênteses. Luhmann limita-se a afirmar que o sistema se vê obrigado a distinguir sobre a referência a si próprio e a referência ao exterior. Mas é tudo quanto pode saber. Como toda a distinção entre auto-referência e hetero-referência só pode existir no interior do sistema, então todo o conhecimento é uma construção processada com a ajuda dessa distinção. Não é possível pois outra possibilidade que não seja a de construir a realidade e observar como os observadores constroem a realidade (Luhmann, 2000: 10). Assim, na Primeira Guerra do Golfo (e provavelmente, na segunda), a chamada censura consistiu apenas em fornecer aos jornalistas o que eles distinguiam como publicável. Dito de outro modo, a censura viu-se obrigada a produzir efeitos que se ajustassem à construção desejada pelos *mass media*.

VI

Estas são exemplos de duas abordagens construtivistas que ressaltam a existência de uma certa dimensão oculta da censura que não é explicável pelo humanismo clássico, designadamente pela pura defesa da liberdade de expressão. O problema é que a sua pertinência não resolve o problema da presença de mecanismos disciplinares que se configuram como motivos provavelmente mais imperativos do que a impossibilidade de dizer de outro modo resultante das tipificações rotineiras ou dos limites do sistema. Se o mundo da vida fosse marcado apenas pela evidência amplificada pelos *media* ou se estes só pudessem escolher em função do código binário do sistema, a manipulação já não seria uma categoria relevante. Prolongando a liberdade ensaística, julgo continuar a justificar-se a adopção de uma atitude crítica que não se coadune com o humanismo clássico ou, se quisermos, com o velho humanismo devedor da metafísica.

Esta atitude crítica prende-se com a ideia de estranheza que, por sua vez, se relaciona com a fragmentação do mundo da vida analisada por Alfred Schutz. O mundo da vida é o mundo das evidências, mas as evidências supõem sempre uma estranheza. Graças a esta intuição, o entendimento do mundo da vida quotidiano conheceu, no seio da obra de Schutz, uma abordagem que contribuiu para demonstrar o modo como esta instância é menos estável do que aquilo que se afigura.

Um primeiro nível de análise da estranheza diz logo respeito à nossa percepção imediata do mundo. Como é seu uso mesmo nos momentos de maior refinamento conceptual, Schutz utiliza exemplos muito simples: »a nossa questão começa quando a sucessão rotineira de experiências não problemáticas é interrompida e um problema emerge contrastando com um pano de fundo de auto-evidência. (...) por exemplo, quando passamos por um objecto que eu tenho

por garantido na minha percepção como um cogumelo, a sua parte de trás entra como uma evidência imediata no meu campo de visão. Vamos supor que a parte detrás do cogumelo se revela como incapaz de ser inserida em qualquer experiência típica prévia. A classificação rotineira da minha experiência que já ocorreu num esquema auto-referencial encontra-se com oposição. «O fluxo “tido-por-garantido” da minha experiência é interrompido (...). Ora, se os aspectos presentes de um objecto (isto é, fases antecipadas da minha consciência), quando chegam à sua própria auto-apresentação, são incongruentes com a minha experiência prévia, podemos dizer que a natureza tida por garantida explode (...) a realidade do mundo da vida exige de mim, por assim, dizer, a re-explicação da minha experiência e interrompe o curso da cadeia da auto-evidência» (Schutz & Luckmann, 1973: 11).

Um segundo nível de entendimento da problemática da estranheza no mundo da vida diz respeito ao trabalho seminal desenvolvido por Schutz em 1945 no ensaio “On Multiple realities”, onde se adivinham algumas das questões relacionadas com o pluralismo e com o perspectivismo. Baseando-se sobre a discussão de William James acerca do sentido da realidade, desenvolvida na obra *Principles of Psychology*, Schutz sustenta que há várias províncias de significado finitas no mundo da vida. Para ampliar a transição dicotómica entre um espaço da razão transcendental, caracterizado pela dúvida radical, e a atitude natural, reino da certeza acrítica, Schutz propõe que os agentes percebem o mundo, não como uma ou duas, mas como uma multiplicidade de realidades. Recuperando intuições que já provinham de Bergson, Husserl e James, Schutz desenvolve a noção de “províncias de significado finitas”. A ideia predominante em Schutz constitui uma amplificação deste ponto central da possibilidade de transferência de um horizonte para outro. Assim, «haverá várias, provavelmente

infinitas ordens de realidade que a qualquer dado momento têm um especial estilo de ser que é característico apenas de si própria. James chamava-lhe universos. Como exemplo cita o mundo dos objectos físicos, o mundo da ciência, o mundo das relações ideais, os vários mundos sobrenaturais da mitologia e da religião, os vários sub-universos de significado ideal, o mundo dos visionários e do louco. Enquanto se lhe presta atenção, cada um destes mundos é, à sua própria maneira, real. Mas logo que lhe retiramos a nossa atenção, o mundo desaparece como realidade. Segundo James, todas as proposições, sejam elas atributivas ou existenciais, são aceites pelo mero facto de que são pensadas, na medida em que não conflituem com outras proposições pensadas ao mesmo tempo(...)» (Schutz & Luckmann, 1973:22).

A cada uma destas províncias ou âmbitos de significado finito correspondem determinados modos de relação entre a consciência e o mundo. A passagem entre estes diversos âmbitos de significado finito opera-se através de um choque graças ao qual transcendem os limites do que é considerado real. É o que acontece com a experiência religiosa, com a experiência estética, com um ruído que interrompe certas cogitações internas e nos desperta para a quotidianidade (cfr. Schutz, 1975 a: 231). A consciência de um agente lê o universo de uma forma que implica transitar entre estados particulares da realidade, por meio de diferentes atitudes e estados de consciência, partindo e regressando desde e para o mundo da vida, o tranquilo mundo das evidências quotidianas, que se torna a âncora dessas transições. Os projectos de acção são, por conseguinte, distanciamos, desenraizamentos sucessivos que levam o agente a perceber, num universo possível, os processos que implementará em outra realidade. «Uma província finita de significado consiste em experiências de significado compatíveis. Dito de outra forma, todas as experiências que pertencem a uma província

de significado finito apontam para um estilo particular de experiência vivida - um estilo cognitivo. *No que diz respeito a este estilo*<sup>1</sup>, tais experiências estão todas em harmonia mútua e estão compatíveis umas com outras. (...) Harmonia e compatibilidade quanto a este estilo estão conseqüentemente restringidas a uma província de significado finito. Em caso algum, o que é compatível dentro da província finita de significado P é também compatível com a província de significado Q. Pelo contrário, visto desde aquilo que P estabeleceu como real, Q aparece, conjuntamente com as experiências particulares que pertencem a Q, como puramente fictícias e inconsistentes. É por essa razão que estamos justificados em falar de províncias finitas de significado. Não há possibilidade de reduzir uma província de significado finito noutra com o auxílio de uma fórmula conversacional» (Schutz & Luckmann, 1973: 23-24). Esta estranheza é compatível com uma certa intradutibilidade relativa que percorre a Filosofia schutziana da linguagem. Finalmente, o estilo cognitivo que acompanha cada província de significado finito é sempre fundado numa tensão específica da consciência. Por exemplo, a actividade exterior está relacionada com o mais alto nível de tensão da consciência, enquanto o sonho apresenta o grau mais baixo de tensão da consciência. Ao lado desta tensão específica surgem outras características como as formas dominantes de espontaneidade (menor no caso do sono e maior na atitude quotidiana e na atitude científica), *époqués* específicas, formas específicas de sociabilidade, formas específicas de se experimentar a si próprio (que podem variar, nomeadamente, consoante os papéis desempenhados) e perspectivas do tempo específicas (cfr. Schutz & Luckmann, 1973: 27-28).

---

<sup>1</sup> - Gaye Tuchman, Making News, - *A Study in Social Construction of reality*. New York, Free Press, 1978.

Finalmente, uma terceira dimensão da estranheza visível em Schutz tem uma dimensão mais sociológica e diz respeito ao facto de cada comunidade assentar numa visão relativamente natural que é sempre marcada pelo seu carácter etnocêntrico. Como se demonstra no ensaio “The Stranger”, o mundo da vida inerente ao grupo interno pressupõe um modo de conhecimento incoerente, só parcialmente claro e não completamente livre de contradições. O facto de o grupo partilhar esta “concepção relativamente natural” assumindo, com razoável evidência, que “o que até agora assim foi, assim continuará a ser” apenas revela que a estruturação do mundo social assenta num consenso. Ou seja, a evidência da auto-tipificação assenta numa estranheza que é a heterotipificação do grupo externo. Numa primeira fase, a relação entre o grupo desenvolve-se numa completa ignorância do outro de acordo com um par “proximidade”/“anonimato”. Porém, esta evidência implica o seu contrário. A afirmação do indivíduo faz-se no interior de comunidades, formas de vida e jogos de linguagem que nunca são definitivos nem absolutos. Schutz insiste nas raízes sociais mostrando, ao mesmo tempo, a sua fragilidade relativa o que permite ao mundo da vida uma “porosidade” que nunca aceita qualquer pronunciamento que autoriza a sua absolutização ou, para utilizar um termo marxista, a sua reificação. Assim a nossa presença na realidade tida por evidente é simultaneamente marcada pela possibilidade de um questionamento eminente. Como afirma Schutz, «o que é tido por garantido não forma uma província fechada, articulada inequivocamente e claramente arranjada. O que é tido por garantido dentro da situação predominante no mundo da vida está rodeado de incerteza» (Schutz & Luckmann, 1973: 9).

## VII

A transposição deste raciocínio para o universo da sociedade contemporânea é uma tentação difícil de resistir.



Para usar a linguagem de Vattimo (1992), a sociedade contemporânea é a sociedade dos dialectos e das comunidades diferenciadas. Os *media* são os responsáveis por esta transformação estrutural da sociedade em que as perspectivas diferenciadas são mais importantes do que os pontos de vista centrais. O mundo da vida pressupõe a instabilidade e a sua porosidade. Porém, também implica a atitude natural e o aceitação de uma “visão relativamente natural do mundo” inerente a cada comunidade para usar uma expressão de Max Scheler lembrada por Schutz. É arriscado supor, como faz Vattimo, que a multiplicação de dialectos e de visões do mundo e o enfraquecimento do princípio da verdade e da objectividade se traduz ou se traduz apenas na emancipação. Cada comunidade implica uma certa dose de “reificação” e de aceitação dos consensos para que a integração social seja bem sucedida.

Na abordagem que aqui se ensaia, a grande vantagem do pensamento de Schutz é a de olharmos a identidade e a diferença de um modo descritivo, que impede qualquer idealização normativa seja do mundo da vida ou das realidades múltiplas em que este se fragmenta. A armadilha em que caem pelo menos alguns dos teóricos pós-modernos é a de fundarem uma nova grande narrativa centrada na “Diferença” e nas suas virtualidades. Para Schutz, o mundo da vida – as comunidades efectivamente existentes – e as diferentes realidades em que cada mundo da vida se fragmenta limitam-se a “estar lá” com os seus códigos próprios. Parece-me bastante sensato e promissor quanto às possibilidades de uma atitude crítica. É na manutenção das estranhezas mútuas e das desconfianças recíprocas que pode assentar uma reciprocidade de expectativas que não se confunda com a idealização do entendimento. Por isso, o melhor espírito público talvez não se baseia na idealização do futuro mas na desconfiança perante o presente. É evidente que qualquer um, familiarizado com o pensamento

apocalíptico, poderá pensar que a idealização do futuro começa na desconsideração do presente. Por isso, a adoção deste princípio de estranheza tem que se dirigir para o presente, não para o desconsiderar mas para o olhar com cuidado, um cuidado que ganha um duplo sentido: cuidado com o mundo e cuidado pelo mundo. Esta estranheza que divide as diferentes formas de relação com o mundo tem por isso uma tradição funda que se pode articular com a recusa das nomeações e das identificações definitivas. Será talvez desta ordem a força que mobilizava, por exemplo, Adorno na sua recusa da totalidade e da transparência absoluta. Será talvez esta estranheza - senão esta, uma estranheza pelo menos semelhante - que leva Watzlawick a afirmar que «de todas as ilusões a mais perigosa consiste em pensar que só existe uma realidade» e que o leva a acreditar que no domínio da realidade de segunda ordem (em que estão em causa os valores e as significações e que é representada pelo ouro desde os inícios da história humana) é ilusório pensar que existe uma realidade real (Watzlawick, 1991: 7; Mendes. 2001:66). É talvez esta estranheza que já levara muitos outros a desconfiar de uma comunicação segura e fiável com o ser e a realidade das coisas e que por isso pode fundar um certo receio contra uma tradição filosófica ou teórica que se traduza na decisão, na escolha ou na nomeação e explicação de tudo a qualquer preço (Mendes, 2001:63).

Ora esta estranheza pode ganhar um sentido positivo que nos permite relativizar os nossos próprios preconceitos e tipificações permitindo a emergência de um “espírito público”, isto é, uma consciência da cidadania que não se restrinja a homogeneizar todos os diferentes como iguais. Neste sentido, caminham as análises que acreditam que será possível encontrar em Schutz uma possibilidade de explicação da origem da política: esta passaria por ultrapassar o pólo “proximidade/familiaridade” em que assenta a relação entre

grupo externo e grupo externo no mundo da vida introduzindo uma reflexividade que implicaria a evolução para uma oposição amigo/adversário. Num sentido semelhante, com conclusões quiçá diferentes, evoluem as interpretações que aceitam a inclusão de uma dialéctica de reconhecimento mútuo, que não se traduza numa vitória de qualquer uma das partes mas, pelo contrário, na manutenção de um campo de tensão. Aqui, torna-se mais evidente falar de um certo perspectivismo susceptível de ser articulado com o político na medida em que se considere que «o poder, os múltiplos centros de onde irradia, é sempre por definição um equilíbrio instável, ou melhor uma definição de equilíbrios instáveis» (Marques, 1993: 41).

Outro caminho que implica também o reconhecimento mútuo – que não é incompatível com o anterior – é explicitamente percorrido por Schutz noutra contexto e implica a tese geral da idealização das expectativas, segundo as quais a manutenção da sociabilidade implica que cada agente social aja e fale partindo do princípio de que se o Outro estivesse no seu lugar falaria e agiria do mesmo modo. Esta perspectiva não implica, de modo algum, qualquer ambição imperial de compreensão integral de outrem (que Schutz nega veementemente) mas antes uma certa convencionalidade sem a qual a própria sociabilidade, já de si ameaçada, ruiria. Esta hipótese implica, assim, um certo cepticismo em relação às nossas capacidades de compreensão, importando desistir de qualquer ousada tentativa de compreender absolutamente o Outro. Neste percurso, a responsabilidade recíproca já não é imputada como uma categoria ontológica nem qualquer referência a um transcendental exterior às relações humanas. É reconhecida como uma convenção semelhante à presunção de inocência que acompanha os arguidos até prova em contrário (cfr. Ferry, 2002: 39-45). As pressuposições pragmáticas de comunicação no seio do mundo da vida

deixam de assumir a carga metafísica de ideias reguladoras como sejam o conhecimento absoluto, a perfeição moral ou a absoluta transparência comunicacional.

A única dificuldade teórica comum a qualquer destes caminhos é que para que estranheza se torne efectiva na emergência de um “espírito público”, cada um dos agentes ou cada uma das comunidades precisa de reconhecer o outro por referência a si e vice-versa. Será impossível recorrer a termos luhmannianos, e afirmar que cada um interioriza a diferença a partir da qual pode observar aplicando uma distinção? Em qualquer dos casos, a estranheza teria de adoptar uma reflexividade que interiorizasse uma distinção entre eu e outro ou entre o grupo interno e o grupo externo que pode ser a base desse espírito público. Senão continuaria imerso na auto-evidência das suas auto-tipificações.

## VIII

Ora, a própria prática jornalística pode ser tão mais eficaz quando se traduz na busca dessa mesma estranheza. A proximidade com o quotidiano, ao contrário do que pensam algumas formas de comunitarismo romântico, não significa necessariamente uma alternativa emancipatória quando pensada comparativamente aos *media* de massa. Os que lêem em Schutz uma defesa do regresso ao mundo da vida como se fosse uma espécie de saudosismo comunitarista marcado por relações autênticas estão enganados. Nesse sentido, podemos talvez suscitar o espanto, a estranheza, o desenraizamento como o ponto de fuga onde se pode fundar o espírito público. Poder-se-ia contrapor que esta é a estratégia do sensacionalismo, já anteriormente denunciada como uma estratégia alarmista de reafirmar a norma, neste caso através de um choque. Não partilho desta opinião e atrevo-me a entender de outro modo. Nas consequências que retiro desta concepção de estranheza para o campo dos *media*, o exemplo

que escolhi preferir pensar o jornalismo desde um ponto de vista de quebra e de ruptura.

Esta quebra e esta ruptura não têm nada a ver com o sensacionalismo mas antes com a interiorização de técnicas de distanciamento que são passíveis de serem desenvolvidas pelo jornalismo, designadamente através de uma rotação da retórica clássica do discurso da imprensa. Estas técnicas passariam pelo aprofundamento do pluralismo e pela multiplicação das vozes susceptíveis de acederem à visibilidade pública através dos *media*, graças a formas de trabalho muito prático que implicam mais investigação e insistência escrupulosa não apenas em ouvir as partes que têm pertinência para o caso em apreço mas, paradoxalmente, até as que parecem ausentes de pertinência, as que são olhadas como impertinentes, apenas porque falam num registo que invoca um outro sistema de relevâncias que por vezes não é socialmente aceite ou sequer evidente. Alguns exemplos deixaram as suas marcas embora não tenham desenvolvido completamente a plenitude das suas possibilidades. Nesse sentido, a estratégia do Novo Jornalismo na América dos anos 70 – completamente oposta à do Jornalismo de proximidade, uma das formas de Jornalismo cívico – traduziu-se em formas de “metajornalismo” que incluíam as descrições das próprias condições em que o jornalista tinha desenvolvido a reportagem e, conseqüentemente, dos valores que se empenham nesse processo de construção da realidade. Para quem eventualmente estiver interessado, os exemplos encontram-se em Gay Talese e Tom Wicker, este último, aliás, cuja fabulosa reportagem sobre os motins verificados na prisão nova-iorquina de Attica (que lhe valeram o Pulitzer) incluíam uma tentativa de reflectir sobre os sentimentos e valores que ele transportava para o trabalho jornalístico (cfr. Nelson, 1978 apud Richard Lanigan, 1988: 106; Wicker, 1980). Parece-me redutor ler nestas formas de ultrapassar os velhos conceitos de objectividade uma pura vontade de

obter uma transparência acrescida. Tais tentativas podem ser lidas antes como a admissão de uma complexidade que não pode ser reduzida, de uma pluralidade que não pode ser negada. O contrário é imputar aos *mass media* uma capacidade de ler a realidade que quase tornaria dispensável a defesa do pluralismo jornalístico: com efeito, se existisse uma realidade independente de toda a construção, que apenas carecesse de um aprofundamento no sentido de vencer a opacidade e alcançar maior transparência, a liberdade de expressão seria apenas uma autorização para induzir o erro nas massas as quais seriam deste modo perturbadas pela sua possibilidade de aceder à luz.

Consciente dos riscos implícitos a esta estratégia, defendo que ela é compatível com um compromisso deontológico e com a manutenção de formas de mediação. Se é possível mais uma conclusão provisória, onde ecoa ainda o trabalho de A. Schutz, ela passa pela ideia de que uma consciência criticamente assumida do ponto de vista subjectivo é menos compatível com o conformismo mediático do que uma objectividade reduzida ao papel de ritual estratégico. Pode-se olhar o jornalismo como um género em que há uma garantia da verdade dos factos dada por um jornalista que ocupa um ponto de vista oculto pelos recursos linguísticos que decorrem da omissão dos deícticos e pelo recurso à terceira pessoa. Nesse sentido, talvez valha a pena fazer valer a consciência de que no jornalismo há uma suspensão da dúvida (curiosamente, os termos exactos usados por Schutz para falar de uma época típica da atitude natural) que é baseada numa crença ingénua que tem a idade dos *media* informativos de massa: “é verdade, vem no jornal”.

## BIBLIOGRAFIA

Adoni, Hannah e Mane, Sherryl (1984), “Media and the social construction of reality: toward an integration of theory and research”, in *Communication Research*, Vol. 11, nº 3, Beverly Hills, Sage.

Bourdieu, P. (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Minuit.

Bourdieu, P. (1989), *O poder simbólico*, Lisboa, Difel.

Férry, J.-M. (2002), *Filosofia da Comunicação*, Lisboa, enda.

Foucault, M. (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Foucault, M. (1977), *Vigiar e punir – história da violência nas prisões*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes.

Lanigan, R. (1988), *Phenomenology of Communication*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Luhmann, N. (1999), *Politique et complexité*, Paris, Cerf. (Orig: Soziologische Aufklärung IV).

Luhmann, N. (2000), *La realidad de los medios de masas*, Barcelona, Anthropos.

Mendes, João Maria R. (1985), “Mudança vigiada do discurso de imprensa”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº1, As máquinas censurantes modernas, Porto, Afrontamento.

Mendes, João Maria R. (2001), *Porquê tantas histórias: o lugar do ficcional na aventura humana*, Coimbra, Minerva.

Rodrigues, Adriano Duarte (1985), “Figuras das máquinas censurantes modernas”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 1, As máquinas censurantes modernas, nº 1, Porto, Afrontamento.

Saperas, E. (1993), *Efeitos cognitivos da comunicação de massa*, Lisboa, ASA.

Schutz, A (1975 a) *Collected papers Vol. I.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, A, (1976) *Collected Papers, II*, The Hague, Martinus Nijhoff

Schutz, A.,(1975 b) *Collected Papers III*, The Hague, Martinus Nijhoff..

Schutz, A., (1996), *Collected Papers IV*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

Schutz,A. (1978), *Fenomenologia e relações sociais - coletânea de textos de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

Schutz, A.(1976) “The stranger: an essay in social psychology”. In: *Collected papers. Vol. II*. Studies in social theory. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, A.,(1976), “Dom Quijote and the problem of reality” in *Collected Papers, II*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Schutz, A., (1975 b) “The problems of transcendental intersubjectivity in Husserl”, in *Collected papers, vol. III*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

Schutz, A., (1975 b) “Type and edos in Husserl’s late philosophy” in *Collected papers, vol. III*, The Hague Martinus Nijhoff.

Schutz; A. e Luckmann, T.,(1973), *The Structures of life-world*, Evanston, Northwestern University Press.

Traquina, Nelson (1997), “O paradigma do “agenda setting”: redescoberta do poder do jornalismo”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nºs 21- 22, Comunicação e política

Tuchman, G, (1978) *Making news: a study in the construction of reality*, New York, Free Press.

Thomason, Burke, (1982), *Making sense of reification*, Londres, McMillan Press.

Vattimo, G. (1992), *A sociedade transparente*, Lisboa: Relógio d’Água

Wagner, H., (ed.), (1978), *Fenomenologia e relações sociais - coletânea de textos de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.



*Para uma Teoria da Comunicação: Schutz e Luhmann*

Watzlawick, P. (1991), *A realidade é real?*, Lisboa, Relógio d'Água.

Weber, M. (1992), *Metodologia das ciências sociais*, vol 1, Campinas, UNICAMP.

Wicker, T. (1980), *A time to die: the Attica Prison Revolt*, Crown Publishing Group.



## CONDIÇÕES DE UMA TEORIA COMUNICACIONAL DA REFERÊNCIA

Edmundo Balsemão Pires\*

O tema que me vai ocupar neste trabalho é o de saber em que condições aquilo a que chamamos a “referência” do discurso é condicionado pela comunicação.

Duas noções e uma relação ficam desde logo por esclarecer: referência, comunicação e de que modo a referência se baseia na comunicação.

Naturalmente que nesta curta exposição só é possível enunciar as bases de uma teoria comunicativa da referência.

O triângulo de I. A. Richards previa uma teoria da referência objectiva na articulação entre a coisa, um conteúdo do pensamento e uma palavra, tomada como símbolo do pensamento. Aparentemente, este triângulo era possível graças a uma transparência das três séries envolvidas na relação, de tal modo que era possível ler em cada uma das séries o que estava em jogo nas restantes.

A referência objectiva do discurso era, então, aquilo a que se reportava a palavra numa realidade extra-mental.

A teoria matemática da informação e da comunicação esboçada por C. E. Shannon e W. Weaver foi submetida a diversas aplicações ingénuas e generalizações que em muito desvirtuaram o sentido com que foi escrito o ensaio de 1949.

Foram as generalizações para além do campo da física e da engenharia dos sistemas de telecomunicações que estiveram na base da sugestão de que a comunicação seria como uma transmissão de um conteúdo de um pólo para outro, mantendo-se neutros em relação a essa mensagem quer o emissor quer o receptor (S. J. Schmitt, 1994, 51

---

\* - Instituto de Estudos Filosóficos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

e ss). O referente da comunicação era o ser objectivo a que se reportavam o emissor e o receptor da mensagem em comum.

Sabemos como a pragmática do discurso pôs seriamente em causa o alcance da teoria semântica assente na triangulação de I. A. Richards e, com isso, veio exigir que se posicionasse em novas bases a teoria da referência. Quero com isto referir-me à evolução sucedida na semiótica de inspiração peirciana, sob inspiração de C. Morris, à viragem pragmática fácil de assinalar na filosofia da linguagem dos discípulos de Wittgenstein, à obra de K.-O. Apel e, mais em particular, aos conceitos pragmáticos de co-referência e retro-referência introduzidos nas obras de F. Jacques ao longo da década de 1980 (F. Jacques, 1985, 31 e ss).

Por outro lado, as teses do “construtivismo radical” ou da versão luhmanniana do “construtivismo operatório” relativamente ao conhecimento como construção activa da realidade e à comunicação como sua base, dão um golpe mortal às interpretações ingénuas e generalizações apressadas do modelo da teoria matemática da comunicação, que faziam do emissor e do receptor das mensagens apenas pólos passivos de uma relação de tipo físico.

Partindo desta constelação teórica não parece muito adequado, hoje, ensaiar uma concepção da referência da linguagem sem um conceito da referência da comunicação, vendo nesta última um acontecimento de base na “construção da realidade”.

É discutível até que ponto pode existir uma teoria sobre a referência do discurso sem uma teoria da referência da comunicação. A existir uma independência entre estes dois aspectos ela situa-se no facto de o emissor do discurso solitário se dever contar a ele próprio como aquele perante o qual se faz a prova referencial daquilo que ele diz. Contudo, a razão de ser desta nova equação carece aqui de uma desenvolvida justificação.

## Condições de uma teoria comunicacional da referência

A tese que gostaria de defender parte do conceito cibernético de controlo no sentido de mostrar como a comunicação actua como um mecanismo de controlo relativamente à confluência das três séries da consciência, da linguagem e da realidade no que chamarei “prova referencial”, ou seja, na constituição da referência objectiva do discurso.

### *1. Referência e verdade*

Do ponto de vista da reflexão mais tradicional sobre a questão da referência a ideia de uma referência do discurso não podia isolar-se da questão da verdade objectiva de certas proposições ou termos. De certo modo, saber se um discurso era verdadeiro ou falso era saber se esse discurso era adequado à sua referência num mundo objectivo.

No contexto muito diversificado do que chamamos “Filosofia Contemporânea” operaram-se duas deslocações fundamentais neste terreno uniforme do pensamento clássico.

Por um lado, deparamos com as “teorias semânticas da verdade” e com a deslocação da questão da “verdade” para o terreno de um “predicado semântico” no lugar da ideia original de uma referência objectiva como única determinação possível da “verdade”.

Por outro lado, com a “tese da opacidade referencial” de W. V. O. Quine, encontramos-nos perante a dissociação entre o uso dos termos na linguagem por parte de falantes e a capacidade para fixar o referente objectivo de um modo inabalável.

Partindo da distinção entre sentido e referência de G. Frege, W. V. O. Quine definiu os principais problemas da lógica e da filosofia da linguagem nos domínios de uma teoria do significado e de uma teoria da referência.

Uma das constatações a que chega W. V. O. Quine é que a teoria da referência está tão profundamente enlaçada

nos chamados paradoxos semânticos que simplesmente não é possível continuar a falar-se em verdade ou falsidade de determinadas proposições ou de termos de um modo isolado.

Continuando as ideias sobre uma “teoria semântica da verdade” de A. Tarski e a ideia central de que o conceito de verdade só poder aplicar-se convenientemente a proposições dentro de uma determinada linguagem, W. V. O. Quine avançou a ideia de uma dependência da teoria da verdade em relação a uma concepção sobre as condições de asserção da verdade sobre qualquer coisa numa linguagem L dada.

Deste modo, a teoria da referência estaria articulada obrigatoriamente com a teoria do significado e com a teoria das condições do significado para uma dada linguagem.

Tal como já pretendia o próprio A. Tarski, na análise das condições de verdade de um nome não basta ter em vista os objectos que o nome supostamente designa, mas é necessário ter em linha de conta a “forma do nome”, na linha do que os escolásticos designaram por *suppositio*, a cuja problemática regressa W. V. O. Quine.

Uma das ideias mais célebres que W. V. O. Quine esquematizou em consequência deste pressuposto geral foi a da opacidade referencial do discurso. A opacidade da referência não pode ser inteiramente vencida, mesmo com base na quantificação.

Em *Naming and Necessity*, a longa discussão por S. A. Kripke do problema de saber o que justifica a distinção entre “designadores acidentais” e “designadores rígidos”, levou-o claramente a uma lógica dos nomes próprios, cuja fundamentação ultrapassa em muito as bases indicativas-demonstrativas da linguagem e dos termos, presentes na associação, muito típica da filosofia do positivismo lógico, entre conhecimento por ostensão, termo e objecto individual denotado.

## Condições de uma teoria comunicacional da referência

A argumentação convincente de S. A. Kripke leva à dissociação entre nomes e “descrições definidas”, ao contrário da crença da filosofia do positivismo lógico e do “primeiro” Wittgenstein, que haviam baseado a linguagem na capacidade de uma prova do sentido dos termos por ostensão, graças a uma mistura entre a ideia da “verdade como adequação”, a referência por ostensão e as proposições protocolares.

Para S. Kripke o uso de um nome próprio e a sua capacidade para referir não está na dependência do conhecimento de descrições sobre o objecto a que se refere o nome, nem podemos, sem contradições lógicas, reduzir o nome a uma só descrição ou a um grupo (cluster) de descrições do objecto.

Sendo assim, S. Kripke propõe que se compreenda o nome próprio a partir dos efeitos de um baptismo inicial numa dada série de comunicações sobre o nome e sobre os pressupostos do seu uso referencial, que em princípio é uma série indefinida de comunicações e de falantes.

Para além disso, ao contrário da suposição de P. Strawson, S. Kripke sustenta que um dado falante pode usar um nome sem ter necessidade de ter em conta o tipo de uso desse nome pelo falante de que recebeu a informação ou stock de informações inicial sobre ele, bastando existir consciência dos pressupostos do emprego referencial do nome na cadeia comunicativa por que se guia, o que vem tornar a cadeia de comunicações como operativa em si mesma, independentemente da referência aos falantes efectivamente presentes num acto comunicativo dado.

Mas será que esta explicação do uso de um nome mediante o recurso às cadeias comunicativas em que é usado, desde o baptismo inicial, é uma teoria adequada da referência como “referência objectiva”?

O próprio S. Kripke considera que uma teoria completa da referência é uma coisa complicada, mas pode afirmar-se que as bases estão no facto de o falante actual que usa

referencialmente uma dada expressão ter de se reportar a uma dada comunidade de falantes para determinar as condições dessa referência.

«Such conditions would be very complicated, but what is true is that it's in virtue of our connection with other speakers in the community, going back to the referent himself, that we refer to a certain man» (Kripke, 1980, 94).

Há, pois, uma história da referência dos termos e dos nomes que S. Kripke associa com a história da própria comunidade de falantes (Kripke, 1980, 95).

«For species, as for proper names, the way the reference of a term is fixed should not be regarded as a synonym for the term. In the case of proper names, the reference can be fixed in various ways. In an initial baptism it is typically fixed by an ostension or a description. Otherwise, the reference is usually determined by a chain, passing the name from link to link» (Kripke, 1980, 135).

À luz do ensaio de S. A. Kripke é possível concluir que a capacidade linguística para referir objectos ou pessoas “em todos os mundos possíveis” está dependente de uma determinada “competência pragmática” adquirida com a aprendizagem de determinadas cadeias comunicativas associadas a termos.

Se com as “teorias semânticas da verdade” o conceito de verdade deixou de estar directamente ligado à capacidade da linguagem para determinar a referência objectiva dos seus termos, com a teoria da significação dos “designadores rígidos” de S. A. Kripke não parece possível esgotar a capacidade referencial dos termos no recurso à ostensão ou ao emprego de descrições definidas. Com a sua teoria da cadeia de comunicação ligada a um “baptismo inicial”, S. A. Kripke vai explicitamente fazer ancorar a lógica dos nomes próprios e a sua capacidade referencial na comunicação.

No primeiro momento vimos dissociar-se a percepção (os seus conteúdos) da verdade da linguagem, que passa



## Condições de uma teoria comunicacional da referência

a ser um “predicado semântico” de uma linguagem determinada; no segundo momento dissocia-se a referência da ostensão, para a voltarmos a encontrar na comunicação em cadeia.

### *2. Os três mecanismos selectivos da constituição da referência: consciência, linguagem e comunicação*

A questão de saber como se liga a significação do signo com a realidade do objecto constituiu desde sempre um dos mistérios filosóficos mais difíceis de enfrentar. A julgar pelo desespero com que à volta desta questão se debateu L. Wittgenstein nos seus Cadernos de 1914 – 1916 talvez tenhamos de dizer que se trata de uma questão sem resposta. Tão complicada quanto esta questão é aquela que se refere à ligação entre consciência (representação) e linguagem (signo).

O núcleo fecundo destas falsas questões reside em nos chamar a atenção para o triplo encerramento da consciência, da linguagem e da realidade.

A comunicação destas esferas supõe paradoxalmente o facto de elas não comunicarem, o facto de não existir rigorosamente nada que me permita passar do discurso silencioso da alma consigo mesma para o discurso verbal e deste último para os objectos que parecem estar situados fora do espírito, de um modo contínuo, transparente, não reflexivo e sem contar com mecanismos de controlo.

Estes domínios parecem constituídos como séries paralelas.

Como é possível, então, que eu possa sustentar que o uso da linguagem, que julgo reflectir um conteúdo mental me permite referir coerentemente objectos no mundo?

A resposta a esta dificuldade teria de residir na descoberta de algo de comum às três séries. Mas essa viagem de descoberta revelou-se várias vezes impraticável.

O que haveria de comum aos três sistemas da consciência, da linguagem e da realidade, para além de assentarem os três em diferenças modais?

Aliás, essas diferenças modais não são as mesmas no caso da consciência, da linguagem e da comunicação.

Na consciência encontra-se o que podemos chamar as fontes da modalidade nas diferenças temporais e na distinção modal primitiva entre actualidade e potencialidade (virtualidade) da vida consciente. Mas o alicerce da linguagem que é a simbolização mobiliza um horizonte modal mais rico, no qual vão poder ter lugar as distinções entre possível e impossível, contingente e necessário.

Serão as estruturas modais o suficiente para identificar o que permite passar de uma série para as demais?

- i) O sistema da consciência foi descrito por E. Husserl a partir da diferença entre actualidade e potencialidade.
- ii) R. Jakobson descreveu o sistema da linguagem a partir da selecção da actualidade da cadeia sintagmática desde o código virtual da língua no célebre ensaio sobre “Os dois aspectos da Linguagem e os dois tipos de Afasias” (R. Jakobson, 1956, 48 e ss.).
- iii) Na discussão contemporânea foram vários os filósofos dedicados a problemas da modalidade, que ensaiaram conceber a realidade no quadro de estruturas modais determinadas, ou seja, no horizonte das modificações modais do possível, do impossível, do necessário e do contingente e a partir de “mundos possíveis” (cf. veja-se a discussão sobre problemas modais entre S. A. Kripke e D. Lewis, por ex.).

A comunicação e o modo como organizamos a referência do nosso discurso depende de uma teia de diferenças modais, por meio da qual nós construímos um mapa virtual da realidade.

Sem examinar aqui o valor de cada uma destas três descrições nos seus domínios próprios, interessa fixar-me na sua convergência no terreno da modalidade.

## Condições de uma teoria comunicacional da referência

A autonomia das três séries é o problema a enfrentar por qualquer teoria da referência, que ouse levar até ao fim a questão de saber que nexos unem pensamento, linguagem, comunicação e realidade, que não caia numa explicação vaga sobre a “convenção”.

Para começar seria bom ver se não nos encaminhamos correctamente na nossa questão se começarmos por estabelecer a conexão entre diferentes pares como em C/R, C/L e L/R, respectivamente consciência / realidade, consciência / linguagem e linguagem / realidade.

Aqui vou tomar em linha de conta, sobretudo, as relações C/R e L/C.

Tome-se desde já como enunciado primitivo o seguinte.

O “contacto” com a realidade do chamado referente extralinguístico não se faz num medium transparente que une a consciência, o discurso e a realidade, mas só pode traduzir-se mediante vários enlaçamentos modais num medium que nada possui da característica da transparência, mas é fruto de selecções e de controlo.

### *C/R*

A possibilidade de a série da consciência se relacionar com a chamada “realidade” não assenta na descoberta de predicados “reais” de coisas “reais” (as qualidades) que se viriam a reproduzir na consciência e que desta última passariam a conteúdos discursivos. O ponto de partida tem de ser sempre o fluxo da consciência e a permanente modificação do actual no potencial dentro desse fluxo. Esta modificação modal muito primitiva vai-se enriquecendo com as estruturas modais da simbolização e da linguagem e é por intermédio destas últimas que podemos chegar à posição do que chamamos “realidade”.

No interior do fluxo da consciência a distinção entre actual e potencial é baseada na faculdade de objectivação, graças ao desdobramento da consciência em consciência de si.

É a possibilidade da auto-observação da consciência que lhe permite colocar as representações da corrente de consciência segundo o modo da “actualidade” frente ao que é um “espaço não marcado” (G. Spencer-Brown, 1969) de potencialidades ou virtualidades, as quais correspondem aos modos temporais do passado ou do futuro.

Se a consciência não sofresse uma objectivação ela não seria capaz de ganhar qualquer densidade modal.

A densidade temporal e reflexiva da consciência e a distinção de base entre actualidade e potencialidade, que através dela se torna possível, ocorre na medida em que a consciência se autodesdobra e se auto-observa na sua corrente.

Este autodesdobramento provoca na relação da consciência consigo mesma um fenómeno típico do feed-back.

Na corrente da consciência, ser consciente de qualquer coisa pouco tem que ver com as determinações do ser real, do ser possível ou do ser necessário das representações que se sucedem no tempo.

A posição de qualquer coisa como ser real independente, no sentido de extra-mental, depende das condições segundo as quais a consciência procede ela mesma ao exame dos conteúdos das representações e de si mesma na relação com eles, mas já supõe a capacidade de simbolização, que apenas se oferece à consciência pela mediação da linguagem.

O que a consciência autodesdobra realiza ao formar a referência interna a conteúdos determinados de representações determinadas segundo o modo da actualidade consiste na constituição, a partir de um fundo de possibilidades, de um núcleo simples (e idêntico) na apreensão da coisa. E. Husserl explicitou esta constituição da identidade no tempo nas suas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo* e nos manuscritos de Seefeld sobre a individuação, que aqui podemos tomar como textos exemplares.

### Condições de uma teoria comunicacional da referência

O resultado dos efeitos da objectivação de partes da corrente da consciência mediante a auto-observação consiste na formação de identidades, que primeiramente são reconhecidas como tais no fluxo temporal do “tempo imanente”.

A fixação sempre movediça destas identidades liberta o restante campo da experiência do tempo para diversas formas de simbolização interna da consciência, gerando-se, concomitantemente, uma articulação entre as partes do tempo mediante co-referências imanentes, numa teia que pode vir à expressão na associação de ideias.

A formação da identidade supõe uma série de nexos entre a identidade do eu e a autoapercepção e a identidade da coisa e estão, ambas, co-referidas. A identidade da coisa no tempo imanente não seria possível sem a revelação da identidade e continuidade do sujeito no tempo e este último só está disponível pela autoconsciência, o que nos leva a poder interpretar a relação entre consciência e autoapercepção à luz das categorias cibernéticas de feed-back e controlo auto-referencial.

Mas, para já, o que importa reter é que a forma como a consciência se reporta a representações a que depois atribuímos “realidade”, em certas situações comunicativas, supõe complexas modificações modais em que estão desde logo em jogo as fontes temporais da modalidade: a actualidade e a potencialidade (virtualidade).

#### *L/C*

O que chamamos a referência dos termos à “realidade” ou a chamada “relação” entre signo e objecto não teria qualquer sentido se por acaso a linguagem fosse inteiramente estranha às modificações da potencialidade na actualidade e vice-versa operadas pela autoconsciência no fluxo temporal da consciência.

Mas, o universo da linguagem continua tão fechado sobre si mesmo como o sistema da consciência ou a chamada “realidade”. Por si próprio ele não contacta nem com a consciência nem com a “realidade”.

Como é possível, então, que as coordenadas referenciais da consciência que se estabelecem com a constituição da coisa idêntica no “tempo imanente” se adequem às coordenadas referenciais da linguagem?

Os actos de referir da consciência são estruturados segundo o modelo da percepção e autopercepção e das suas variações temporais, ao passo que a referência da linguagem é estruturada segundo as variações na selecção e na designação dos signos, que estão dependentes, antes de tudo, do sistema da língua, da gramática e das suas convenções. Duas questões se colocam.

Como se refere a linguagem à consciência e vice-versa?

Como se articulam estes dois actos de atribuição de referência?

O que existe de comum entre os dois sistemas de referência é que ambos são baseados em processos selectivos, que lidam permanentemente com diferenças modais, simbolicamente condicionadas, no caso da linguagem, e com a diferença entre actualidade e virtualidade, no caso da consciência.

Em ambos os casos lidamos com selecções que modificam a virtualidade em actualidade e determinam um diferencial entre actualidade e potencialidade, entre o presente da consciência e o seu horizonte ou entre o signo actual e o sistema da língua.

A simbolização que o sistema da língua permite vai de algum modo substituir a diferença do sistema da consciência pelas diferenças entre signos e pelas mais complexas diferenças modais propriamente ditas. Mas esta substituição não implica uma transparência entre a ordem da consciência e a ordem da linguagem.

### Condições de uma teoria comunicacional da referência

Neste sentido, não há nem faz sentido que haja qualquer tradução exacta entre o resultado da selecção da consciência e o resultado da selecção da linguagem. Esta tradução não é sequer imaginável, pois não saberemos nunca dar uma explicação válida acerca do modo como a consciência se “traduz” na linguagem e como a linguagem “exprime” o pensamento.

Os dois sistemas parecem interpenetrar-se graças a um salto na sua autonomia relativa e não pelo facto de entre ambos existir uma comunhão de princípio.

A ideia de uma expressão de um sistema no outro não tem qualquer justificação razoável.

Nós não podemos dar resposta à questão de saber como se processa esta aparente “tradução” de um sistema no outro.

Não devemos mesmo duvidar que se trate aqui de uma “tradução”, de uma “expressão” ou do que quer que seja de semelhante?

Como a relação entre consciência e linguagem, entre representação e signo não fica também explicada se convencionarmos chamar à face significativa do signo uma “imagem mental”, como fez F. de Saussure, essa relação só pode ser reconhecida como um efeito causal, de tipo particular, entre duas ordens de selecções operando em estruturas modais.

O que caracteriza a autonomia da linguagem e em particular a língua é o facto de nesta última o sentido se organizar mediante a relação interna entre signos e com base no “sistema de diferenças” que desde F. de Saussure a L. Hjelmslev nos habituámos a ver na língua. Sem este sistema de diferenças que vai desde a matéria fónica à “parte espiritual” da significação não seria pensável qualquer língua.

A autonomia da linguagem é garantida frente à consciência assim como frente à “realidade”. Por isso, para a construção de uma Semântica não parece hoje de grande valor a tese de B. Russell sobre o conhecimento por ostensão dos nomes

de uma língua e sobre a diferença entre “palavras-objecto” e “palavras de dicionário”, dado que, como J. Lyons referiu após os trabalhos de H. Epang-Hanssen, mesmo na presença de um objecto, uma palavra objecto terá apenas um “significado” extremamente vago se não tiver – através das suas oposições – concentrado o seu significado numa propriedade particular do objecto (J. Lyons, 1963, 94-95). Ora, isto só é realizável por meio do carácter opositivo dos signos e das unidades de significação do discurso, para não entrarmos no campo da chamada “linguística textual” e das respectivas exigências relativamente à geração do sentido.

A relação entre consciência e linguagem e entre linguagem e realidade é efectivada graças a actos de selecção que tomam os produtos relativos de outros actos de selecção por referência. Mas essa relação não é fruto de uma transparência entre os três domínios.

A consciência internamente objectivada no seu fluxo interminável pela autoapercepção garante a primeira forma de referência e simbolização, que é aquela que se dá entre representações não simultâneas, mas relacionadas pela intencionalidade.

Por outro lado, se a consciência e a linguagem são actos de selecção, a selectividade não serve apenas para compreender o modo como se dá o movimento da linguagem e da consciência mas também para perceber como a própria conexão entre os dois sistemas é resultado de um processo selectivo, adquirido ao longo de uma evolução determinada, em que os dois domínios se vão tornando mutuamente permeáveis.

De facto, o nexa que une os dois encadeamentos selectivos da consciência e da linguagem é o próprio efeito de uma selecção que o determina, por intermédio de uma história, que é história da selecção.

Ora, se a selecção vai igualmente estar em causa entre os dois sistemas, tornando-os mutuamente compatíveis e



### Condições de uma teoria comunicacional da referência

co-referenciais, isso só é possível graças ao facto de entre eles se poder gerar uma articulação de tipo modal particular.

À falta de melhor chamemos a esta articulação um efeito de suplência modal.

O efeito de suplência modal de um sistema pelo outro é possível graças à permanente reorganização modal dos elementos de cada um deles e ao facto de um perante o outro se comportar como se o outro se tratasse do correspondente virtual de si próprio, da sua outra face virtual. A consciência pode, assim, ser a vida virtual da linguagem e a linguagem a actualidade da consciência ou, então, inversamente, a consciência pode apresentar-se como a actualidade da linguagem e esta como um mundo virtual da consciência.

Segundo esta explicação, a relação entre linguagem e consciência não é fruto de uma “expressão” ou “tradução”, mas de uma transmutação modal.

Visto do ponto de vista da consciência o efeito de suplência modal torna-se possível mediante a diferença entre actualidade e potencialidade e pela interna ligação simbólica do virtual ao actual. Na perspectiva das estruturas modais mais complexas da linguagem e da simbolização, ele é fruto de uma reorganização do pensamento pela proposição e, nesta, o que está em jogo é a reorganização proposicional da identidade e da diferença na forma da individuação no tempo imanente.

Deste modo, a articulação entre linguagem e consciência é possível graças à base modal em que opera a selecção de cada um dos sistemas e é uma articulação ela mesma modal.

Esta margem de liberdade mutuamente estimulada vai trazer a cada um destes sistemas um considerável aumento das suas possibilidades de selecção, pois um elemento da cadeia de selecção da linguagem pode ser apropriado pela cadeia de selecção da consciência e vice-versa. Ambos os

sistemas se encontram em condições de se estimular um ao outro mediante a re-entrada dos elementos da estrutura temporal de um na estrutura modal do outro.

Esta re-entrada de elementos de um sistema na organização modal do outro sistema cria, por si própria, uma estrutura autónoma, que é consciência sob forma de linguagem e linguagem sob forma de consciência, e que designa uma estrutura virtual de enorme complexidade, na qual assenta, em parte, o que chamamos, sem dúvida com apressada simplicidade, “a experiência do mundo”.

A forma como organizamos a referência do nosso discurso depende em grande medida desta estrutura autónoma, mas não se limita a ela.

Importa dizer que a complexidade do que chamei consciência sob forma de linguagem e da linguagem sob forma de consciência não poderia residir no facto de ambos os domínios (da consciência e da linguagem) coincidirem em absoluto ou graças a uma redução da linguagem à consciência ou da consciência à linguagem.

Ao contrário, é a sua não coincidência que tece toda a sua complexidade, porque no interior dessa estrutura continua a operar-se, em permanência, a deslocação da actualidade e da virtualidade, do real e do irreal e as consequentes transformações modais que se abrem a partir destas diferenças, como são as diferenças típicas do quadrado modal clássico em que se opõem o possível e o impossível, o necessário e o contingente.

### *3. A comunicação como selecção e como controle*

A selecção designa uma macro-operação constituída por distinções e marcas de relevância entre possibilidades, que é articulada em três formas possíveis: o tempo, a modalidade e a causalidade. O produto de uma selecção é uma distinção ou a marcação de uma relevância e o que, na sequência

### Condições de uma teoria comunicacional da referência

de G. Spencer-Brown, se designou por “marcação de uma diferença” (G. Spencer-Brown, 1969, N. Luhmann, 1993).

Podemos observar as três séries da consciência, da linguagem e da comunicação como efeitos de fenómenos de selecção, que se desenvolvem nessas três séries de forma autónoma e que têm por resultado comunicativo o que chamamos “realidade”.

A totalidade da operação de selecção supõe que a selecção atinja a esfera da causalidade.

A consciência desenvolve-se num meio de selecções que tem lugar sobretudo no tempo e na diferença entre actualidade e potencialidade.

Já com a linguagem é a selecção uma operação no plano modal, propriamente dito, pois só com a simbolização é possível contrapor com carácter sistemático os modos da possibilidade e impossibilidade, da necessidade e da contingência.

Porém, só a comunicação assegura o estádio mais completo da selecção, na medida em que na comunicação se garante a reflexibilidade da causalidade, no que os ciberneticistas chamaram feed-back e um controlo público e aberto.

Por sua vez, o conceito de realidade e de referência objectiva só se encontra disponível para um observador que reúne duas condições.

A primeira é a capacidade para associar o real a um produto de laços causais, sem a qual nenhum ser objectivo pode verdadeiramente ser pensado. A segunda é a faculdade de submeter a controlo e de rectificar a sua própria construção da referência objectiva e isto ele só o pode realizar em confronto comunicativo.

No caso da comunicação efectiva, a completa formação da referência implica a prova referencial por uma multiplicidade dada, e à partida não limitada, de interlocutores e público.

Neste sentido, a “referência objectiva” é qualquer coisa que resulta de uma experimentação laboriosa num universo modal complexo e atravessado pelas condições impostas pela comunicação à linguagem e à consciência daquela dupla forma.

Importa saber como se constitui uma “prova referencial” da comunicação e o que efectivamente fazemos quando concordamos ou discordamos sobre o acerto referencial de proposições ou de outros modos de afigurar a realidade.

Ora, não é possível abordar isso sem ter em linha de conta a formação de crenças conscientes.

É a observação de si ou o autocontrole que determina as atitudes de crença sobre a existência atribuída a certos objectos que situamos no mundo, como objectos “extra-mentais”, idênticos no tempo, segundo o modo da “realidade”.

Neste sentido, a posição da “coisa” individual como coisa fora de nós é algo que ocorre mediante rectificações sucessivas do autocontrole da consciência e das suas representações.

A perfeita individuação de qualquer coisa poderia assim ser postulada a partir da auto-observação de índice  $n$ , na qual se tivesse esgotado a possibilidade de rectificação da referência a partir de contrastes temporais da consciência no “tempo imanente”.

No entanto, o que verdadeiramente garante a legitimidade da crença e um recurso sistemático ao autocontrolo da consciência é a possibilidade do desacordo, de uma diferença entre os actos de referência de um ego e de alter. Este desacordo não pode ser reduzido a um puro autoexame da consciência por si mesma, pois este último é sempre fragilizado pelos ataques cépticos.

Este desacordo fecundo é o único a tornar possível a objectivação da consciência pela consciência, a objectivação da linguagem pela linguagem e a objectivação da linguagem pela comunicação.

### Condições de uma teoria comunicacional da referência

É a este propósito que tem interesse tomar em conta o modo como a relação entre comunicação e sociedade pode ser decisiva no entendimento das formas sociais do controlo das formas de selecção, pois em última análise há mecanismos de controlo na medida em que há relação social.

Na sua análise da comunicação, N. Luhmann partiu da constatação de uma tradicional mistura conceptual e de abordagem teórica entre psicólogos e sociólogos, que leva muitas vezes a confundir mais o problema do que é comunicação do que a esclarecê-lo. Do seu ponto de vista, um esclarecimento adequado do que é comunicação deve evitar confundir acção, comunicação e intenções subjectivas de um autor ou fonte do agir e da própria comunicação.

Para o sociólogo deve partir-se da comunicação para a acção e não inversamente.

Mas, para analisar a própria comunicação é julgado inconveniente o recurso ao conceito tradicional de um sujeito do agir e da comunicação.

Assim, o conceito de comunicação sociologicamente pertinente supõe a comunicação disponível em uma rede de comunicações.

Quando, ao parafrasear M. Heidegger no célebre dito “die Sprache spricht”, N. Luhmann introduzia a noção de que “a comunicação comunica”, representava o sociólogo a comunicação de um ponto de vista autopoietico, ou seja, com base num processo que existe na medida em que reproduz a sua estrutura e os seus elementos e, desta forma, condiciona socialmente a relação entre linguagem e consciência.

Como sistema auto-referente, a comunicação é reflexiva, predicado que leva N. Luhmann a afastar-se de algumas doutrinas que encontra entre os filósofos.

«Im Gegensatz zu Grundannahmen der philosophischen Tradition ist Selbstreferenz (oder “Reflexion”) keineswegs ein Sondermerkmal des Denkens oder des Bewusstseins,

sondern ein sehr allgemeines Systembildungsprinzip mit besonderen Folgen, was Komplexitätsaufbau und Evolution angeht» (N. Luhmann, 2001, 95).

Para N. Luhmann só a comunicação e não a acção está em condições de tornar inteligível a sociedade como sistema autopoiético, porque só a comunicação é uma operação social não derivável de outra coisa.

Seguindo K. Bühler, o que para este autor define a comunicação é o facto de ela ser um comportamento selectivo e estar estruturada mediante uma referência interna a três outros processos de selecção: informação, transmissão e compreensão.

Quando não está presente uma determinada separação entre estes três processos selectivos estamos perante uma simples percepção ou seja, estamos no domínio da consciência.

No movimento lógico de dessubjectivação da ideia de comunicação, é N. Luhmann levado a conceber a comunicação como um sistema “sem fim”.

«Die Kommunikation hat keinen Zweck, keine immanente Entelechie. Sie geschieht, oder geschieht nicht – das ist alles, was man dazu sagen kann» (N. Luhmann, 2001, 102).

Toda a comunicação em vez de resultar em consenso ou dissenso é risco de aceitação ou rejeição, o que nos obrigaria a examinar, detalhadamente, o conceito de incerteza.

Como tal, a comunicação é sempre sujeita a um sim ou a um não e nesta medida se encadeia a comunicação nela mesma, num mecanismo circular autopoiético.

O mundo como sede universal do sistema de referência do complexo consciência-linguagem-comunicação é, para esta tese, aquilo que a comunicação gera como “horizonte último de sentido” (na acepção de E. Husserl recuperada por N. Luhmann) de modo a tornar acessíveis novas comunicações a partir de outras comunicações ou ir simplesmente de uma comunicação para outra num “espaço” contínuo.

## Condições de uma teoria comunicacional da referência

Se a comunicação é um sistema autopoietico encerrado sobre si mesmo, tal como a consciência, importa saber como é que os dois sistemas se podem mutuamente implicar. E a resposta de N. Luhmann reside na ideia seguinte: «Die autopoietische Autonomie des Bewusstseins wird, so kann man sagen, in der Kommunikation durch Binarisierung repräsentiert und abgefunden» (N. Luhmann, 2001, 109).

No ensaio “Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?”, tentou N. Luhmann traduzir as suas ideias sobre a impossibilidade de uma comunicação directa entre consciências ou entre “homens”. Contra a noção de que os “homens” comunicam entre si, defende mais uma vez o sociólogo a ideia de que a “comunicação comunica”.

A ideia segundo a qual a consciência influencia a comunicação ou pode estar presente nela é uma noção que apenas tem importância e apenas pode ser tornada inteligível por um observador, que se encontra em condições para estabelecer umnexo causal entre consciência e comunicação.

Este nexocausal é o acoplamento entre comunicação e consciência, que se dá na linguagem. Deste ponto de vista, a linguagem surge como um espaço de selecções intermédio e mediador entre consciência e comunicação.

A comunicação utiliza a consciência como medium.

Naturalmente se coloca a questão de saber como é que a consciência pode ao mesmo tempo ser um sistema estruturalmente determinado e um medium para a comunicação.

A resposta de N. Luhmann volta-nos, novamente, para o conceito de linguagem.

A diferença entre medium e “forma” deve ser entendida também ao nível da linguagem e da possibilidade de a linguagem assegurar um meio de passagem da comunicação para a consciência gerando assim a possibilidade de um acoplamento forte, ou seja, de uma forma propriamente dita.

A formação de frases e de conteúdos de pensamento é qualquer coisa de sempre evanescente, pois as frases agora formadas dão de imediato lugar ao silêncio e à ausência de fonação e de significação associada.

Esta instabilidade e incerteza na formação da linguagem prende-se com o recurso da memória e aquilo que o tipifica, de tal modo que na fixação do sentido colaboram directamente a consciência sob a modalidade temporal da rememoração e a linguagem, num acoplamento que há pouco referia sob a expressão composta pensamento sob forma de linguagem e linguagem sob forma de pensamento.

Uma das propriedades importantes da relação entre comunicação e consciência reside no facto de a primeira se deixar “irritar” exclusivamente pela segunda, não sendo possível reconhecer uma qualquer influência directa dos mecanismos neurofisiológicos sobre a comunicação. As influências do meio envolvente físico só podem abrir ou fechar uma comunicação mas não influenciá-la no sentido próprio do termo. Retornando ao carácter autopoietico da comunicação sustenta N. Luhmann que a comunicação “comunica dentro de si mesma” não podendo ser perturbada ou influenciada por factores exteriores ou afastados do acoplamento com a consciência.

A observação é também uma operação e aquilo que a caracteriza é o facto de ela tanto se poder exercer pela consciência em relação à comunicação como pela comunicação em relação à consciência.

«Wir brauchen, um dies sagen zu können, einen Begriff des Beobachtens, der nicht vorab schon psychisiert verstanden, also exclusiv auf Bewubtseinsystem bezogen wird» (N. Luhmann, 2001, 125).

A separação autopoietica entre consciência e comunicação vai supor, então, que se dê uma reintegração ao nível da observação e do observador.



### Condições de uma teoria comunicacional da referência

Do ponto de vista do sujeito e de uma concepção da consciência assente no sujeito não é possível ir na direcção de outras consciências e de outros sujeitos diferentes do ego. Esta impossibilidade está no âmago das doutrinas da analogia, entre as quais se conta a doutrina fenomenológica da V Meditação Cartesiana.

N. Luhmann mostra como é impraticável a via que consiste em extrair a comunicação a partir da subjectividade e da consciência. O fracasso das teorias da analogia levou a afirmar que a comunicação é uma esfera necessariamente autónoma.

Na medida em que só ao nível da comunicação estamos em presença de um sistema que pode mobilizar plenamente a distinção entre emissor e destinatário, também a diferença entre pessoas e coisas é estruturada mediante a comunicação e não, exclusivamente, mediante a consciência.

Ora, esta última diferença é aquela cuja base procuramos para saber determinar o valor da referência objectiva do discurso e do pensamento.

A referência é, em última análise, o produto evolutivo contingente de um enlaçamento de estruturas modais com as respectivas distinções, mas em que a comunicação dita a última palavra, pois só por ela alcançamos o nexa causal entre consciência e linguagem.

Uma última palavra é devida aos filósofos perplexos, que se preocupam sempre com a questão de saber o que aconteceu então ao mundo objectivo na sua objectividade e independência.

A questão pode ir no sentido de elaborarmos uma prova da independência do referente ou ir no sentido de sabermos o que constitui a objectividade desse referente. Mas são duas questões diferentes, que implicam respostas distintas.

A prova de que o referente objectivo é efectivamente extra-mental e extra-discursivo reside no facto de que nós próprios o posicionámos como tal numa determinada

estratégia comunicativa e outra “prova” da sua objectividade não existe.

Se a propriedade do ser objectivo do referente reside nas qualidades da sensação, então essa propriedade deve ser redutível aos impulsos electro-químicos no sistema nervoso e ele não possui qualquer outra realidade para além desta.

## BIBLIOGRAFIA

AA. VV. (1992), *Einführung in den Konstruktivismus*, München / Zürich, 1992.

G. BATESON (1979), *Natureza e Espírito*, (trad. original de 1979), Lisboa, 1987.

D. DAVIDSON (1983), “A Coherence Theory of Truth” in IDEM, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, 2001.

D. DAVIDSON / G. HARMAN (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972.

I. EPSTEIN [(org.) s/d], *Cibernética e Comunicação*, (trad.), São Paulo, s/d.

H. von FOERSTER (1995), “Ethics and Second Order Cybernetics” in *Constructions of the Mind*.

H. von FOERSTER (1993), *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt / M., 1993 (reed. 1997).

F. JACQUES (1985), *L' Espace Logique de l' Interlocution. Dialogiques II*, Paris, 1985.

R. JAKOBSON (1956), “Deux Aspects du Langage et deux types d' Aphasies” in IDEM, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, 1963, 43-67.

S. A. KRIPKE (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), 1972 (reed. 1980).

N. LUHMANN (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt / M., 1984.

N. LUHMANN (1996), *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, 1996.

N. LUHMANN (1993), “Die Paradoxie der Form” in D. BAECKER (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt / M., 1993, 197-213.

N. LUHMANN (2001), *Aufsätze und Reden*, Stuttgart, 2001.

J. LYONS (1963), *Semântica Estrutural*, (original de 1963), Lisboa, 1974.

A. MÜLLER / K. H. MÜLLER / F. STADLER [(Hrsg.) 2001], *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle wurzeln und Ergebnisse. H. von Foerster gewidmet*, Wien, New York, 2001.

W. van O. QUINE (1953), *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.) / London, 1953 (reed. 1961, 1980, 2001).

W. van O. QUINE (1969), *Ontological Relativity and other Essays*, New York / London, 1969.

S. J. SCHMITT (Hrsg., 1987-1992), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, I-II*, Frankfurt / M., 1987 e 1992.

S. J. SCHMITT (1994), *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*, Frankfurt / M., 1994.

G. SPENCER-BROWN (1969), *Laws of Form / Gesetze der Form*, Lübeck, 1997.

P. WATZLAWICK, J. BAVELAS, D. D. JACKSON [(eds.) 1967], *Pragmatics of Human Communication. A Study of interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York / London, 1967.

P. WATZLAWICK [(Hrsg.) 1985], *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen Wir, was Wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, München, 1985 (reed. 2002).

## NOTAS SOBRE LA INFORMACIÓN COMO “FORMA CULTURAL”

Gonzalo Abril\*

El concepto de información es un viejo amigo excéntrico de las teorías de la comunicación. Como suele ocurrir con los viejos amigos excéntricos, se le reservan espacios y momentos destacados de la vida, se disimulan y perdonan sus frecuentes impertinencias y, sobre todo, nunca se cuestiona su carácter, por miedo a romper la amistad o a verse controvertido uno mismo en el acto de controvertir al otro.

La neblina conceptual que envuelve a la información pone a la comunicación al abrigo de la historicidad. Resulta a todas luces inapropiado hablar de cualquier sociedad como “sociedad de la información”, pues ésta denominación conviene exclusivamente a algunas sociedades concretas de la modernidad tardía, cuando no a la modernidad tardía misma en tanto que modelo socioeconómico abstracto. Frente a ello, la teoría puede atrincherarse en la evidencia de que no hay sociedad sin comunicación y de que toda sociedad es en tal sentido “sociedad de la comunicación”. Ante tan perentoria universalidad, las teorías de la comunicación han evitado abordar las determinaciones histórico-culturales de la información, abrigándose con ello de los rigores críticos y secularizadores de la historia y de la severidad relativista del análisis cultural, y subyugando en fin, la multiplicidad histórico-cultural de las formas de comunicación bajo la “*potencia de lo uno*” (por citar libremente a Badiou, 2002, cuando caracteriza el proceder de la teología metafísica).

---

\* - Universidad Complutense de Madrid.

Trataré de asomarme por una rendija para ver si la presencia ya habitual del amigo extravagante en la casa de la comunicación no ha alterado hasta tal punto sus costumbres y su modo de ser que hoy pudiera afirmarse con fundamento: por la influencia de la información, la comunicación ya no es lo que era.

Comenzaré por referirme a un primer ángulo histórico del problema, aunque éste quizás apenas alcance la significación de lo anecdótico y sólo interese en el ámbito nacional y nocional español. Se trata de la denominación de las instituciones académicas hispanas en que se imparten enseñanzas de periodismo, comunicación audiovisual y publicidad: las facultades universitarias de reciente creación suelen bautizarse como “Facultades de Comunicación” o de “Ciencias de la Comunicación” y rechazan, por exclusión, el título de “Información” o “Ciencias de la Información”. Este nombre, que se mantiene sin embargo en la correspondiente facultad de la Universidad Complutense, desde su fundación en los primeros setenta, se percibe generalmente como arcaico por una razón fácilmente explicable: el nombre de “información” se adoptó por referencia a la *información periodística*, como una herencia de la vieja “Escuela de Periodismo” de la época franquista. Incluso el bautizo de asignaturas como la troncal Teoría General de la Información, no estuvo motivado por la acepción cibernética o de la teoría informacionalista de Shannon y Weaver, desde luego, ni tampoco por referencia a la documentación y/o al planeamiento científico-técnico de la organización del conocimiento, sino por una razón política: el afán de acaparar bajo un solo descriptor todo el conjunto de los posibles estudios sobre periodismo -nuevamente desde la indiscutida sinonimia entre “información” e “información periodística”-, y competir de paso con espacios de poder académico afines.

Por si fuera poco, la “información” había proporcionado al franquismo el eufemismo para la regulación de las prácticas de propaganda y justamente de des-información, y el Ministerio de Información y Turismo, el que fue regentado en los años sesenta por el actual presidente de Galicia y miembro fundador del PP, el partido neofranquista que hoy gobierna en España, no era sino el ministerio de la censura.

Pero hé aquí que la información, arrancada de las fachadas de los centros universitarios españoles por repudio del arcaísmo y de la connotación franquista, retorna desde hace varios años a la agenda académica desde otro lugar. Desde el mismo, ahora, para las academias de todo el mundo. Ese lugar no es ni más ni menos que el ya ubicuo e impreciso tópico de la “sociedad de la información”, la “era de la información”, las “nuevas tecnologías de la información”, las “autopistas de la información”... El concepto reaparece como respuesta a demandas económicas, sociotécnicas y epistemológicas de un orden global en el que la trinidad comunicación-información-conocimiento fulgura desde el cénit de una sociosfera supuestamente mundializada.

Y sin que esa nueva centralidad parezca exigir una definición positiva de la información, sin que su contenido categorial – ya no como “información periodística”, ni como medida probabilística de la novedad de una señal, ni como sinónimo de “contenido proposicional” en la perspectiva lógico-semántica<sup>1</sup>, obviamente, sino según las acepciones más recientes que acabo de mencionar – reclame un poco de atención teórica. Como suele ocurrir con las expresiones que poseen una gran corpulencia pragmática y/o normativa

---

<sup>1</sup> - A estas acepciones he hecho referencia en el primer capítulo de Abril, 1997.

(“te quiero”, “seguridad”, “terrorismo”, “inmigrante”...) su precisión semántica es, en sentido inversamente proporcional, muy baja. Casi nadie parece necesitar saber de qué se trata exactamente cuando se habla de “información”, y el concepto se reproduce sobre ese sospechoso fondo de indeterminación no problemática. Incluso en contextos académicos, mediáticos y políticos se suele dar por buena su equivalencia con el concepto de “comunicación”, una sinonimia que, como he dicho, no resiste el test lingüístico más elemental.

De manera para mí sorprendente, en su ambiciosa obra sobre *La Era de la información* Manuel Castells no propone tampoco una definición positiva del concepto. Se limita a presentar en una pasajera nota al pie y bajo el modo condicional, entre la desgana y el escepticismo, una definición ajena: «me reincorporaría a la definición de información propuesta por Porat en su obra clásica». La definición citada resulta tan imprecisa como: «La información son los datos que se han organizado y comunicado» (Castells, 1997-1998, vol. 1: 43, n. 27). Imprecisa porque la expresión no determina si el doble predicado de organización / comunicación es explicativo o especificativo: ¿se trata de los datos *praeter* o *qua* organizados y comunicados?

Aun cuando en la obra de Castells, y como puede inferirse ya de su referencia a Porat, predomine la perspectiva de una “economía de la información” (cfr. Mattelart, 2002: 65-72), la información de la que trata Castells, y en general de la que se suele hablar bajo los epígrafes “era” o “sociedad de la información”, no significa acopio o conjunto de datos, sino un proceso de segundo grado que los “informa”. Y aún más, no simplemente un proceso cognitivo sino social y cultural en el más amplio sentido, un proceso a la vez sociotécnico, epistémico y semiótico.

Esta *información densa* que se hace presente en muchas expresiones comunes del lenguaje contemporáneo no admite



forma plural: Nunberg (1998: 117) advierte que “era de la información” no se deja traducir por “era de las informaciones”, porque designa una variedad “abstracta” de la información que de hecho no estuvo presente en ninguna lengua antes de mediados del siglo XIX. Aún más, esta forma de hablar remite a dos supuestos: el reconocimiento de una correlación entre el tamaño de un texto y la cantidad de contenido que posee, «un paso que implica la generalización de contenido esencial para el papel cultural que exigimos a la información», y la prioridad del contenido comunicado a expensas del privado o irreproducible.

Así pues, por lo que se refiere a la “comunicación” a la que Castells alude, lo que conduciría a una definición no trivial es la idea de que los procesos de información tienen que ver con datos intencionalmente ordenados a la comunicación, espacializados, fraccionados y seleccionados *precisamente por y/o para ser comunicables*. La selección de “unidades de información” con una identidad semiótico-cultural precisa, y la “comunicabilidad” como requisito constitutivo – a la vez cognitivo, textual y técnico – de esa selección, sí me parecen propiedades definitivas de la información.

El *Diccionario de la Real Academia Española* propone como tercera acepción de “dato” una representación «adecuada para su tratamiento por un ordenador», es decir *orientada al procesamiento y a la comunicación*, pero la restringe al ámbito de la informatización, que es para mí sólo uno de los modos de la información: el que han desarrollado las tecnologías informáticas. Y sin embargo, desde el punto de vista que aquí defiendo, también las entradas léxicas del *DRAE* son “unidades de información”, y el diccionario mismo un dispositivo informativo ejemplar. La convención alfabética que ordena las voces para hacerlas

más fácilmente accesibles<sup>2</sup>, la correspondencia entre vocablos y definiciones siguiendo un formato visual y un discurso expositivo comunes, la modularidad de cada segmento que permite, llegado el caso, eliminar una entrada o introducir nuevas, son propiedades “informativas” en el sentido de una “forma” o “matriz cultural” específica, la que aquí trato de proponer.

El concepto de “organización”, también comprendido en la dubitativa definición de Castells, es pertinente a condición de que se inscriba en un contexto sociohistórico particular: el de sociedades modernas que no sólo organizan sus signos, como cualquier sociedad humana, en orden a la representación, al hacer práctico y a la reproducción cultural, sino que lo hacen dentro de *sistemas técnicos o expertos de producción y reproducción simbólica especializada*. Es la organización lo que constituye al dato, y no al revés. Por ejemplo, y tal como señala García Gutiérrez (1996: 16) respecto a la información documental: es el proceso de registro, de procesamiento y de recuperación lo que produce el “hecho documental”. En general, según entiendo, no hay

---

<sup>2</sup> - Como señala Maciá (2000: 312), la técnica normalizadora de la ordenación alfabética se desarrolló con la imprenta y al mismo tiempo que la numerización de las referencias: «“hoy vamos a empezar en la página siete, tercera línea” es algo que un maestro sólo puede decir a sus alumnos desde que hay libros impresos y por tanto idénticos». Maciá amplía los comentarios de Ong sobre los “*Epitheta*” de Ioannes Ravisius Textor (1518) cuyas entradas aparecen ya alfabetizadas, aunque sólo por la primera letra, de tal modo que “al” o “ar” pueden preceder a “ab” o “ag”. Y la voz “Apolo” aparece en primer lugar porque se refiere al patrón de los poetas. Maciá comenta con acierto que este hecho pone de relieve «la violencia psicológica que supone la ordenación alfabética» para la mentalidad de la época. Pero esa violencia puede ser vista también como expresión de la persistencia de una mentalidad simbólica premoderna aún no plenamente desbancada por la racionalidad funcionalista que corresponde a la ordenación formal del alfabeto.

hechos informativos indiferentes a las características técnicas, económicas, institucionales, cognitivas y textuales de los sistemas expertos que los producen.

Esas características predeterminan la información en tanto que recurso económico cuantificable – tal como analiza la economía de la información – ajustándola a las condiciones del mercado, a sus instituciones y prácticas, y a los procesos de consumo. De ahí que por ejemplo se haya podido calificar a la información periodística – una de las expresiones particulares de la información como forma cultural moderna de “conocimiento comercial” (Chibnall, 1981: 75). La información es conocimiento social que ha devenido *valor de cambio* en el mercado, a la vez que *valor sígnico* en la cultura; conocimiento sometido a la lógica de la intercambiabilidad generalizada tanto en el nivel de la economía política cuanto en el que Baudrillard (1974) denominó hace treinta años “economía política del signo”. De ahí que la insistencia en el enunciado “todo es información”, o “todo es informatizable”, compartida por teóricos como Lyotard y por prácticos como cualquier profesional del *management* posmoderno, por ideólogos del turbocapitalismo y por muchos ciberanarquistas, delate ni más ni menos que la victoria del neoliberalismo (también) como teoría y como práctica cultural.

Recientemente me vi en la necesidad de argumentar frente a un grupo de ciberactivistas defensores, como yo, del *free software* y de la libertad de copia, que la música, la imagen visual y la literatura no son “datos sin más”, como ellos pretendían, sino prácticas culturales complejas y, espero que todavía en gran medida, renuentes a la general *commensurabilidad* de los discursos que hace posible la información. Ciertamente una canción popular puede ser *sampleada*, sus sonidos grabados y procesados digitalmente, luego reducidos a un formato informático que permitirá almacenarlos, reprocesarlos, transmitirlos y recuperarlos como

información. Pero hay muchas cosas que han escapado de ese proceso: se ha escabullido el vínculo de esa música con el cuerpo y el gesto, la potencia socializadora y expresiva que atraviesa a la vez sonido, gesto, cuerpo y actividad colectiva – por ejemplo, al cantar juntos, al bailar juntos, al trabajar cantando o percutiendo –, la memoria semiótica y las formas del imaginario adheridas no sólo a la altura, sino al timbre, al tiempo, a la espacialidad sonora. No se trata de idealizar ese plusvalor simbólico refractario a la información, cifrando en él una nostalgia reaccionaria o una esperanza mesiánica. Se trata sólo de reconocer que en los procesos de comunicación hay fenómenos exuberantes, parámetros que exceden a la información, dimensiones no conmensurables.

Tan decepcionante como la de Castells, en lo que se refiere a la categorización de la información, es la propuesta de Marc Poster (1989 y 1990), aun viniendo de una perspectiva epistemológica muy distinta: para rimar conceptualmente con el “modo de producción” marxiano habla de un “modo de información”, haciendo hincapié en los aspectos lingüísticos y comunicativos de la vida social, adoptando perspectivas postestructuralistas y rechazando explícitamente del materialismo histórico la prioridad otorgada al trabajo y la concepción teleológica de la historia (puntos de vista que por lo demás comparto). El modo de información presenta, por una parte, el carácter transhistórico de una categoría clasificatoria, pues «designa la forma en que los símbolos se usan para comunicar significaciones para constituir sujetos» (Poster, 1989: 131), una definición que retiene el eco de la teoría althusseriana de la ideología (Althusser, 1974), pero de dudosa utilidad, pues si se entiende “símbolo” en un sentido muy general, la definición puede remitir a cualquier sistema cultural existente o posible.

En cualquier caso Poster aplica la noción de modo preferente a nuestra contemporaneidad cultural: el modo de información designa entonces «las relaciones sociales mediadas por sistemas de comunicación electrónicos, lo cual constituye nuevos patrones de lenguaje (...) Una importante nueva dimensión de la sociedad avanzada es concerniente al lenguaje y sólo puede ser investigada por medio de conceptos basados lingüísticamente» (Poster, 1989: 126). Haciéndose por tanto eco del giro lingüístico del pensamiento del siglo XX, el autor no quiere, de todas formas, reabrir la brecha del dualismo entre acción y lenguaje e invoca a favor de su visión sintética categorías como la de “discurso / práctica” de Foucault (1970): el modo de información no es un campo unificado sino una multiplicidad de discursos / prácticas.

En la sociedad moderna, argumenta Poster, la acción es mediada por la escritura y ya no sólo por el habla, como en las sociedades tradicionales. En el terreno de la acción y la decisión política, la mediación de discursos escritos como los de las encuestas, informes expertos, censos, etc. desempeñan un papel central. El proceso se intensifica en nuestra época de comunicación mediada electrónicamente: las distancias espaciotemporales entre emisores y receptores «crean la posibilidad de cambios estructurales en el lenguaje y en el modo en que los individuos son constituidos por el lenguaje» (Poster, 1989: 128).

Aun conteniendo afirmaciones indiscutibles, muchas de esas propuestas resultan triviales o inespecíficas: pocas alforjas hacen falta para viajar a la idea de que las relaciones sociales basadas comunicativamente son históricas y transitorias; o para llegar a la conclusión de que en los patrones de la experiencia lingüística se revelan estructuras de dominación tanto como potencialidades de emancipación (Poster, 1989: 130). Pero sobre todo, ni éstas ni las otras presuntas propiedades del actual modo de información llegan

a diferenciarlo adecuadamente: la organización espacio-temporal siempre ha afectado estructuralmente al lenguaje y a la subjetividad. No son, en mi opinión, los “nuevos patrones lingüísticos” el rasgo más definitorio de la matriz cultural informativa, sino en todo caso los modos textuales que articulan el lenguaje con otros registros semióticos (icónicos, plásticos, tipográficos, fonográficos, etc.) dentro de ciertos formatos visuales y sonoros. No se trata, pues, de patrones lingüísticos sino de conformaciones de la experiencia sensorial y de la actividad textual-discursiva. Por otro lado, la supeditación del lenguaje a las lógicas del mercado (su conversión en “mercancía rentable”, como decía Lyotard, 1984) y a los procesos de reproducción del capital sí me parecen fenómenos característicos del “modo de información” contemporáneo. En el que Sierra Caballero (1999: 264) llama “neocapitalismo informativo”, el lenguaje «aparece mediatizado por la colonización de las necesidades de reproducción del capital, a través de la omnipresencia de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías informativas». Esa colonización establece patrones de uso y de difusión específicos, y asigna formas de privatización del conocimiento y de la educación, y por tanto de procesos lingüísticos, con especial intensidad en nuestros días.

En cualquier caso la información en tanto que forma cultural inició su gestación mucho antes de que los medios electrónicos se convirtieran en dispositivos fundamentales de mediación y antes de que las industrias culturales alcanzaran su actual apogeo oligopolístico.

Mucho antes, también, de que la teoría probabilística de la información, y más en general el paradigma de la cibernética como “ciencia de la comunicación y del control” propusiera un modelo de la comunicación que habría de resultar extraordinariamente influyente en el conjunto de las ciencias sociales y las humanidades durante la segunda mitad

del siglo XX, proponiendo el *canon* científico para la información y para su legitimación como forma cultural rectora de la modernidad tardía.

Las sociedades modernas (y/o posmodernas) fueron transformándose en *sociedades de la información* en la medida en que se adoptaron medios de producción, intercambio y difusión del conocimiento cada vez más amplios y diversificados. Para que este proceso fuera posible, las más variadas prácticas comunicativas: desde la enseñanza al periodismo, desde la documentación a la interpretación y traducción de idiomas, de la cartografía al patronaje industrial, del arte audiovisual al diseño de máquinas inteligentes, precisaron infraestructuras tecnológicas e institucionales comunes. Lo cual presuponía la existencia de marcos compartidos de conocimiento teórico y práctico, de vocabularios, destrezas, memorias e imaginarios, estilos cognitivos y formas de la sensibilidad y del sentimiento.

El *rewriting*, es decir, la escritura periodística estandarizada que se inició en el siglo XVII (según Gomis, 1989), debió de desempeñar un papel importantísimo en la configuración de la *esfera pública* y en la homogeneización de un ámbito social pre-masivo. La homologación de múltiples discursos y lenguajes sociales conforme a formatos y a juegos del lenguaje periodístico naturalizados como “neutrales” facilitaron el sometimiento de la diversidad estilística, retórica, expresiva, pero también moral e ideológica, a una espacio de *comunicabilidad* capaz de trascender las *jurisdicciones simbólicas locales*. El mismo imperativo de una comunicabilidad translocal se impuso en la escritura científica, en las escrituras técnicas y en el conjunto de las prácticas semióticas que sustentan la posibilidad de las *comunidades hermenéuticas* o *textuales* modernas.

En los marcos sociales de la comunicabilidad coexisten aparentemente la homogeneidad y la heterogeneidad de los

universos de sentido: compartimos horizontes de significación pero también mantenemos áreas de exclusión simbólica recíproca (a esto se refieren los embarazosos conceptos de pluri o multiculturalidad). Sin embargo, gran parte de las reglas que fijan la conmensurabilidad de las perspectivas y los discursos en el mundo moderno – las que, por tanto, instituyen el espacio público mismo como ámbito de comunicabilidad – permanecen ampliamente intangibles e invisibles, al modo de un *inconsciente político*. Por ejemplo, difícilmente se podría independizar la *panopsis* constitutiva del discurso periodístico, su mirada ubicua y centralizada, sus formas de unificar la multitextualidad social, sus características figuras de metaforización, puesta en escena y *editing* (la imagen del planeta girando en la cabecera del telediario, la rueda de correspondales en conexión simultánea, etc.) de las condiciones de eurocentrismo colonial en que se gestó la prensa moderna, ni de las estructuras de una subjetividad burguesa, masculina y europea como la que fijó inicialmente las perspectivas de la vida pública y de la ciudadanía.

Durante los dos últimos meses, con ocasión de la devastación de Iraq por las huestes angloamericanas, hemos tenido acceso a través de internet y de televisión a medios de comunicación árabes. Aun más fácilmente que la diferencia de puntos de vista era constatable la comunidad de los lenguajes informativos y de los estándares profesionales de esos medios con los de “occidente”. La denominación de “CNN árabe” para la cadena Al Jazeera no resulta tan descabellada, después de todo.

Con la expresión “información como forma cultural”, o “como forma simbólica” quiero indicar, pues, lo siguiente: un modo histórico-culturalmente determinado de la textualidad y con él una forma y unas operaciones particulares de conocimiento, una *episteme*; pero también toda una configuración del ecosistema comunicativo y textual. La



concepción funcionalista-positivista de la información como “recopilación” y “distribución” relativas a “acontecimientos en el entorno” (Wright, 1976) resulta obviamente reductiva, dado que la información no sólo informa *sobre* el entorno, sino que *informa el entorno*, y por ende la relación de los sujetos con él. La información, en tanto que proceso moderno, lo es de un mundo ya informado, incluso “formateado” por sus propias operaciones. No opera sobre cosas sino con/sobre inscripciones (en el sentido de Latour<sup>3</sup>) y consignaciones (en el de Derrida<sup>4</sup>). En fin, la información no es reducible a una “función” ni a un “efecto” cognitivo, porque supone una compleja *matriz de significación*, un conjunto quasitrascendental de condiciones formales y prácticas para producir sentido. Esto no significa exactamente que la información, los textos y prácticas informativos liquiden otras formas históricas de la textualidad, como la narración o el debate dialógico, pero sí que los alteran, o mejor, los mediatizan.

*La modularización, la puesta en formato, la consiguiente reordenación de la actividad lectora son algunas de las operaciones de esa mediación informativa, a las que voy*

---

<sup>3</sup> - La información, escriben Latour y Hermant (1999: 162), «no es un signo, sino una *relación* establecida entre dos lugares, el primero convertido en periferia y el segundo en *centro*, que se da con la condición de que entre los dos circule un *vehículo* al que se suele llamar forma pero que para insistir en su aspecto material, yo llamo *inscripción*».

<sup>4</sup> - El poder “arcóntico” de los archivos combina la unificación, la identificación, la clasificación: el conjunto de operaciones que pueden agruparse bajo la categoría de la *consignación*, como “reunir signos” y “asignar residencia” y, sobre todo bajo la idea de un sistema sincrónico abrigado por una unidad de configuración ideal. A los mecanismos de homogeneización se añade, pues, un simultaneamiento de los signos que permite percibirlos, interpretarlos y tratarlos mediante la neutralización de su dimensión temporal, en unidad de espacio (Derrida, 1997: 10-24).

a referirme. Pero antes he de comentar brevemente qué entiendo por “unidad informativa”, a saber, la clase de constructo textual que ellas producen.

La práctica del fragmento al que llamo “unidad informativa” se fue instaurando en la ciencia y en el periodismo, en el manual didáctico como en el catálogo comercial y en las bellas artes, en la medida en que los más diversos segmentos textuales fueron sometidos a procesos de fraccionamiento, selección y homologación, y rehabilitados en prácticas comunicativas *diversas* de aquellas de las que habían sido extraídos: bien sea para ser trasladados de un contexto local a un contexto global, o de una periferia a un centro – como dice Latour –, bien para ser transportados o traducidos de un espacio social a otro cualquiera<sup>5</sup>.

La *unidad de información*, en tanto que pieza funcional susceptible de ser conmutada, vehiculada, rearticulada en distintos conjuntos textuales, trasladada en el espacio y en el tiempo, ha de poseer una propiedad *monádica*. Ha de ser, como dictan los manuales de redacción periodística respecto a la noticia, un segmento *autoexplicativo*, que no

---

<sup>5</sup> - De tal manera que el *ready-made* antes que un *género* del arte de vanguardia constituye un dispositivo *generativo* estandarizado de la cultura moderna. Y a este respecto, las observaciones de García-Miguel (2001) sobre el *ready-made* son muy útiles para entender cómo el acondicionamiento funcional y formateador del fragmento semiótico presupone un acondicionamiento general del ecosistema cultural: «Hoy cualquier duplicación es ya la enésima copia de otra copia, y nadie se molesta en rastrear el paradero de un original perdido de dudosa autenticidad. En la elección de un *ready-made* la duplicación muestra su proliferación autónoma sin el concurso de ningún artífice. Aunque luego lo firme un tal Duchamp, todos sabemos (él el primero) que la elección sólo ha sido posible gracias a que el objeto contenía en sí su duplicación como obra de arte. El firmante ya no puede aspirar a la categoría de autor pues no aumenta el número de las cosas del mundo, y debe conformarse simplemente con la categoría de *señalador*».

requiera de la remisión a un exterior para ser inteligible o interpretable.

Nunberg (1998) – adoptando el punto de vista de Walter Benjamin (1991/1936), cuando alegaba que la información pretende ser “comprensible de suyo” – habla de la “autonomía” de la información, en el sentido de que el contexto que le otorga autoridad al documento informativo está contenido en la forma del documento mismo. Es decir, según los términos que aquí propongo, dimana de un *formato* inteligible y sensible, a su vez legitimado históricamente, entre otras, por razones de eficiencia comunicativa y operativa. Así pueden diferenciarse la información de la *inteligencia*, cuya validez se sustenta, como la del saber narrativo analizado por Benjamin, en la experiencia (*Erfahrung*)<sup>6</sup>.

Un fragmento, que como unidad funcional podrá alcanzar la relativa autonomía de una *unidad de información* – una ficha en una base de datos, una noticia en una página del periódico, una *lexia* en un hipertexto<sup>7</sup>, pero también un gesto corporal codificado como acto productivo idóneo en la cadena de montaje taylorista<sup>8</sup> –, el fragmento textual moderno, ya

---

<sup>6</sup> - «Leemos los documentos de la red, no como información sino como inteligencia, lo que exige una garantía explícita de uno u otro tipo (...) La garantía proviene a menudo, como la inteligencia de los viejos, de fuentes cuya fiabilidad juzgamos por propia experiencia» (Nunberg, 1998: 135).

<sup>7</sup> - Landow (1995: 14-15) toma el término *lexia* de Barthes (1980), quien ya había anticipado la descripción de un ideal de textualidad coincidente con el actual hipertexto multimedia: un conjunto de bloques textuales con múltiples trayectos de lectura, en una forma de textualidad abierta y siempre inacabada. Los fragmentos textuales conectados son las “lexias”.

<sup>8</sup> - Luhmann (1997: 109) observa que «los procesos laborales en una perspectiva tayloriana son subdivisibles en acontecimientos de acción elementales». Al límite de la subdivisión se encuentra el *unit act*, «acontecimiento elemental de una acción unitaria». Esta unidad accional en la cadena de montaje es el correlato de la unidad de información en los textos regidos por una matriz cultural informativa.

no es una parte reintegrable en un todo simbólico<sup>9</sup>, sino una fracción funcional, conmutable y modularmente conectable.

La *modularización* textual es un proceso que opera allá donde se da la aplicación de reglas de fragmentación, normalización y conexión entre unidades informativas. Todas las técnicas y textos impresos (libros, carteles publicitarios, periódicos) entraron en una fase de modularización desde que se fueron definiendo sus formatos, el aprovechamiento del espacio y la distribución de los contenidos en orden a racionalizar los recursos del proceso productivo, por una parte, y a capturar el interés lector, por otra. Esta orientación *psicotécnica*, es decir, el intento de controlar técnicamente las condiciones de recepción: la captación de la atención y su continuidad, el impacto afectivo, el tiempo de lectura, etc. señala un objetivo fundamental de la modularización y el formateado en la industria textual moderna.

Inseparable del proceso de modularización es, en efecto, el de formateado, pero no hay una definición clara y unívoca del formato. La que parece más antigua es ésta: tamaño de papel normalizado por la industria de la impresión, y

---

Como explica Coriat (1982: 36), la novedad introducida por la *organización científica del trabajo* a principios del XX «se refiere ante todo al hecho de que el control obrero de los modos operatorios es sustituido por lo que se podría llamar un “conjunto de gestos” *de producción*», concebidos, preparados y vigilados por la empresa. Con la creciente racionalización del tiempo y de los movimientos productivos, este conjunto de gestos llega a constituir un *código general y formal* del ejercicio del trabajo en la industria.

<sup>9</sup> - Esa pérdida del sentido de la totalidad en beneficio del “conjunto funcional”, trágica para Nietzsche (“el todo ha dejado de vivir; es compuesto, calculado, artificial, un artefacto”), no lo es necesariamente para la conciencia moderna. Tal como analiza Frisby (1992), Simmel, Kracauer o Benjamin, desde perspectivas diversas, encontraron en la experiencia del fragmento una vía metodológica privilegiada de acceso a la modernidad.

por extensión, dimensiones estandarizadas de una fotografía, de un cuadro, etc.

Aun refiriéndose sólo a los parámetros espaciales ya se ve que la noción de formato puede remitir a dos significaciones no equivalentes: la figura sensible de un soporte material y la disposición o regla de configuración que ofrece a sus contenidos posibles, es decir, a la vez una forma concreta y una abstracta, un conjunto de cualidades y una estructura o un estándar<sup>10</sup>.

Dado lo lábil del concepto, podemos resignarnos a la idea de que el formato consiste en cualquier clase de “molde textual”, utilizando una metáfora ecléctica que puede referirse indistintamente a las condiciones materiales y técnicas del soporte, a su configuración espaciotemporal, a la morfología textual o a una matriz de género (acepción ésta última que corresponde a la expresión “formatos televisivos” o “radiofónicos”). La metáfora del molde presupone otra: la de las actividades de “amoldamiento” planificado para someter aprioricamente los textos a ciertos patrones de producción, distribución y consumo (el “esquematismo de la producción” propio de la industria cultural, del que trataron hace más de medio siglo Horkheimer y Adorno, 1998/1944).

---

<sup>10</sup> - Aplico aquí las observaciones de Tatariewicz (2001: 253-278) respecto a los usos del concepto de “forma” en la historia del pensamiento estético. Los formatos informáticos de texto o imagen, así como las estructuras de datos que “formatean” un disco para adaptarlo a un sistema operativo o a un equipo de hardware, no son cualidades perceptibles para los usuarios, y por eso la mayoría tenemos una relación puramente práctica con tales fenómenos: aprendemos de modo a la vez rutinario e incidental los grandes rasgos de cómo y para qué “funcionan”, y lo hacemos en un marco de experiencia intelectual reducida. Sí son cualidades o resultados perceptibles, en cambio, los que resultan de las operaciones del menú “formato” que en las aplicaciones informáticas conciernen a *propiedades del texto* procesado. Y esta es una de las acepciones más frecuentes de formato: un conjunto de propiedades visuales y/o diagramáticas de un texto.

El formato puede entenderse, pues, como “paratexto” – esa es la categoría que Genette (1987) aplica a los títulos, notas, ilustraciones, maquetación y otras marcas con funciones pragmáticas – o, mejor aún, como un “metatexto”, habida cuenta de que el conjunto de los elementos que son objeto de diagramación regulan las relaciones internas de los segmentos textuales así como diversas operaciones lectoras. En todo caso el formato señala el límite semiótico en que los parámetros de la experiencia sensorial (duraciones y extensiones, alturas, planos, ritmos, densidades, etc.) se superponen a los códigos lingüísticos e interactúan con ellos.

In-formar en el sentido hilemórfico es *dar forma*, unificar y ordenar un correlato material sometiénolo a la inteligibilidad y/o a la integridad conceptual, o bien exteriorizar como expresión sensible un contenido inteligible. En cambio, la información moderna, el *dar formato*, procura la *eficacia de un proceso de comunicación* en el tiempo y en el espacio. Esto hace de ella una actividad *estratégica*, pues trata de salvaguardar las condiciones de registro, almacenamiento, transmisión e identificación textual de cualesquiera datos o contenidos, asegurando su estabilidad mediante la preservación preventiva del ruido que el contexto o los usos particularizados pudieran superponerles. Y de afianzar, en suma, su efecto pragmático: la captura de la atención y la inducción de determinados afectos. A la nitidez del concepto, la psicotecnia informativa moderna antepone o superpone la intensidad del *percepto*; a la seguridad o probabilidad lógicas de la demostración, la contundencia de la *mostración*; a la convicción de lo verosímil, el asalto de la *evidencia*.

Las consecuencias desde el punto de vista de la recepción son evidentes: el receptor es entendido y estratégicamente analizado como un *lector que reacciona* a estímulos y cuyas respuestas son susceptibles de ser codificadas y manejadas

como variables, antes que como un *intérprete* que desarrolla procesos de exégesis racional. Ya antes de la psicologización ilustrada, la cultura barroca había propagado esta orientación estratégica de las prácticas comunicativas. Tal como explica Vilaltella (1994: 255-256), en el barroco el análisis del acto persuasivo incluye la atención a las disposiciones psicológicas del receptor, y por tanto una teoría de los afectos. Aún más – y esta observación me parece de una gran importancia – el “sujeto popular” aparecerá en el horizonte cultural precisamente cuando los emisores del acto persuasivo comienzan a tomar en cuenta estratégicamente los deseos y los sentimientos del receptor.

La comunicación entendida como actividad estratégica, conoció, pues, una *fase retórica*, caracterizada por la tecnificación del diálogo oral (desde Aristóteles, Cicerón o Quintiliano a Montaigne, que recrea en la escritura literaria el simulacro conversacional), y otra *fase psicotécnica* que, desde los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola a la publicidad y el arte de vanguardia contemporáneos, viene prevaleciendo a lo largo de la época moderna.

A través del cálculo crecientemente formalizado de las dimensiones funcionales del lenguaje y de los discursos visuales; merced al control psicotécnico creciente del sensorio y de las respuestas comportamentales, cognitivas y expresivas de los receptores; mediante el recuento psico-sociológico de la distribución de las variables receptoras según segmentos de la población, etc., la comunicación se ha regido cada vez más por la que vengo llamando forma o matriz cultural de la información.

Sin duda la imprenta jugó un papel fundamental en ese proceso, al tratar los signos como unidades funcionales diferenciadas. Y al someterlos a la legibilidad por medio de una *sinopsis* (etimológicamente: ver de una sola ojeada) que homogeneíza la experiencia perceptiva de un conjunto de fragmentos visuales heterogéneos en un mismo plano de

*consistencia óptica* (otro concepto de Latour, 1998). El propósito subyacente a esa tendencia fue el de acomodar técnico-pragmáticamente signos y textos para ampliar su comunicabilidad y su operatividad, es decir, tanto la posibilidad de trasladarlos de un contexto a otro cuanto de convertirlos en instrumentos eficaces para las más variadas operaciones del saber y del poder: las prácticas científicas y didácticas, el adoctrinamiento y la propaganda ideológica, la difusión de patrones manufactureros o industriales, la publicitación de mercancías, etc.

Un ejemplo temprano de esta praxis informativa puede hallarse en las *Evangelicae historiae imagines* (1593) de Jerónimo Nadal, con cuyo breve comentario cerraré esta exposición.

Durante los siglos XVI y XVII los jesuitas utilizaron en la predicación algunas imágenes evangélicas como las del padre Nadal, que agrupaban escenas de la vida de Cristo, textos explicativos, lemas, señales numéricas y llamadas internas cuya morfología de conjunto se dejaría describir hoy con el nombre de “ficha”: una topología en la que la distribución uniforme de fragmentos de escritura, imágenes y signos tipográficos respondía a un esquema visual y didáctico estandarizado, a un “verdadero esquema epistemológico”, como dice Fabre (1992: 323), el mismo, en lo fundamental, que hallaremos en los hipertextos de nuestros días. Por ser extraídos del continuo de los relatos evangélicos, correlacionados sistemáticamente con determinados significados alegóricos – por supuesto siguiendo las indicaciones de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos – y funcionalizados mediante llamadas numéricas a la cronología evangélica y al calendario litúrgico, pero sobre todo, por el hecho de ser sometidos a un tratamiento analítico y a una topología modular, los episodios de la vida de Cristo adquieren en este contexto el carácter bien definido de “unidades de información”.



Se ha dicho que las imágenes de la predicación contrarreformista y barroca supusieron un simple retroceso al medioevo, por su aprecio de las técnicas de la fragmentación y el consiguiente abandono de la “unidad de visión” que habían proporcionado la perspectiva y en general el perspectivismo renacentista<sup>11</sup>. Pero creo que esta interpretación no tiene en cuenta algo fundamental: la nueva modalidad de praxis de la imagen a cuyo servicio se opera la fragmentación. No es cierto que en las imágenes evangélicas de Nadal, por ejemplo, falte la perspectiva: por el contrario se ha aplicado a la construcción de cada escena fragmentaria; lo que ocurre es que la perspectiva no sirve como dispositivo integrador del conjunto. Por otro lado tampoco podría desempeñar ese cometido, teniendo en cuenta que esta clase de textos incluye elementos aperspectivos como signos tipográficos, recuadros y líneas demarcadoras que cumplen una función metadiscursiva y/o indicial respecto a los propiamente icónicos.

Más allá de la integración figurativa – como problema de una estética formalista – hay que preguntarse por la *unidad epistémica* de estas representaciones, y entonces se advierte que ésta ya no viene asegurada por un simulacro perceptivo por la sencilla razón de que es otro el mecanismo que la sostiene, a saber, un dispositivo modular, o para ser más preciso, una articulación conceptual y analítica de segmentos heteróclitos. La “unidad de visión” responde, así, a una nueva conformación del espacio visual – el espacio *sinóptico* – y de la “estructura del campo de visión”, entendido, en la línea de Rosalind Krauss (1998), como una matriz de simultaneidad que hace posible la visión misma como forma de (nuevo) conocimiento.

---

<sup>11</sup> - Así argumenta, por ejemplo, Rodríguez G. de Ceballos (*apud* R. de la Flor, 1996: 89).

Lo que se puede inferir, en suma, es el brote de una nueva episteme que se expresa a través de textos visuales complejos en los que se están aplicando, convencionalizando y optimizando los recursos técnicos y semióticos proporcionados por la imprenta. En otras palabras, esa clase de textos no es una versión tipográfica del antiguo códice, sino una primera versión del *texto informativo* moderno cuya fase de madurez se podrá datar en la página del periódico, en los anuncios publicitarios o en los textos escolares contemporáneos. Muchos de los cuales presentan propiedades formales, semánticas y pragmáticas análogas a las que podemos reconocer, precursoras, en textos protomodernos como los de las prácticas devocionales jesuíticas.

**DOMINICA XIII. POST PENTECOSTEN.**  
*Docet Christus fiduciam habendam Deo.* 23  
*Matt. vi. Anno xxxi. cxxxix*

*Quam. Pict. Ann. 1600. Carol. de Meibius. Del.*

<p>A. Mons Thabor, &amp; campestris locus ubi docet Christus.</p> <p>B. Pro prioris Evangelij parte, homo pius describitur, qui totus est in caecum intentus, ubi thesaurizat.</p> <p>C. Alter, qui totus imbutus lucris caducis, merces, aurum, domum, suppellectilem amplam anxie parat.</p> <p>D. Iubet IESVS respicere aues, ve quas</p>	<p>Deus alat de cibo non sollicitas.</p> <p>E. Tum ornatum liborum, quae non laborant, neque nent.</p> <p>F. Pratum herbis, ac floribus comestitum.</p> <p>G. Salomon in Demo sua magnificentissime vestitus, illis conferri non potest.</p> <p>A. Docet ex his; Nolite solliciti esse. Quaeite primum regnum Dei, &amp;c.</p>
--	--

**DOMINICA XV. POST PENTECOSTEN.**  
*Evangelium legitur fructu v. Dominicae iij. Quadrages. Inde petatur imago et advocatio 28.*

## BIBLIOGRAFIA

Abril, G., 1997: *Teoría general de la información. Datos, relatos y ritos*. Madrid. Cátedra.

Althusser, L., 1974: *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Badiou, A., 2002: *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona. Gedisa.

Barthes, R., 1980: *S/Z*. Madrid. Siglo XXI.

Baudrillard, J., 1974: *Crítica de la economía política del signo*. México. Siglo XXI.

Benjamin, W., 1991 (1936): “El narrador”, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid. Taurus.

Castells, M., 1997-98: *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*, 3 vols. Madrid. Alianza.

Chibnall, S., 1981: “The production of knowledge by crime reports”, en Cohen, S. y Young, J. (eds.), 1981: *The manufacture of news. Social problems, deviance and the mass media*. Londres, Constable y Beverly Hills. Sage, págs. 75-97.

Coriat, B., 1982: *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid. Siglo XXI.

Derrida, J., 1997: *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid. Trotta.

Fabre, P.-A., 1992: *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*. París. EHESS.

Foucault, M., 1970: *La Arqueología del saber*. Madrid. Siglo XXI.

Frisby, D., 1992: *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid. Visor.

García Gutiérrez, A., 1996: *Procedimientos de Análisis Documental Automático. Estudio de Caso*. Sevilla. Junta de Andalucía.

García-Miguel, A., 2001: “Están que trinan”, texto de autor para la exposición *Mortajas*, Galería Paloma Pájaro, Salamanca.

Genette, G., 1987: *Seuils*. París. Seuil.

Gomis, Ll., 1989: *Teoria dels gèneres periodístics*. Barcelona. Centre d'Investigació de la Comunicació-Generalitat de Catalunya.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., 1998 (1944): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.

Krauss, R. E., 1998: *The Optical Unconscious*. Cambridge, Mass. The MIT Press.

Landow, G. P., 1995: *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*. Barcelona. Paidós.

Latour, B., 1998: “Visualización y cognición: Pensando con los ojos y con las manos”. *La Balsa de la Medusa*, nº 45/46, págs. 77-128.

Latour, B. y Hermant, É., 1999: “Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones”, en García Selgas, F. J. y Monleón, J. B. (eds.), 1999: *Retos de la Postmodernidad. Ciencias Sociales y Humanas*. Madrid. Trotta, págs. 161-183.

Luhmann, N., 1997: *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona. Anthropos-Universidad Iberoamericana.

Lyotard, F., 1984: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid. Cátedra.

Maciá, M., 2000: *El bálsamo de la memoria. Un estudio sobre comunicación escrita*. Madrid. Visor.

Mattelart, A., 2002: *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona. Paidós.

Nunberg, G., 1998: “Adiós a la era de la información”, en Nunberg, G. (comp.), 1998: *El futuro del libro ¿Esto matará eso?* Barcelona. Paidós, págs. 107-142.

Poster, M., 1989: *Critical Theory and Poststructuralism. In search of a Context.* Ithaca, Londres. Cornell U.P.

Poster, M., 1990: *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context.* Chicago. The University of Chicago Press.

R. de la Flor, F., 1996: *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII.* Salamanca. Junta de Castilla y León.

Sierra Caballero, F., 1999: *Elementos de Teoría de la Información.* Sevilla. MAD.

Tatarkiewicz, W., 2001: *Historia de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia, estética.* Madrid. Tecnos.

Vilaltella, J. G., 1994: “Imagen barroca y cultura popular”, en Echevarría, B. (comp.), 1994: *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco.* México. UNAM, págs. 245-275).

Wright, Ch. R., 1976: *Comunicación de Masas. Una perspectiva sociológica.* Buenos Aires. Paidós.

# A COMUNICAÇÃO E A ESTRANHEZA DO MUNDO

José Manuel Santos\*

## *1. Diagnósticos da estranheza*

Salta à vista a insistência, nos discursos da modernidade tardia, do tema da comunicação. O discurso em torno da “sociedade da comunicação” evoca um estado de facto e remete para um ideal social. Dir-se-á, não sem razão, que a causa mais banalmente material desta insistência está no surgimento de novos meios técnicos de comunicação. Todavia, a insistência na questão da comunicação, mesmo se foi catalizada pela descoberta de novos meios, também é um sintoma de que a comunicação entre os seres humanos se tornou problemática nas suas motivações e nos seus fins. Existe o sentimento de que a proliferação das comunicações, dos meios e dos actos de comunicação, permitida em larga escala pelos novas técnicas de comunicar, contrasta com uma incomunicação humana que não tem directamente a ver com a materialidade desses meios, mas, antes de mais, com a especificidade da cultura e do sujeito modernos.

Já Hegel, em seu tempo, retirava de uma análise formal do “eu” moderno no elemento da livre vontade, ou seja no constante vai e vem entre a abertura indefinida das suas possibilidades sempre em aberto (*Unbestimmtheit*) e a decisão de cada presente (*Bestimmtheit*), a qual, marcando a finitude, vai limitar terrivelmente essa abertura, a conclusão de que “o eu é solidão e absoluta negação”<sup>1</sup>. Num artigo sobre a

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

<sup>1</sup> - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, ed. Moldenhauer/Michel, Vol. 7, Frankfurt, 1986, p. 54.

“Crise da cultura”, escrito em meados do século passado, Hannah Arendt vai precisar e concretizar esta “solidão” ao caracterizar o “homem da sociedade de massa” – a forma social que, para a autora, constitui a fase da “Idade Moderna” (*modern age*) em que nos encontramos. O “*mass man*” tem como traços característicos, escreve Arendt, «o seu abandono (*loneliness*) – e o abandono não é nem isolamento (*isolation*) nem solidão (*solitude*) – independente da sua capacidade de adaptação; a sua excitabilidade e falta de critérios; a sua capacidade de consumo, acompanhada da sua incapacidade de julgar; e, sobretudo, o seu egocentrismo e a sua fatal alienação do mundo (*fateful alienation from the world*), a qual, desde Rousseau, é confundida com uma alienação de si»<sup>2</sup>.

A insistência na comunicação pode ser considerada um sintoma desta *loneliness* na qual Arendt vê a *Stimmung*, a disposição afectiva dominante do homem moderno. Insiste-se na comunicação, como se ela fosse uma terapia para a *loneliness*, e esta um simples défice de comunicações. Uma tal insistência transporta consigo amiúde a ideia de que a simples facilidade técnica e material de comunicar a grandes distâncias, a supressão destas distâncias pelos meios de comunicação modernos, a multiplicação das transmissões de informação, atenuariam esse sentimento penoso – confundindo, assim, aquilo que Arendt tem o cuidado de bem distinguir nesta passagem: a *loneliness* não é um simples “isolamento” físico, nem a ausência material de comunicação do sujeito com outrem, ou seja não é “solidão” no sentido próprio deste termo.

Assim, quando Hegel caracteriza como *Einsamkeit* a situação do “eu” moderno entre o infinito de todos os possíveis e a finitude da decisão singular, não está apenas

---

<sup>2</sup> - *Between Past and Future*, Penguin Books, Nova Iorque, 1977, p. 199.



a referir-se a uma solidão que seria privação na esfera das relações com outrem, mas à falta de uma orientação para o agir na ordem do mundo. A comunicação entre os homens não é apenas uma relação de dois pólos, emissor e receptor; ela deve ser compreendida no âmbito mais lato de uma experiência do mundo, podendo ser afectada por aquilo a que Hegel chama “estranheza do mundo” (*Fremdheit der Welt*). A motivação e o fim da actividade do *Geist*, do “espírito”, conceito hegeliano que François Châtelet actualiza traduzindo-o simplesmente por *cultura*, é a erradicação-superação da “estranheza do mundo”. «Da mesma maneira que Adão diz a Eva: tu és carne da minha carne, o espírito diz: isto é espírito do meu espírito, e a estranheza (*Fremdheit*) desaparece. (...) O quadro multicolor do mundo está diante de mim: eu estou diante dele e suprimo (*hebe... auf*) a oposição nesta relação, faço meu este conteúdo. Ego está em casa no mundo (*Ich ist in der Welt zu Hause*) quando o conhece (*wenn es sie kennt*), ou, ainda mais, quando o compreendeu (*wenn es sie begriffen hat*)»<sup>3</sup>.

O sujeito moderno não se sente “em casa no mundo”. Hannah Arendt diz isto num tom ainda mais dramático ao falar de uma “alienação do mundo”, *Weltentfremdung*<sup>4</sup> na Idade Moderna, que estaria na origem da *loneliness*. A insistência do discurso moderno no tema da comunicação é, pelo menos, um sintoma deste mal-estar-no-mundo. Em todo o caso as propostas terapêuticas da “crise da cultura” formuladas pelo último Husserl e por Merleau-Ponty passam por uma elucidação do “mundo da vida” e apresentam-se, ao mesmo tempo, como teorias e terapias da comunicação. Não é por acaso que o paradigma merleau-pontyano

---

<sup>3</sup> - Hegel, *op. cit.*, p. 47.

<sup>4</sup> - Sobre a génese e as causas desta “alienação do mundo” ver *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munique, 1981 (2ª ed.), pp. 244-270. A versão inglesa desta obra, redigida, como a alemã, pela autora, tem por título *The Human Condition*.

da relação ao mundo é, na letra e no conceito, o de uma *communication avec le monde*.

Mais perto de nós a “estranheza do mundo” é desdramatizada, como seria de esperar, na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann. De um ponto de vista sistémico o estranho é, sem dúvida, um objecto altamente interessante. Luhmann vai ao ponto de declarar que a diferença familiar/estranho é a diferença primordial, a matriz de todas as diferenças que contam – incluindo as axiologias da moral, da lógica ou da metafísica. Apesar disso, na modernidade seria apenas um caso para gerir, para reduzir a “problemas de organização”. A estranheza do mundo cedeu o lugar à de uma sociedade que, agitada por uma incontável “retórica da angústia”, tornada possível e potenciada pela comunicação de massa, pela explosão das comunicações, se teria tornado estranha aos seus próprios olhos.

## *2. Terapias fenomenológicas (Husserl e Merleau-Ponty)*

A fenomenologia – mais propriamente nas figuras da fenomenologia do último Husserl e, em seguida, de Merleau-Ponty – pode ser entendida como a tentativa teórica de recuperar ou compensar a “alienação do mundo”, a *Weltentfremdung* de que fala Arendt, e, ao mesmo tempo, de garantir a possibilidade de uma comunicação verdadeira com outrem, ou seja uma comunicação mediada pelo mundo, no âmbito da relação ao mundo.

Na fenomenologia do último Husserl, o conceito de *Lebenswelt*, de mundo da vida, é justamente introduzido para resolver um duplo problema de estranheza do mundo e de comunicação sobre o mundo. Tratava-se, para o Husserl da *Krisis*, de fazer face ao problema colocado pela ciência moderna no seu uso puramente instrumental, “técnico”, de operadores matemáticos, aplicados pela física pós-galileana quase automaticamente, à margem de qualquer “preenchi-

mento” (*Erfüllung*) com “intuições” de conteúdos do mundo. A *tecnicização* do pensamento científico seria, portanto, um dos principais factores da estranheza do mundo na modernidade, colocando, ao mesmo tempo, um problema de comunicação entre o mundo da ciência e o mundo da experiência quotidiana. A “crise” assim aberta no coração da ciência corria o risco, a seus olhos, de alastrar à totalidade da cultura da “humanidade europeia”. Até porque, para Husserl, a “idealidade”, o *eidos* grego, faz a ponte entre a matemática e a ética, entre a teoria e uma *práxis* quotidiana guiada por uma consciência de absoluta responsabilidade. Neste contexto, o *mundo da vida*, definido como mundo do “óbvio”, da *Selbstverständlichkeit*, da familiaridade e da confiança, *Vertrautheit*, permitia resolver o duplo problema da opacidade de um mundo que, na descrição da ciência aparece como que coberto de um “manto de ideias”, *Ideenkleid*, e da comunicação com o não cientista que vive no mundo da vida. A terapia fenomenológica da crise consistirá no enraizamento das operações do pensamento científico na *Lebenswelt*, o que significa o preenchimento intuitivo dessas operações. O mundo não seria estranho *per se*; a sua intransparência seria apenas virtual, decorreria tão-só de um mau uso, de um uso tecnicista e puramente processual de operadores ou conceitos, que, na sua referência às “idealidades”, nunca são postos em causa por Husserl, que os considera indispensáveis para a compreensão do mundo. Husserl daria razão à máxima de Hegel (abstracção feita da distância entre o saber intuitivo da fenomenologia husserliana e o saber mediado pelo conceito hegeliano): o conhecimento e a compreensão do mundo fazem desvanecer a estranheza.

Resta saber se a *Lebenswelt* pode ser entendida como um mundo comum que permita a comunicação entre *ego* e *alter*, em particular quando são oriundos de mundos culturais muito distantes e estranhos entre si. Formulando

a pergunta por outras palavras: resta saber se o *case study* da *Krisis* é generalizável ao ponto de gerar uma teoria fenomenológica da comunicação. Por outro lado, ao nível de uma filosofia da cultura, a questão que se põe é de saber se a compreensão científica do mundo é suficiente para obliterar a *Weltentfremdung* que, segundo Arendt, caracterizaria a cultura da modernidade.

A fenomenologia de Merleau-Ponty retém a ideia da *Lebenswelt* como experiência original do mundo na qual se enraízam todos os significados possíveis de qualquer existência singular, mas rejeita a função de mundo objectivo comum, por referência ao qual se dissiparia toda a estranheza do mundo, e se operaria toda a comunicação digna desse nome, que seria transmissão de informações exactas, de conhecimentos duplamente seguros: simultaneamente “científicos” e *lebensweltlich* evidentes. Para Merleau-Ponty, a experiência original, ao nível do simples sentir, já é demasiado polissémica e complexa, além de eminentemente auto-referencial (todas as significações que nela se formam são “*pour nous*”) e normativa, para que nela se possam formar significações “objectivas”, idênticas para todos os sujeitos que habitam corporalmente o mundo.

«Le pur *quale* ne nous serait donné que si le monde était un spectacle et le corps propre un mécanisme dont un esprit impartial prendrait connaissance. Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa *signification pour nous*, pour cette masse pesante qui est notre corps (...). Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarné et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou devenir l'imgo de tout un segment de vie»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> - *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 64.

A maneira de conferir uma unidade a uma experiência de tal modo plural e fugaz é de conceber a relação ao mundo, enquanto mundo *da vida*, como “*comunicação com o mundo*”: «Le sentir», prossegue Merleau-Ponty, «est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie»<sup>6</sup>.

É, portanto, um conceito de “comunicação” que serve para elucidar a relação com o mundo, sendo, inversamente, a “comunicação com o mundo” no âmbito da percepção o paradigma de uma comunicação conseguida, que será, em seguida, aplicado na análise da comunicação intersubjectiva ou intercultural. O que caracteriza este conceito de comunicação é um certo carácter pragmático ou funcional indiciado pelo epíteto de “vital”. As significações que se constituem numa tal comunicação transcendem a pura identidade intencional do *quale*, são “valores vitais” que se constituem por referência às exigências ou necessidades do corpo, ou que, num registo freudiano mais complexo, evocado na citação do autor, podem transformar um simples objecto no “*imago* de um segmento de vida”. A significação aqui em causa não é pura identidade de um conteúdo, identidade da identidade, mas a identidade de uma diferença, ou seja a identificação numa qualidade do mundo dessa *outra coisa* que é a potencialidade do corpo. No âmbito da comunicação com o mundo, as qualidades sensíveis significam primordialmente potencialidades do corpo. É graças à negatividade do corpo, à “intencionalidade corporal”, que a positividade das coisas ganha um contorno e um sentido.

A “comunicação com o mundo” não é um tomar conhecimento, uma contemplação ou representação, mas uma interacção, um processo de solicitações e respostas complementares: «Le déroulement des données sensibles sous notre regard ou sous nos mains est comme un langage qui

---

<sup>6</sup> - *Ibid.*, *id.* Sublinhado por nós.

s'enseignerait lui-même, où la signification serait secrétée par la structure même des signes, et c'est pourquoi l'on peut dire à la lettre que nos sens interrogent les choses et qu'elles leur répondent»<sup>7</sup>.

Este “diálogo” com o mundo erradica a estranheza deste e permite a Merleau-Ponty conferir à comunicação com ele o sentido de uma “comunhão”: «toute perception est une *communication* ou une *communion*, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses»<sup>8</sup>.

A comunicação como “comunhão” não é nem representação, nem transmissão de dados através de um canal, nem tão-pouco uma fusão ou coincidência das partes, mas a realização de um terceiro, de uma obra comum, numa relação de dependências cruzadas. A descoberta das suas potencialidades ou faculdades é, para o sujeito encarnado, ao mesmo tempo, descoberta das possibilidades do mundo. Deste modo, a auto-constituição do sujeito, o facto de nós “comunicarmos com nós próprios”, passa pela comunicação com o mundo: «c'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes»<sup>9</sup>. Inversamente, já num registo antropológico ou onto-teológico, encontramos em Merleau-Ponty a ideia recorrente de que também o mundo, por estar “inacabado”, precisa do sujeito humano<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> - *Ibid.*, p. 368-9.

<sup>8</sup> - *Ibid.*, p. 370.

<sup>9</sup> - *Ibid.*, p. 485.

<sup>10</sup> - «Dieu a besoin de l'histoire humaine; comme dit Malebranche le monde est inachevé». *Le primat de la perception*, Verdier, Paris, 1996 (orig. 1947), p. 72. Cf. igualmente *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1966 (1ª ed. 1948), p. 330: «La foi, dépouillée de ses illusions, n'est-elle pas cela même, ce mouvement par lequel, nous joignant aux autres et joignant notre présent à notre passé, nous faisons en sorte que tout ait un sens, nous achevons en une parole précise le discours confus du monde?»

Este conceito de comunicação não é o da moderna teoria do transporte de dados ou informações, entre um emissor e um receptor, através de um canal; trata-se antes da participação num *comum*, e daí a evocação do sentido original de comunicação como *comunhão*. Em fenomenologia, o absolutamente comum que é, simultaneamente, universal e singular chama-se mundo. Dito isto, em fenomenologia, há várias maneiras de conceber a relação com o “mundo comum”, de pensar a participação no comum ou “comunicação”. À estratégia por assim dizer platónica de Husserl, de pensar o mundo comum como origem de todas as evidências, identidade de conteúdos indubitáveis, a priori da constituição de “objectividade”, opõe-se a via por assim dizer hegeliana de Merleau-Ponty de pensar a origem como *telos*, ou seja pensar que a efectuação do comum, o fim da comunicação, não é simples transparência e ainda está por vir, visto que o mundo ainda está carente do seu “acabamento” e que a comunicação com o mundo, a participação no comum, é uma realização de potencialidades.

Desta concepção da comunicação como “comunicação com o mundo” resultam importantes consequências para as questões aqui tratadas, a da comunicação e a da estranheza do mundo. No que concerne à primeira, é de sublinhar o carácter processual da comunicação com o mundo, que faz da comunicação efectiva a realização de sucessivas potencialidades, e aproxima a fenomenologia merleau-pontyana de uma teoria sistémica da comunicação. Merleau-Ponty sublinha, sem dúvida, a unidade numérica, ontológica e “carnal” do mundo, no qual o “corpo fenomenal” está inalienavelmente enraizado. Ao mesmo tempo, a comunicação efectiva e concreta é uma sucessão de actos, de realizações de potencialidades, de acontecimentos internos ao “sistema” (o termo é de Merleau-Ponty) mundo-sujeito (que corresponde à diferença luhmanniana *Umwelt-System*). Aproximamo-nos, assim, da perspectiva em que os *aconte-*

*cimentos* da comunicação estão dependentes de vários factores (de mim e do mundo, aos quais se juntam os outros na comunicação intersubjectiva), em que para esses acontecimentos se procuram *motivações* e em que se observa uma maior ou menor *probabilidade* ou *improbabilidade* de acontecerem. A diferença em relação a uma teoria da comunicação como a de Luhmann é que, no caso deste, tais acontecimentos são vistos numa óptica da pura contingência, enquanto que a ontologia merleau-pontyana não dispensa um movimento de fundo na comunicação com o mundo, no caminho para o “acabamento” do processo comunicativo, direccionado para um “*achèvement du monde*”. E este movimento, tal é, talvez, a diferença maior, não é guiado por um simples princípio de economia, como é o caso da “redução de complexidade” que guia os processos na sistémica luhmanniana.

No que concerne à questão da estranheza do mundo, podemos dizer que a “comunicação com o mundo”, a começar no primeiro momento do “*être-au-monde*”, na simples elementaridade do sentir, mas também, finalmente, em todos os momentos do sentir, garante a erradicação mais radical dessa estranheza. A confiança ilimitada no mundo que se manifesta na fenomenologia da “comunhão” com o mundo, de Merleau-Ponty, contrasta singularmente com o “gnosticismo” que, segundo Hans Jonas, se revelaria na hermenêutica heideggeriana do *Dasein*, em particular no famoso predicado da *Verfallenheit*<sup>11</sup>. A fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty chega a uma conclusão oposta à da filosofia da cultura e da modernidade de Hannah Arendt, ou seja afirma, no fundo, a impossibilidade da “alienação

---

<sup>11</sup> - Traduzido nas versões francesas de Heidegger pelo termo de “chute” – que serve de título, não por acaso, a um romance de Albert Camus – e que tem um duplo significado, o significado concreto de queda e o significado bíblico de pecado.



do mundo”. Assim, tal como Hegel via no *Geist* o remédio infalível para a *Fremdheit der Welt*, Merleau-Ponty chega ao mesmo fim através de uma “comunicação com o mundo” que começa no sentir e se prolonga nas manifestações superiores da cultura.

Acontece, porém que, como todas as terapias radicais, a comunicação com o mundo apresenta efeitos secundários problemáticos. O primeiro é uma certa hipertrofia semântica, uma enorme multiplicação de novas significações, uma plurivocidade e ambiguidade da experiência resultantes do processo aberto, plural e virtualmente interminável da comunicação com o mundo. Tal como a comunicação mediática analisada por Luhmann, a comunicação com o mundo na análise fenomenológica de Merleau-Ponty não tem fim à vista. O “acabamento” do mundo ou é uma simples ideia reguladora ou apresenta uma infinidade de formas. É como se a subjectividade pagasse com hipertrofia semântica a erradicação da estranheza do mundo.

No que concerne à teoria da comunicação, o principal efeito secundário da comunicação com o mundo é que ela parece deslocar o problema da estranheza e da incomunicação para a comunicação com outrem. Ontologicamente singular, o mundo apresenta muitas faces a cada sujeito, e entre ele e cada sujeito “tecem-se” “relações singulares” irredutíveis a um mundo objectivo de conteúdos comuns partilhado por todos. Este perspectivismo radical tenderia, sem dúvida, a dificultar ou mesmo impossibilitar a comunicação com outrem, a fechar o sujeito no solipsismo da única comunicação autêntica ao seu alcance que é a que ele pode ter com o mundo, através do sentir. Existe «uma verdade permanente do solipsismo», «há um solipsismo vivido que não é ultrapassável»<sup>12</sup>. Tal seria o preço a pagar por uma comunicação com um mundo que se apresentaria absoluta-

---

<sup>12</sup> - *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 411.

mente familiar e não estranho. A haver estranheza, ela viria do outro e não do mundo. Acontece, porém, que a teoria merleau-pontyana da intersubjectividade, que é igualmente uma teoria da comunicação e dos media (ela tematiza em profundidade a pintura e a linguagem, e mais sucintamente o cinema), não confirma esta tese, antes indo no sentido de formular uma resposta ao desafio do solipsismo.

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty aproxima-se da solução do problema com a fórmula segundo a qual “solipsismo e comunicação são duas faces da mesma moeda”. Isto significa que, tal como a comunicação com o mundo, a comunicação com outrem não extingue a identidade do sujeito, a sua singularidade, nem a diferença dos sujeitos, a alteridade do outro da relação; a comunicação nunca é uma simples fusão ou igualização. Por um lado, a estrutura da relação com outrem começa por ser igual à da comunicação com o mundo: tal como a transcendência do mundo, a de outrem indicia relações a algo inesgotável e não objectivável. Em ambos os casos o sujeito tem de responder a uma “intenção outra” e participar numa “obra comum”. Por outro lado, a comunicação com outrem é inserida no âmbito da comunicação fundamental com o mundo; o outro não me afasta da comunicação com o mundo; antes abre, ao contrário, novas perspectivas do mundo, novas possibilidades da “comunicação” com ele, novos horizontes da experiência do mundo<sup>13</sup>. Nesta relação ao mundo ou ao

---

<sup>13</sup> - Esta teoria da intersubjectividade e da comunicação com outrem é ilustrada por Merleau-Ponty a partir do estudo de vários media, em particular na perspectiva da teoria da arte. A pintura, o medium mais antigo, mais original e mais corpóreo, é, sem dúvida, aquele que melhor ilustra as teses do fenomenólogo francês, visto que permite mostrar, logo ao nível da percepção, a imbricação da comunicação entre o corpo-sujeito e o mundo sensível com a comunicação com outrem. O estudo da linguagem, aprofundado pelo autor, nos anos 50, a partir da recepção de Saussure, mostra

outro, a “transcendência” destes, ou seja o seu inesgotável desconhecido, não é interpretada em termos de estranheza, ou seja de ameaça do próprio “solo” da *Lebenswelt*, mas de abertura do “horizonte” do mundo, de possibilidades ainda não experienciadas no âmbito da tarefa de *achever le monde*. Ao potenciar a comunicação com o mundo, a comunicação com outrem prossegue esta tarefa.

### *3. História dos media e economia da estranheza (Luhmann)*

Na fenomenologia de Merleau-Ponty a atitude fenomenológica reassume uma confiança fundamental no mundo que caracteriza a atitude natural, e que contrasta singularmente com a temática da “estranheza do mundo”, que através de conceitos como a *Weltentfremdung*, “alienação do mundo”, ou a “inautenticidade” da relação ao mundo do homem moderno na sua “quotidianidade”, marca os mais importantes filosofemas da modernidade do século XX. Mais que uma terapia da estranheza do mundo, a fenomenologia merleau-pontyana da comunicação com o mundo tende a ser a sua eficaz profilaxia. A estética merleau-pontyana da pintura moderna, em particular, mostra o seu convencimento de que a modernidade é capaz de reatar com uma comunicação autêntica com o mundo.

Para a questão aqui tratada, a comunicação e o mundo, convém notar que Merleau-Ponty parte do importante

---

um medium que já aponta para o perigo de um nominalismo imanente, por assim dizer mediológico. Isto porque a linguagem faz prova de uma capacidade de auto-referência que tende a emancipá-la do sensível, a fechar os participantes no uso da linguagem num “universo” distinto do mundo sensível. O esforço teórico de Merleau-Ponty vai, obviamente, no sentido inverso de “enraizar”o universo da linguagem no mundo sensível onde se movimenta o corpo. Sobre esta questão ver, sobretudo, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 40-47 e 63.

conceito husserliano da *Lebenswelt*. E, tal como para Husserl, trata-se, para Merleau-Ponty, de encontrar uma solução para um problema de comunicação. Do ponto de vista de uma fenomenologia, tanto o sentido global da experiência da comunicação, como a *motivação* de cada acto comunicacional passam pela clarificação de uma relação ao mundo. Dentro deste âmbito, o conceito de *Lebenswelt* pode ser utilizado de modos diferentes. Para Husserl, a “crise” diagnosticada nas ciências europeias, e, de um modo mais geral, na cultura europeia, é, como já explicámos, devida a um *medium* de comunicação, ou, mais exactamente, à intransparência, motivada por um uso puramente “técnico” do *medium* da linguagem simbólica da ciência. A terapia que Husserl propõe para a crise passa pela correcção dessa intransparência ou tecnicização através do recurso a *Anschauungen* em princípio sempre disponíveis na *Lebenswelt*. O pressuposto desta terapia é um mundo comum, “em si”, “objectivo” e igual para todos os participantes na comunicação, que fale uma linguagem unívoca dada na intuição. A motivação da comunicação é o conhecimento científico, o simples alargamento extensivo desse conhecimento. A eventual estranheza só pode ser devida à parte do mundo ainda não conhecida, e erradica-se, por conseguinte, através da simples aquisição de novos conhecimentos objectivos do mundo objectivo.

Acontece, porém, que, com a criação do conceito de *Lebenswelt*, Husserl cria uma criatura que vai escapar ao seu criador. Se a *Lebenswelt* é, como o nome indica, um mundo *da vida*, isto significa que as unidades de significação que se constituem num tal mundo estão dependentes dos valores da subjectividade, ou, como diria Luhmann, da auto-referência da consciência constituinte ou do “sistema” consciência. Por conseguinte, o sentido do mundo ou das coisas do mundo não pode ser reduzido a puras identidades de conteúdos patentes em *Anschauungen*. É assim que

Merleau-Ponty vai dar ao mundo da vida uma espessura semântica e uma expressividade que incluem a totalidade da experiência do sujeito – assumindo os riscos do perspectivismo radical, da singularização da experiência, da incomunicabilidade entre perspectivas, mas também de uma certa inflação semântica – a motivação da comunicação com o mundo ou com outrem é a criação de novos sentidos, na tentativa de finalizar um “mundo inacabado”.

O problema da *Lebenswelt* pode ser formulado a partir dos dois elementos fundamentais da sua estrutura, o “solo” e o “horizonte”, e diz respeito à tensão entre estes dois elementos. O que é exactamente transcender o “horizonte”? Será que a abertura de novos horizontes é apenas um alargamento do solo ou põe em causa a sua solidez como fundamento? É a partir destas questões que podem ser situados os autores que, a seguir a Husserl, pensaram o mundo da vida. Para Husserl o alargamento dos horizontes não punha em causa a função de solo da *Lebenswelt*; a sua teoria das “tipologias” (*Typik*) e a univocidade (semântica) dos conteúdos passíveis de ser dados em *Anschauung* garantiam que cada alargamento de horizonte apenas desse acesso a “variações” do já conhecido. A tarefa da ciência era, sem dúvida, “infinita”, mas a novidade das suas descobertas nunca encerraria uma alteridade radical.

Nos autores que retomam o conceito a seguir a Husserl, a tensão entre solo e horizonte tende para a ruptura – ao ponto de Luhmann, que representa por assim dizer o extremo da evolução, ver nas duas “metáforas” com que Husserl caracteriza a *Lebenswelt* uma verdadeira “contradição”<sup>14</sup>.

Mas antes de se chegar a esta proclamação sistémica de “contradição”, há várias maneiras de conceber a tensão entre

---

<sup>14</sup> - Niklas Luhmann, “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 72, 1986, p.177.

solo e horizonte. A fenomenologia de Merleau-Ponty leva ao extremo esta tensão, evitando a ruptura. Uma confiança inabalável no solo, filosoficamente justificada numa ontologia do corpo e da “carne”, suporta todas as tensões inerentes a um transcender de horizontes que não é apenas um alargamento da extensão da informação sobre um mundo “em si”, uma simples variação eidética ou tipológica, mas uma verdadeira transmutação ou revolução semântica. É neste contexto que o conceito de comunicação ganha a sua importância. É a “comunicação” com o mundo ou com outrem que garante o alargamento qualitativo e ilimitado dos horizontes semânticos e a preservação da unidade ontológica do mundo, da função de solo da *Lebenswelt*. A comunicação, tal é o seu paradoxo, exige um mundo comum mas que não pode ser o mesmo para todos os participantes – se o fosse não haveria nada a comunicar. Dito de outra maneira: a comunicação opera a ligação do um e do múltiplo, da unidade ontológica do mundo e da multiplicidade ou do “excesso” do seu sentido<sup>15</sup>. A função e a motivação original dos actos de comunicação, na fenomenologia da comunicação de Merleau-Ponty, residem na produção de alteridade semântica, de “excedentes” de sentido. No âmbito da linguagem falada ou escrita, por exemplo, a comunicação autêntica reside no “uso criativo” deste medium – criação de novos sentidos – e não na sua simples utilização “empírica” para transmitir banais informações sobre conteúdos objectivados<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> - O conceito de “excesso” ou “excedente”, *Überschuß*, é utilizado por Luhmann na sua descrição do “fenómeno do sentido”: «Das Phänomen vom Sinn erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns» – «O fenómeno do sentido surge na forma de um excedente de remissões para mais possibilidades de vivências e acções». *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, p. 93.

<sup>16</sup> - Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 56.

É de notar que a ontologia de Merleau-Ponty, ao garantir a função de solo da *Lebenswelt*, permite que esta alteridade seja fascinante, ou, pelo menos, que ela não seja vivida, abstracção feita de casos patológicos (também tratados por Merleau-Ponty), como inquietante estranheza. A versão oposta, simétrica, da visão merleau-pontyana feliz da alteridade radical do sentido do mundo encontramos-na na recepção do conceito de mundo da vida feita por Hans Blumenberg. Em Blumenberg, na ausência de uma ontologia como a de Merleau-Ponty, a tensão entre solo e horizonte atinge o ponto de ruptura. Há alargamentos de horizonte de tal modo ousados que levam à destruição das estruturas de confiança no mundo, ou seja à erosão total do “solo” que se tinha formado na *Lebenswelt*. Blumenberg apenas retém do conceito husserliano a definição do mundo da vida como “mundo do óbvio e da familiaridade”. A alteridade radical deixa de ser fascinante, como em Merleau-Ponty, para passar a ser estranha e inquietante. A estranheza do mundo enquanto ruptura profunda da sua familiaridade torna-se uma ameaça permanente da *Lebenswelt*. Além disso, para Blumenberg, a “crise” de sentido da “humanidade europeia” não está circunscrita à simples má utilização de um medium (emprego tecnicista da conceptualidade matemática no pensamento da física moderna pós-galileana) mas é mais geral, visto que decorre de uma estrutura dramatológica profunda da relação ao mundo: A *Lebenswelt* não é um conjunto de “tipos” ou conteúdos do mundo, nem sequer é um mundo particular existente algures, mas por assim dizer a estrutura imunitária simbólica com que cada cultura, e cada consciência, faz face à “ameaça original” da realidade, à inalienável estranheza do mundo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> - Sobre a problematização da *Lebenswelt* enquanto sistema imunitário de confiança e mundo do óbvio, em Blumenberg, ver Santos, J.M., “O mundo da vida e a generalização da crise”, in: *Homenagem a João Paisana, Phainomenon*, nº 5/6, Lisboa, 2003, pp. 99-114.

A questão da *Lebenswelt*, a tensão entre solo e horizonte, pode, pois, ser equacionada de dois modos simétricos, que têm em comum a supressão de uma privação. No âmbito da ontologia de Merleau-Ponty, sendo o solo indubitável, a comunicação com o mundo é uma exploração de alteridades fascinantes; a comunicação com outrem, por mais estranho que seja esse outrem, promove a abertura de novos horizontes semânticos, de novas possibilidades do mundo humano. A comunicação responde a um infinito vazio de sentido, preenchido pelas potencialidades semânticas não menos ilimitadas do homem, definido como «potência irracional que cria significações e que as comunica»<sup>18</sup>. Já para Blumenberg, o transcender radical dos horizontes pode provocar o desabamento do solo, ou seja a perda da familiaridade do mundo da vida. A comunicação com o mundo nem sempre é feliz; ela passa mesmo, aos olhos de Blumenberg, por episódios dramáticos. Os *case studies* que servem de base à sua filosofia da cultura são, justamente, as épocas de transição e de crise, tais como a passagem da Idade Média para a Moderna (*Neuzeit*). A alteridade surgida no mundo da vida ganha, então, foros de ameaça. A motivação para uma verdadeira comunicação está mais na construção de uma nova estrutura de imunidade, na recuperação de uma familiaridade perdida, do que na exploração de alteridades fascinantes.

No mesmo ano em que Blumenberg dedicou grande parte de um livro à questão da *Lebenswelt*, em 1986<sup>19</sup>, Luhmann publicou um importante artigo sobre a mesma questão. Como Blumenberg, também Niklas Luhmann não acredita que o mundo da vida seja simplesmente um “solo” inabalável de obviedade e familiaridade. Como Merleau-Ponty, também

---

<sup>18</sup> - Merleau-Ponty, *Phén. de la percep.*, op. cit., p. 221.

<sup>19</sup> - Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.



Luhmann não acredita que o mundo da vida seja um simples mundo comum “objectivo”, a priori de uma comunicação consensual. Todavia, relativamente a Merleau-Ponty, assistimos em Luhmann, na questão da *Lebenswelt*, a uma assinalável inversão do princípio semântico que encontramos no fenomenólogo francês. Isto é, o motor da relação ao mundo não é um princípio de proliferação do sentido, um princípio de autêntica luxúria semântica, mas, ao contrário, um princípio de *economia*, um imperativo de “redução da complexidade”. O problema do sentido já é, para Luhmann, que ele tende para o excesso, que ele é “excesso” (*Überschuß*), como escreve na descrição que dá do “fenómeno do sentido”<sup>20</sup>. A “comunicação”, por conseguinte, só poderá ser o inverso da proliferação, deverá consistir num esforço para conter, limitar e canalizar o excesso para o qual o sentido, logo ao nível do contacto imediato com o mundo, na percepção, tende naturalmente. Tal será, em particular, a função dos “media simbólicos generalizados de comunicação”.

Mas regressemos à comparação com Blumenberg. Como este, Luhmann trabalha o conceito de familiaridade, e não acredita que o mundo da vida possa ser concebido como um simples “solo” do familiar e do óbvio. O que o leva a pensar isto não é uma análise historico-fenomenológica, como em Blumenberg, mas um postulado da teoria dos sistemas, segundo o qual no início – e, neste caso concreto, na origem das culturas humanas – está uma *diferença* e não uma identidade ontológica. A familiaridade é apenas um lado da diferença familiar/estranho, que seria a matriz de todas as diferenças que contam. «A diferença primordial familiar/estranho (*vertraut/unvertraut*), imanente ao mundo da vida, é, e será sempre, a mais antiga e a mais primitiva, visto

---

<sup>20</sup> - Luhmann, *Soziale Systeme, op. cit.*, p. 93. Cf. acima a nota 15 do presente texto.

que estará sempre condensada nas diferenças ulteriormente introduzidas. A teologia, a metafísica, a lógica e os códigos tecnicamente mais sofisticados dos sistemas funcionais modernos – como por exemplo o código político governo/oposição – vêm por acrescento»<sup>21</sup>.

A teoria sistémica luhmanniana chega, pois, à mesma conclusão que a análise fenomenológica de Blumenberg (e que, implicitamente, já estava pressuposto nas análises de Merleau-Ponty); ou seja, aquilo que o conceito de *Lebenswelt* designa não é nem o conteúdo de um mundo, nem uma reserva de conteúdos mínimos susceptíveis de servirem de a priori à comunicação (mundo comum de Husserl), ou de servirem de último recurso na geração de “consensos” na comunicação (Habermas)<sup>22</sup>, mas uma diferença entre uma privação e uma plenitude, a diferença entre estranho e familiar. É o jogo desta diferença que vai provocar aquilo que Blumenberg descreve como um processo de “construção-destruição-reconstrução” do mundo da vida, concebido como estrutura geradora de familiaridade. Mas Luhmann vai, como seria de esperar, mais longe que Blumenberg, visto que nem sequer se detém num processo cíclico de destruição/construção que acaba por se cristalizar na filosofia da cultura deste último; na perspectiva da teoria dos sistemas a interpretação do mundo da vida é ainda mais minimalista, ele é apenas uma “condensação de familiaridade”<sup>23</sup>. Do ponto

---

<sup>21</sup> - Luhmann, “*Die Lebenswelt...*”, *op. cit.*, p.186.

<sup>22</sup> - Esta concepção da *Lebenswelt*, de Jürgen Habermas, é severamente criticada por Luhmann: «...o mundo da vida é, para ele [Habermas] qualquer coisa como uma fonte inesgotável de consenso. Com o mesmo direito poder-se-ia pensar que se trata de uma fonte não comum de intermináveis diferendos – uma fonte que, em cada abordagem de um tema, conduz à bifurcação entre consenso e diferendo. A partir do conceito de mundo é impossível derivar uma preferência pela positividade sem recorrer a uma interpretação metafísica» *Ibid.*, p. 179.

<sup>23</sup> - “Kondensation von Vertrautheit”. *Ibid.*, 183.

de vista da evolução, a figura não é a do ciclo – essa figura metafísica por excelência! – mas a da bifurcação recorrente.

A partir daqui, a questão que vai servir de fio condutor à análise de Luhmann, que se apresenta como uma espécie de pequena história dos media, é a de saber como é que as diferentes culturas, no decurso da evolução induzida pela “diferença primordial”, lidam com essa diferença. E a questão à qual ele chega, no fim do seu estudo, será a de saber «como é que na sociedade moderna se lida com a diferença familiar/estranho (*vertraut/unvertraut*)»<sup>24</sup>. Vai-se tornar claro aqui, mais uma vez, a relação entre a estranheza do mundo e a questão da comunicação.

Luhmann mostra um certo contraste entre a maneira como as sociedades pré-modernas, sociedades do mito, lidavam com a estranheza do mundo e a maneira como a sociedade moderna o faz. Sem entrar aqui nos pormenores das análises do mito feitas por Luhmann, pode-se dizer que as sociedades politeístas lidavam com o estranho exteriorizando-o, excluindo-o e mantendo-o a uma respeitável distância. Para tal marcavam uma linha bem visível de separação imediata entre o familiar e o estranho, que corresponde em grande parte à demarcação bem conhecida entre o sagrado e o profano. O mundo da vida era como que uma ilha de familiaridade rodeada de um território de absoluta estranheza.

Nas sociedades modernas assistimos a um processo de integração da estranheza de certo modo oposto ao da sociedade do mito: em vez de se delimitar bem, exteriorizar e excluir o estranho, tenta-se incluí-lo no familiar, diluí-lo e reduzi-lo o mais possível. Esta redução é o motor e a motivação de fundo da comunicação na sociedade moderna. À tendência isolacionista das sociedades pré-modernas opõe-se a proliferação das operações de comunicação

---

<sup>24</sup> - *Ibid.*, p. 188.

– intra-comunitária e inter-comunitária – nas modernas. É deste ponto de vista que Luhmann esboça uma história dos *media*, na qual a utilização da *escrita* aparece como etapa determinante no esforço de redução do estranho. O uso generalizado do *medium* escrita não constitui apenas um contributo para resolver materialmente problemas de comunicação, ao tornar possível uma comunicação à distância no tempo e no espaço, uma comunicação entre ausentes, mas igualmente um contributo para atenuar e diluir a estranheza do mundo. As leituras de textos sobre culturas estranhas ou exóticas distinguem-se fortemente do que seria uma vivência *in loco*. Através da leitura, a estranheza é atenuada, o estranho deixa de ser absolutamente estranho, sem se tornar absolutamente familiar. Tem aqui lugar aquilo que em linguagem sistémica Luhmann chama uma “reentry” da diferença num dos seus lados. No caso presente dá-se uma “reentry” da diferença familiar/estranho do lado do familiar. As leituras de tais textos não tornam o estranho simplesmente familiar, apenas familiarizam as diferenças, por outras palavras introduzem um estranho banalizado e inócuo, diluído, no mundo familiar. O moderno mundo da vida não se constitui como familiaridade absoluta a partir da relação com um absolutamente estranho que estaria para lá de uma linha intransponível. Descrições de culturas exóticas – e mais recentemente imagens, filmes ou viagens turísticas – produzem um não familiar diluído, banal e fragmentado, dentro do familiar, que já não tem o significado do absolutamente estranho, da alteridade absoluta que as culturas do mito mantinham respeitosa à distância.

Como era de esperar, Luhmann demarca-se de uma visão iluminista da história dos *media*, que vê na generalização da escrita e na proliferação das comunicações inter-comunitárias e inter-culturais um simples progresso e um bem em si. De um ponto de vista sistémico a resolução de velhos problemas paga-se com o surgimento de novos. «A escrita

não resolve apenas problemas de comunicação, ela também produz em quantidades monumentais problemas de comunicação»<sup>25</sup>.

Que problemas são estes? Há uma primeira ordem de problemas, que Luhmann não evoca neste texto mas que estão bem presentes noutros, que são relativos à produção da verdade no âmbito do medium da escrita, ou seja à facilidade com que nele surgem, se agudizam e se perpetuam conflitos de interpretações. A escrita obriga a entrar no labirinto das interpretações, num jogo onde os mal-entendidos podem ter consequências cómicas, em certos casos felizes, mas também catastróficas. A escrita facilita a comunicação e faz proliferar os actos de comunicação; acontece, porém, que esta facilidade e este aumento torna mais prováveis os diferendos do que os consensos.

Não é, porém, a conflitualidade o principal problema a que Luhmann se refere a propósito dos efeitos da escrita no âmbito do mundo da vida. Ele começa por referir “problemas de organização”. «A escrita produz (...) a re-entry da diferença familiar/estranho no familiar e os problemas daí resultantes tornam-se problemas de organização»<sup>26</sup>. Isto significa que o estranho, que deixa de ser absoluto, é agora tratado, e reduzido, em termos de objecto do conhecimento a compreender, eventualmente a utilizar. Os sujeitos de um tal mundo lidam a todo o instante com

---

<sup>25</sup> - «Im Normalfall wird jeder von uns davon ausgehen, daß das, was ihm unvertraut ist, anderer vertraut sein könnte. Das heißt dann zugleich, daß die Schrift Probleme der Kommunikation nicht nur löst, sondern in riesigen Ausmaße auch erzeugt». *Ibid.*, p. 188.

<sup>26</sup> - «Das jeweils Unvertraute ist als vertraut vorhanden, es muß nur über Kommunikation erreicht werden können, und dazu ist man mehr und mehr auf Organisation angewiesen. Die Schrift besorgt so gleichsam das re-entry der Differenz von vertraut/unvertraut in das Vertraute, und die Folgeprobleme werden zu Organisationsproblemen» *Ibid.*, p. 189.

novos conhecimentos que tentarão integrar nas suas vidas. Isso pode dificultar a tarefa de dar uma “forma” a essas vidas, como prescrevia a ética clássica, mas representa tão só um “problema de organização”, para o qual a “comunicação” fornece os meios. De um ponto de vista iluminista, que Luhmann, neste sentido, não rejeitaria, abstracção feita da pretensão anti-normativista do seu discurso “sociológico”, um tal problema é *apenas* de organização.

Todavia, o principal problema diagnosticado por Luhmann no regime das culturas da escrita, o qual se torna particularmente evidente nas sociedades contemporâneas, é a projecção do absolutamente estranho, indisponível no espaço imediato da *Lebenswelt*, na dimensão temporal do futuro. Com efeito, como «o futuro não pode ser escrito», «a escrita» – e, por arrastamento, a comunicação – «atinge aqui os seus limites, visto que não está em condições de escrever o futuro»<sup>27</sup>. O absolutamente estranho, hoje, estaria concentrado no futuro; e seria em certo sentido socialmente mais perigoso do que o estranho primitivo, das culturas do mito, concentrado num determinado lugar do espaço. Havia um *modus vivendi* com o absolutamente estranho espacial, que falta na nossa relação com o absolutamente estranho temporal.

Luhmann admite que a questão do futuro não é um problema totalmente novo da sociedade actual. Sem dúvida que a “contingência do futuro” desde há muito que é alvo de especulação filosófica. As éticas clássicas – aristotelismo, epicurismo, estoicismo – podem mesmo ser consideradas como “receitas” (Luhmann) para fazer face à dimensão temporal da estranheza do mundo, que reside no “futuro contingente”. Apesar disso, a situação actual é nova. O que a caracterizaria é uma *angústia* generalizada, fortemente potenciada por “meios de comunicação de massa” cuja

---

<sup>27</sup> - *Ibid.*, p. 190.

dinâmica é particularmente propícia a uma omnipresente “retórica da angústia”, relativamente à qual, segundo Luhmann, “ainda não foi desenvolvida uma ética” capaz de lhe fazer face eficazmente<sup>28</sup>. Além disso, ele não admite qualquer possibilidade de reactualizar as éticas clássicas na actual situação<sup>29</sup>.

Mas, independentemente do carácter contestável desta tese, dois aspectos da tematização luhmanniana da *Stimmung* dominante da época, uma angústia potenciada pela dinâmica de uma retórica que é, ao mesmo tempo, o principal motor dos meios de comunicação de massa, merecem a nossa atenção. O primeiro é o carácter particularmente subjectivista desta angústia, que tem a ver com o carácter paradoxal do sujeito moderno, e que se manifesta no facto de «não podermos responder a alguém que diz que está angustiado (*er habe Angst*) que esse alguém está enganado (*er irre sich*)<sup>30</sup>». Coisa que os moralistas antigos – oh felicidade! – podiam, deviam e pretendiam fazer. A “soberania do sujeito moderno” confere-lhe o direito inalienável de “autenticar” o que ele sente. Assim, cada qual tem o direito absoluto às suas angústias, sem que ninguém o possa desmentir<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> - *Ibid.*, *idem*.

<sup>29</sup> - Trata-se de uma tese que, de um ponto de vista filosófico, merece ser contestada, que constitui, aliás, um verdadeiro desafio para a filosofia prática, mas cuja contestação não podemos aqui desenvolver.

<sup>30</sup> - Luhmann, “*Die Lebenswelt...*”, *op. cit.*, p. 190.

<sup>31</sup> - O tratamento mediático da “guerra preventiva”, ou seja, na realidade, ofensiva, de 2003, dos Estados Unidos contra o Iraque fornece um exemplo paradigmático, à escala de um facto político global, do fenómeno da “retórica da angústia” como ele é tematizado por Luhmann. Sabe-se, um ano depois do ataque americano, que o móbil da invasão do Iraque apenas residiu no sentimento de angústia dos principais responsáveis dos governos americano e inglês, e na sua capacidade de contaminar com essa angústia as almas de uma boa parte da opinião pública americana, a única que conta realmente nas decisões dos dirigentes da única super-potência de um mundo

Deste primeiro aspecto, o subjectivismo da angústia, decorre um segundo. A estranheza do mundo está agora, por assim dizer, completamente diluída na sociedade, está consubstanciada «numa sociedade do risco, que num sentido difuso produz uma angústia de si própria»<sup>32</sup>.

Do ponto de vista de Luhmann, a “retórica da angústia” parece ser o Mal dos sistemas. Talvez seja, também, um *punctum caecum* da sua teoria.

---

unipolar, graças à preciosa ajuda dos meios de comunicação de massa. As cadeias de televisão americanas, e, em Portugal, a esmagadora maioria dos *opinion makers* da imprensa lusa, produziram peças inultrapassáveis de “retórica da angústia”. Por seu turno, os adversários da guerra diabolizaram os dirigentes americanos e os seus ideólogos, recorrendo a uma retórica da angústia de sentido contrário. Numa tal hipertrofia dos sentimentos e das paixões ninguém pode ser desmentido. Todos têm “razão”.

<sup>32</sup> - *Ibid.*, *idem*.



# PRAGMÁTICA E COMUNICAÇÃO

Adriano Duarte Rodrigues\*

Gostaria de começar por felicitar os colegas da Universidade da Beira Interior pela excelente ideia de organizar estas Jornadas sobre Teorias da Comunicação. O sucesso público dos cursos de comunicação teve como efeito a sua conversão num domínio que pouco ou nada tem a ver com os objectivos científicos que estiveram na sua origem, transformando-se assim, ora num campo de lutas pelo poder e pela imposição de cumplidades particulares, de duelos com vista à eliminação de potenciais concorrentes no jogo de influências institucionais, ora num mercado e numa feira de vaidades mundanas e mediáticas. Já quase nos esquecemos dos objectivos que estiveram na origem da sua criação, o de um espaço aberto à crítica, entendida como a procura dos princípios racionais que permitam pensar, de maneira coerente, a problemática comunicacional, enquanto domínio que configura a experiência do mundo contemporâneo. A organização destas Jornadas dedicadas às Teorias da Comunicação mostra que, apesar das perversões da instrumentalização e das futilidades instaladas, ainda restam algumas brechas por onde possamos fazer passar o ar puro de uma reflexão despoluída, assegurando assim a sobrevivência de uma comunidade de homens que prosseguem sem descanso a tarefa emancipadora.

Pretendo contribuir, com esta intervenção, para o esclarecimento da natureza das relações entre a pragmática e a comunicação. E a razão pela qual me parece importante reflectir sobre estas relações prende-se precisamente com o facto de se ter ultimamente instalado, tanto na prática

---

\* - Departamento de Ciências da Comunicação, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

das profissões socialmente associadas com a comunicação, como no domínio dos estudos da comunicação, uma certa perspectiva de pragmática que é urgente clarificar. Refiro-me a uma visão sofisticada da pragmática, segundo a qual se tomam como verdade valores estratégicos com vista a satisfazer os interesses dos que estão em condições de pagar melhor, em espécies ou em géneros. Alguns dos conceitos que atravessam a reflexão pragmática, tais como, por exemplo, os de estratégia ou o de jogos de linguagem, acabam assim por ser relidos de maneira perversa em função dos interesses particulares. Para dar um certo ar de seriedade vai-se hoje ao ponto de apelidar estas visões perversas de pós-modernidade.

É justo reconhecer que há infelizmente uma razão menos fútil para estas perversões, a de nem sempre ser fácil identificar com clareza as relações entre a pragmática e a comunicação. Uma das principais dificuldades deriva do facto de, tanto comunicação, como pragmática serem termos usados em sentidos muito diferentes. Neste domínio, como aliás em muitas outras áreas das ciências humanas, os equívocos, decorrentes da confusão entre diferentes maneiras de utilizar os termos e os conceitos, da insuficiente explicitação das acepções em que os tomamos, é um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento dos conhecimentos e uma das mais frequentes causas do diálogo de surdos que muitas vezes se estabelece entre os cientistas. Mas, se há as confusões compreensíveis e até inevitáveis, que resultam de um estado insuficiente da reflexão, há outras que temos o dever de denunciar como atentatórias da própria dignidade do nosso compromisso com o pensar, nomeadamente as que são propositadamente alimentadas para servirem aquilo que peço licença para designar como um pensamento alforreca ou um pensamento camaleão, uma forma de discurso flexível, com vista a fazê-lo vogar ao sabor da maré, a adaptá-lo aos que pagam mais e aos que estão em situação de poderem oferecer

benesses apetecíveis, quer no mercado dos bens materiais, quer no mercado do prestígio social.

Torna-se, por isso, necessário começar por recordar os sentidos mais correntes em que estes termos costumam ser utilizados.

*As acepções de comunicação*

Creio que podemos agrupar as acepções de comunicação em três conjuntos, a que darei os nomes de concepções ecológica, tecnológica e epistemológica.

Agrupo na concepção ecológica de comunicação as abordagens do processo de trocas que os seres vivos estabelecem com o meio ambiente, trocas de que depende a sua estruturação enquanto organismos dotados de autonomia, mobilidade e capacidade reprodutiva.

Segundo esta acepção, as relações que os seres humanos estabelecem entre si, no seio do espaço cultural que criam e em que situam a sua experiência, são as modalidades de comunicação próprias da sua espécie. Podemos assim associar a comunicação aos processos de interacção no decurso dos quais se estabelecem as trocas simbólicas que estão na origem da sociabilidade e fundamentam os vínculos sociais que constituem o mundo da vida.

As reflexões que eu próprio tenho vindo a desenvolver, desde há cerca de 20 anos, em torno da questão da experiência situam-se claramente no âmbito desta perspectiva ecológica e antropológica da comunicação.

Por sua vez, a concepção tecnológica de comunicação compreende os estudos que tomam como objecto o conjunto dos dispositivos técnicos, nas suas diferentes vertentes – tecnológica, no sentido específico do termo, cultural, social, política, económica – através dos quais as sociedades modernas fazem circular a informação. Neste sentido, a comunicação é a realidade especificamente humana própria de uma modalidade da experiência, da experiência moderna.

Compreendo portanto nesta concepção as perspectivas que fazem equivaler comunicação e informação mediática, acerca das quais se coloca o problema da autonomização daquilo que designo por campo dos media, com a consequente possibilidade de instrumentalização da experiência do mundo da vida pelo mundo sistémico da informação mediática.

É neste sentido que tenho desenvolvido alguns dos meus trabalhos, tanto os que costumam tematizar em torno da arqueologia do campo dos media, como os que tenho dedicado à experiência técnica.

Por seu lado, a concepção epistemológica entende a comunicação como uma perspectiva de saber específica das ciências humanas, uma maneira de pensar e de lidar com a desconfortável relação entre sujeito e objecto que caracteriza o projecto destas ciências. Segundo esta concepção, a comunicação adquire o estatuto de um quase paradigma científico, na sequência de uma reflexão sobre a falência dos paradigmas herdados da viragem inaugurada por Descartes e prosseguida, nomeadamente, por Kant, Hegel, Nietzsche, Marx e Freud. Neste sentido, a comunicação torna-se um conceito fundamental, em torno do qual se pretende ultrapassar a clivagem, tanto entre o sujeito e o objecto, como entre o sistema e o processo, considerando antes como fundadora da experiência a relação dialéctica que os associa ou agencia. É nesta concepção que toma um lugar central conceitos como os de interacção, de dialogismo ou interlocução dialógica.

As reflexões com que abri o meu livro *Estratégias da Comunicação*, a partir da crítica ao modelo linear herdado do esquema cibernético da informação, partem claramente da inquietação epistemológica que deu origem a esta concepção de comunicação.

É óbvio que é muito difícil um entendimento entre propostas de estudo que tomam de comunicação sentidos tão diferentes como os que acabei de agrupar em torno destas

três perspectivas. As consequências na vida quotidiana destas diferentes maneiras de utilizar a comunicação e o frequente deslize que faz com que se passe imperceptivelmente, sem controlo, de uma para a outra fazem parte da própria natureza estratégica normal da linguagem. Mas a tarefa do cientista não é servir essas estratégias; é procurar identificá-las, com vista a um entendimento tão rigoroso quanto possível das diferentes perspectivas que as fundamentam e dos interesses que legitimam. De entre as consequências desta diversidade de usos da comunicação limitar-me-ei aqui a abordar apenas as que têm a ver com a natureza das relações da comunicação com a pragmática.

*As acepções de pragmática*

As relações da pragmática com a comunicação tornam-se ainda mais complexas pelo facto de também o termo pragmática poder ser entendido em sentidos muito diferentes. Também agruparei estes sentidos em três conjuntos: as concepções da pragmática a que darei o nome de comportamental, disciplinar e filosófica.

Segundo a concepção comportamental, por pragmática entende-se o uso que os falantes fazem da língua, a sua competência para adoptar comportamentos verbais apropriados, tendo em conta as diferentes situações interlocutivas ou enunciativas experienciadas. Neste sentido, será mais apropriada a forma adjectiva de pragmático para qualificar o comportamento dos falantes.

Depois de ser entendida como apropriação individual do sistema ou como desempenho da competência linguística por parte dos falantes, a pragmática passou a ser entendida como uma competência equivalente aproximadamente ao que alguns autores, na sequência aliás da proposta de David Hymes, passaram a designar, sobretudo desde a segunda metade dos anos 60 do século passado, competência

comunicativa (Hymes 1964; 1971; 1974). Segundo esta perspectiva, os falantes não se limitam apenas a aplicar as regras, a respeitar as normas ou a seguir as regularidades previstas pelo sistema da língua; intervêm também, com uma competência específica, na própria constituição das regras e na elaboração das normas. É a esta mesma competência que costumam dar o nome de experiência, no sentido de capacidade, não só para aplicar e respeitar, violar e desrespeitar apropriadamente as regras e as normas, mas também para inventar novas regras e novas normas adequadas às situações de interacção imprevistas em que os actores sociais se vêem envolvidos.

Neste sentido, em vez de se considerarem como sistemas instituídos que se impõem mecanicamente aos actores sociais, as regras, as normas e as regularidades são encaradas como cristalizações das interacções e das práticas habituais e naturalizadas.

Na acepção disciplinar, por pragmática entende-se o estudo das determinações contextuais ou situacionais do sentido. Foi esta acepção de pragmática que se generalizou, nos últimos trinta anos, em semiótica e em linguística. Neste sentido, a pragmática está destinada a complementar a semântica, a disciplina que procura dar conta das condições de verdade das proposições independentemente dos contextos enunciativos, e a sintaxe, a disciplina que se ocupa das regras de boa formação das frases. É bem conhecida a definição que, em 1938, Charles Morris propunha para as referidas disciplinas semióticas:

«a sintaxe é o estudo das relações sintáxicas dos signos uns com os outros, abstraindo das relações dos signos com os objectos e os intérpretes; a semântica trata da relação dos signos com os designata e assim com os objectos que denotam, e a pragmática é designada a ciência da relação dos signos com os seus intérpretes.»

Independentemente da natureza behaviorista da abordagem adoptada por Morris, foi esta terminologia que acabou por se impor, em vez das designações algo rebarbativas propostas por Charles Peirce, que preferia falar respectivamente de gramática especulativa, de lógica propriamente dita e de retórica pura, para designar as três referidas dimensões da semiose.

Segundo esta perspectiva, a pragmática estuda a enunciação e a constituição discursiva da referência, a teoria dos actos de linguagem e os processos inferenciais de pressuposição e de implicação, responsáveis pelo facto de os enunciados apresentarem sentidos muitas vezes diferentes das significações que as unidades linguísticas possuem independentemente das situações enunciativas em que ocorrem.

O que a pragmática, entendida como disciplina, procura averiguar é, por conseguinte, o sentido das produções discursivas que se manifestam na linguagem natural da vida quotidiana, esforçando-se por dar conta da natureza da racionalidade específica destas manifestações.

Para esta perspectiva disciplinar de pragmática, a racionalidade das manifestações da linguagem natural é problemática pelo facto de o seu sentido ser relativamente autónomo do valor lógico das proposições e depender da averiguação das suas condições de enunciação. A complexidade da interferência de dispositivos de subjectivação, de que os dísticos são os exemplos mais evidentes, a dependência das condições de verdade das proposições enunciadas em relação às condições de sucesso da sua enunciação, a dependência dos processos inferenciais em relação a regras conversacionais são algumas das questões centrais que a pragmática procura equacionar e a que procura dar resposta.

Mas podemos ainda falar de pragmática numa terceira acepção, enquanto perspectiva filosófica. Nesta acepção,

pragmática é uma determinada concepção de verdade, entendendo-a, não como o resultado absoluto e definitivo acerca do estado de coisas, mas como o resultado provisório da formação de um consenso racionalmente partilhado em torno de explicações da realidade que, embora sejam provisórias, são aceites como plausíveis ou razoáveis, tendo em conta o estado sempre contingente, e por conseguinte problemático, dos conhecimentos disponíveis, num determinado momento, numa comunidade de vida.

Pragmático, neste sentido, é o domínio, não da averiguação da verdade das proposições através das inferências por indução ou por dedução, próprias das ciências que têm a pretensão de formular proposições apodícticas, mas da verosimilhança ou da razoabilidade do sentido dos enunciados que acontecem no espaço de interlocução ou de interacção discursiva, em que os interlocutores intervêm através de inferências por abdução.

Pragmática é, por conseguinte, equivalente de saber alcançado através de estratégias interlocutivas, seguidas no decurso de interacções discursivas, através daquilo que, a partir de 1946, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein dava o nome de jogos de linguagem (Wittgenstein, 1995). Trata-se da perspectiva que procura averiguar porque razão os enunciados da linguagem natural, apesar de nem sempre obedecerem aos dispositivos lógicos que asseguram valores universais de verdade, são racionais e, por conseguinte, dotados de sentido. É nesta perspectiva que se situa a concepção probabilística ou estocástica de verdade, num sentido próximo do que Aristóteles designava de apagogé, tal como a podemos reconhecer na prática dos discursos da vida quotidiana e de que os procedimentos adoptados em investigação judiciária ou pela prática do diagnóstico médico são casos exemplares.

A natureza da relação da comunicação com a pragmática depende, evidentemente, não só da concepção de



comunicação adotada, mas também dos sentidos que dermos a pragmática. É o que vou agora tentar esclarecer.

*A natureza das relações entre a pragmática e a comunicação*

Existem relações entre as três concepções de pragmática e as três concepções de comunicação, mas é evidentemente entre a terceira concepção de pragmática e a terceira concepção de comunicação que as relações são mais estreitas, a ponto de podermos dizer que é o desenvolvimento da filosofia pragmática, na terceira acepção que indiquei para este termo, que está na origem da emergência dos estudos de comunicação, entendida como quase paradigma científico, na terceira acepção que dei para o termo comunicação. Não admira por isso que, neste sentido, o domínio dos estudos de comunicação apresente, volens nolens, um certo ar de família comprometido com o ponto de vista que o pragmatismo se esforça por pensar, por fundar racionalmente, na sequência da grande tradição filosófica ocidental.

Podemos considerar que a comunicação, entendida na terceira acepção atrás definida, constitui uma autêntica *prima philosophia*, um princípio fundador da racionalidade que procura ultrapassar ou, pelo menos, pensar os dilemas da razão moderna, tal como aliás o pragmatismo, com a sua concepção processual ou retórica de verdade.

Deste ponto de vista, o comprometimento dos estudos da comunicação com o pragmatismo é indispensável para contrariar os riscos de ideologização que espreitam a comunicação, quando não leva em conta a natureza eminentemente processual e, por conseguinte, inacabada do sentido, tal como a define a pragmática.

É desta inscrição da comunicação na pragmática que o sentido adquire a sua natureza processual e dinâmica. Em vez de dizermos que uma proposição tem um determinado

sentido, deveríamos antes dizer que um enunciado vai num determinado sentido. É a dependência da enunciação, das suas condições de sucesso, que faz com que os enunciados adquiram ou vão num determinado sentido. Desta inscrição pragmática da comunicação aprendemos que são as condições de sucesso da enunciação que habilitam os enunciados, obrigatória ou provavelmente, a articular-se ou a agenciar-se com um conjunto finito de outros enunciados potenciais, e a não se agenciarem com outros enunciados, independentemente da materialidade das unidades verbais que os manifestam, da sua conformidade semântica e sintáctica. É por isso que uma mesma proposição ou uma mesma frase podem adquirir tantos sentidos diferentes quantas as interacções discursivas em que ocorra, dando assim origem à ocorrência de outros tantos enunciados diferentes.

A racionalidade deixa assim de ser considerada apenas como um valor lógico absoluto associado ao conteúdo proposicional, para se converter num valor associado à necessidade, à probabilidade, à possibilidade ou à impossibilidade de agenciamento dos enunciados, no espaço dialógico incontornável da interacção discursiva. Para dar conta desta natureza dinâmica da racionalidade comunicacional, Herman Parret fala de razão razoável ou razoabilidade (Parret, 1999: 87-115; 137). É esta razão razoável que podemos associar à lógica da inferência por abdução ou da apagogé.

Ao contrário do que pretendem os pós-modernistas, tão em voga na nossa área de estudo, não se trata de uma recusa da racionalidade nem de um regresso a experiências obscurantistas ou místicas, que deixam o terreno livre para toda a espécie de tiranias e de violências, por esquecerem o enraizamento do sentido numa comunidade eminentemente cooperante. Trata-se, pelo contrário, de uma releitura e de um aprofundamento das exigências críticas da modernidade, tais como exemplarmente Kant as formulou. Releitura e

aprofundamento a partir da consideração da natureza eminentemente dialógica e interactiva do sentido, tal como Ricoeur, Apel e Habermas, entre outros autores, se têm esforçado, cada um à sua maneira, por tematizar (Ricoeur, 1990; 1995; Apel, 1973; Habermas, 1987; 1990; 1992).

Embora as relações das outras concepções de comunicação com a pragmática não sejam tão evidentes nem tão estreitas como as que acabei de referir sumariamente, também podemos encontrar nelas ressonâncias pontuais de temáticas que têm vindo a ser trabalhadas no âmbito da pragmática.

Os estudos da comunicação que se situam no quadro da concepção a que dei o nome de ecológica utilizam os dispositivos teóricos e metodológicos da pragmática para a sua abordagem das interacções simbólicas. A título de exemplo, mencionemos a teoria dos actos da linguagem, os dispositivos da análise conversacional, a natureza ritual dos processos de interacção verbal, a natureza recíproca daquilo a que Goffman designou as faces positiva e negativa, designações forjadas para dar conta respectivamente da exigência de preservação dos territórios e da identidade dos actores sociais, as dimensões horizontal e vertical das formas de cortesia, a perspectiva negocial do sentido, a constituição processual da experiência, a natureza dramaturgica das interacções, a distinção das regras, das normas e das regularidades.

É sobretudo com a teoria dos actos da linguagem, perspectiva que de alguma maneira esteve na origem da pragmática e continua a sua maior fonte de inspiração teórica, que a concepção técnica da comunicação mais relações estabelece.

É a descoberta de que a linguagem natural não serve apenas, nem talvez predominantemente, para descrever estados de coisas nem para informar, mas para agir e, deste modo, intervir eficazmente no mundo que torna possível compreender a sua natureza técnica e a invenção dos dispositivos mediáticos. Deste modo, o estudo que a

pragmática faz da natureza accional da linguagem permite, não só compreender a linguagem como dispositivo de acção, mas, sobretudo, a autonomização deste campo específico de tecnicidade mediática na experiência moderna.

### *Conclusão*

Gostaria de terminar esta intervenção afirmando a natureza racional da comunicação, apesar de a pragmática mostrar a relação do sentido e, por conseguinte, da racionalidade em relação à interacção discursiva.

É o horizonte que delimita o quadro dentro do qual os interlocutores situam a sua interacção que dá sentido às materialidades significantes que trocam entre si e que lhes confere, por conseguinte, razoabilidade. As mesmas materialidades podem assim adquirir uma grande diversidade de sentidos, consoante o quadro interactivo em que se inserem.

O quadro definido pela relação interlocutiva não possui uma moldura fixa; é delimitado por um horizonte e, por isso, é definido por uma linha que se desloca indefinidamente, no decurso da própria interacção comunicacional. É esta natureza processual e interminável do sentido que lhe confere a sua natureza eminentemente pragmática. Deslocações imprevisíveis de quadros são responsáveis por aquilo que designamos por efeitos ou configurações de sentido, de que o humor é um dos exemplos mais frequentes.

O que é próprio dos quadros delimitados pelo horizonte da interacção comunicacional é o facto de serem constituídos por pressupostos ontológicos, axiológicos e normativos. Uma interacção comunicacional só tem sentido se os que nela tomam parte pressupuserem o mesmo estado de coisas existente, se reconhecerem como capazes de responder pelo que comunicam, reconhecendo-se, por isso, reciprocamente como responsáveis, e se identificarem com uma comunidade

garante da fiabilidade das normas que regulam a interacção em que estão envolvidos.

Os pressupostos que constituem o horizonte da interacção comunicacional não são propriamente tematizados e não integram, por isso, o conteúdo proposicional dos enunciados mutuamente trocados. São actos que formam o pano de fundo sobre o qual se recortam as pretensões de validade da própria troca comunicacional.

Em que medida estes pressupostos são absolutos e universais ou contextuais e relativos?

A resposta que, a terminar, gostaria de deixar à vossa consideração é a seguinte: é precisamente o facto de estes pressupostos constitutivos do sentido serem de natureza convencional que os constitui como fundadores da racionalidade e da intercompreensão.

Tomemos o exemplo dos pressupostos ontológicos segundo os quais os interlocutores não podem deixar de pressupor a existência do estado de coisas que está em jogo nas trocas verbais em que estão envolvidos. Não é a existência real do estado de coisas que é pressuposta pela interacção discursiva; é a natureza convencional do acto de pressuposição dessa existência, como prova à saciedade o facto de dois ou mais interlocutores poderem entender-se e dar sentido a narrativas ficcionais, que se referem precisamente a mundos que não existem na realidade.

São igualmente convencionais os pressupostos axiológicos que têm a ver com a exigência de os interlocutores pressuporem reciprocamente que cada um deles é responsável, que pode responder por aquilo que avança no decurso da interacção. Não é mais uma vez a responsabilidade real que é pressuposta, de outro modo não se compreenderia que podemos compreender e dar sentido a interacções comunicacionais com pessoas que consideramos irresponsáveis e indignas de crédito; o que pressupomos é a convenção segundo a qual não podemos deixar de atribuir

responsabilidade ao que os intervenientes na interacção comunicacional avançam, até prova em contrário.

Também os pressupostos normativos são de natureza convencional. Não podemos dar sentido a uma interacção comunicacional tomada como um todo ou encarada em cada uma das suas partes se não reconhecermos que os intervenientes nessa interacção seguem as regras, as normas e as regularidades que têm curso na comunidade a que pertencem. Mais uma vez não se trata de pressupor que as estão a seguir concretamente na interacção presente; trata-se de pressupor que, até prova em contrário, as seguem.

A resposta que pretendo deixar às antinomias da razão consiste, por conseguinte, em dizer que, na prática das interacções comunicacionais, estas antinomias se resolvem pelo facto de a convencionalidade dos pressupostos ontológicos, axiológicos e normativos não ser apenas prévia a qualquer possibilidade de entendimento, mas de ser a condição incontornável de atribuição de sentido a qualquer interacção comunicacional.

## BIBLIOGRAFIA

Apel (1973) – *Transformações da Filosofia*, 2 volumes, São Paulo, edições Loyola, 2000.

Ferry, J.-M. (2000) – *Filosofia da Comunicação*, Lisboa, ed. Fenda.

Habermas, J. (1987) – *Théorie de l'Agir Communicationnel*, 2 vol., Paris, ed. Fayard.

Habermas, J. (1990) – *Pensamento Pós-Metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Habermas, J. (1992) – *De l'Ethique de la Discussion*, Paris, ed. du Cerf.

Hymes, D. (1964) (eds.) – *Language in Culture and Society*, Nova Iorque, Harper & Row.

Hymes, D. (1971) – “Competence and Performance in Linguistic Theory”, in R. Huxley & E. Ingram, eds. – *Language Acquisition: Models and Methods*, London, Academic Press, 3-28.

Hymes, D. (1974) - *Foundations in Sociolinguistic: an Ethnographic Approach*, Philadelphia University of Pennsylvania Press.

Levinson, S. C. (1983) – *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Parret, H. (1999) – *L'Esthétique de la Communication*, Bruxelles, éditions Ousia.

Kant, I. (1990) – *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda. (original: 1790).

Rastier, F. (2001) – *Sémantique et Recherches Cognitives*, Paris, PUF.

Ricoeur, P. (1990) – *Soi-même comme un Autre*, Paris, ed. du Seuil.

Ricoeur, P. (1995) – *Le Juste*, Paris, ed. Esprit.

Rodrigues, A. D. (2001) – *Estratégias da Comunicação*, Lisboa, ed. Presença, 3ª edição.

*Teorias da Comunicação*

---

Rodrigues, A. D. (2001) – *A Partitura Invisível*, Lisboa, edições Colibri.

Wittgenstein. L. (1995) – “Investigações Filosóficas” in *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, Lisboa, edições da FCG.



# LOGOS, COMUNICAÇÃO E RACIONALIDADE NO PÓS-ILUMINISMO DE APEL

Anabela Gradim\*

A Transformação da Filosofia, projecto de sempre no pensamento de Apel, é a passagem do paradigma de Filosofia Primeira centrado no sujeito e na consciência – solipsismo metódico –, para o semiótico-transcendental, tornado possível pelo *linguistic turn*, e os aportes à filosofia da linguagem trazidos por Wittgenstein, Peirce e a Teoria dos Actos de Fala.

Na instauração dessa transformação – que se estrutura em contraste com a filosofia da consciência de origem cartesiana e de que o paradigma é o kantismo, mas também com o positivismo lógico, que elide a questão da consciência, mas torna-se insustentável no seu formalismo – tomam especial importância os temas da comunicação e da racionalidade, do discurso racional humano que prossegue uma tarefa de desocultação e, na vertente ética, de busca de um consenso que é necessário pressupor possível.

O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade, concebida como «a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a direcção de outrém», diria Kant<sup>1</sup>, estabelecendo o alcance e dimensões de um programa que Apel, contra os assaltos do emotivismo contemporâneo, prossegue. A sua «filosofia semioticamente transformada», com pressupostos comunicacionais que radicam na própria estrutura da racionalidade humana, é ainda uma tentativa de

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

<sup>1</sup> - Kant, Immanuel, “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”, in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, 2002, Edições 70, Lisboa.

resgate do programa das Luzes – a ilusão da perfeita autotransparência e comunicabilidade absoluta de que fala Vattimo<sup>2</sup>.

O mérito de uma reabilitação da Razão, ou *quest* em torno da figura dos transcendentais clássicos, é indiscutível quando pensamos que coincide precisamente com os anos da desconstrução e dissolução sistemática de tais figuras, e muito antes de ao pós modernismo se esboçar consistentemente alternativa ou reacção. Mesmo que a comunicação perfeita ou a decisão absolutamente racional não sejam possíveis, pressupô-las como princípio regulador do diálogo concreto, é imprescindível à continuação do próprio diálogo.

### *1. Apel e a tradição filosófica*

São múltiplas as fontes que se cruzam no pensamento de Apel, mas entre estas assumem particular relevo os diálogos mantidos com Peirce, Wittgenstein e o positivismo lógico, na instauração de uma filosofia semioticamente transformada, ou re-transcendentalização da filosofia, como por vezes também chama a essa operação.

É a partir de Wittgenstein que Apel inicia a sua crítica do solipsismo metódico, tomado, de modo muito vasto, como todo o pensamento que parte da pressuposição de que «um e apenas um poderia reconhecer algo como algo»<sup>3</sup> e assim praticar ciência. Ora assim entendido o movimento recobre

---

<sup>2</sup> - Vattimo, Gianni, *A Sociedade Transparente*, 1992, col. Antropos, Relógio d'Água, Lisboa

<sup>3</sup> - «Like Descartes, Locke, Russel and even Husserl, neo-positivism ultimately also commences from the presupposition that, in principle, 'one alone' could recognize something as something and practice science in such a manner», in Apel, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 149.

quase a totalidade da história do pensamento ocidental, de Santo Agostinho a Husserl, passando por Descartes e Kant.

Nas *Investigações Filosóficas*<sup>4</sup> Wittgenstein mostra como não é possível «um e apenas um» seguir uma regra. A impossibilidade de uma linguagem privada dissolve o solipsismo metódico, obrigando a que, em qualquer jogo de linguagem dado, haja acordo e consenso sobre regras mínimas do uso de signos.

Ora a fixação de tais regras só pode ser efectuada intersubjectivamente, pois um eu solipsista seria incapaz de distinguir entre uma aplicação correcta ou incorrecta da regra. Quando falamos de uma linguagem privada todas essas distinções carecem de sentido, pois se o sujeito errasse na aplicação da regra, não poderia ser corrigido<sup>5</sup>.

A crítica ao positivismo lógico, perspectivada a partir da intervenção semiótica de Morris no movimento, contribui também para a ultrapassagem do solipsismo metódico. Contra a ortodoxia positivista, que cria possível dar conta da linguagem da ciência simplesmente com recurso à sintaxe e à semântica, e consequentemente remetia a pragmática para o domínio da psicologia empírica, Morris vem defender que a pragmática é imprescindível na fixação da moldura semântica dos termos de uma linguagem científica, e na questão da verificabilidade, ponto de vista que defendeu no interior do movimento. Qualquer regra sintáctica ou semântica tem de ser fixada intersubjectiva ou pragmaticamente, e como tal a ciência não se pode abstrair dessa dimensão<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> - Wittgenstein, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. Lourenço. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>5</sup> - *Ibidem*, cf. §199, §256, §257, §268, §380 e ss.

<sup>6</sup> - «Se factores pragmáticos apareceram frequentemente em páginas de semântica, é porque o reconhecimento corrente de que a sintaxe tem de ser suplementada pela semântica, não foi ainda estendido ao reconhecimento de que a semântica deve, por sua vez, ser

Terceiro aporte da filosofia da linguagem à ultrapassagem do solipsismo metódico: a Teoria dos Actos de Fala, de Austin. A sua descoberta da dificuldade em distinguir entre constatativos e performativos, e que, no limite, todo o constatativo encerra um elemento de *performance* (com palavras pretendemos sempre fazer coisas) remete igualmente para o campo das relações pragmáticas entre sujeitos, que sempre se estabelecem, por mais “constatativo” e científico que seja o seu discurso<sup>7</sup>.

De todos, é a inspiração peirceana que se revelará mais frutuosa e providencial, não só pelo contributo na constituição da transformação semiótica da filosofia, como no trabalho posterior de construção da ética do discurso.

---

suplementada pela pragmática. É verdade que sintaxe e semântica, isolada e conjuntamente, são capazes de um grau de autonomia relativamente elevado. Mas regras sintáticas e semânticas são apenas formulações verbais no interior da semiótica do que, em qualquer caso concreto de semiose, são hábitos de uso dos signos por utilizadores dos signos existentes. “Regras de uso dos signos”, tal como “signo”, é um termo semiótico de que se não pode dar conta semântica ou sintacticamente», Morris, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. Neurath et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 107.

<sup>7</sup> - Cf. Austin, J.L., *How to make things with words*, 1995, Oxford, Oxford University Press; e também a exposição do tema em Rodrigues, Adriano Duarte, 1996, *Dimensões Pragmáticas do Sentido*, Edições Cosmos, Lisboa, p. 81 e ss. «A afirmação mais importante de Austin é a de que os próprios enunciados constatativos, aqueles que afirmam um determinado estado de coisas existente e podem, por conseguinte, ser verdadeiros ou falsos, consoante aquilo que dizem se adequem ou não àquilo a que se referem, também pressupõem a realização de actos de linguagem. De facto, antes de serem a asserção de um determinado estado de coisas existente, os enunciados constatativos são já a realização de actos tais como o de pressupor, o de implicar e o de dar a entender a existência de determinadas coisas e estados de coisas», *ide*, p. 85.

Os primeiros escritos de Peirce, que Apel interpreta como um kantianismo transformado, ocupam-se, na sua perspectiva, da substituição do sujeito transcendental kantiano pela comunidade de comunicação. Enquanto Kant se aplicara na análise da consciência e da auto-consciência, a preocupação central, com o deslocamento do papel do sujeito transcendental para a comunidade, serão os processos semióticos e a comunicação linguística. Peirce propõe também uma nova teoria do real – o real é aquilo que é cognoscível – expondo a pressuposição metafísica kantiana da «coisa em si» como sem sentido por envolver auto-contradição performativa. O resultado é uma nova teoria do conhecimento, o famoso falibilismo peirceano.

Kant justificara a validade das proposições científicas – cuja forma são juízos sintéticos *a priori* – com as condições de possibilidade da experiência inerentes ao sujeito, explicando assim o fenómeno e garantindo a sua objectividade, mas rechaçando para o domínio do incognoscível e indizível vastas porções do real. Peirce seguirá outra estratégia: admite o carácter falível das proposições científicas, conjugando-o com a justificação da validade das três formas de inferência, através das quais as proposições científicas são produzidas. Assim, não é possível afirmar a validade de qualquer abdução concreta, mas apenas que a longo prazo estas se aproximarão da verdade, identificada à opinião final da comunidade de investigadores. O processo de inferência é válido em geral, mas a inferência concreta pode falhar, nisso consistindo o falibilismo. Neste sentido a opinião verdadeira nunca pode ser identificada com toda a certeza, embora – e se o real é o produto da actividade mental humana – a longo prazo o homem deva necessariamente atingi-la.

Também a noção de comunidade de investigadores será útil a Apel para a fundamentação transcendental da ética. A partir dela Apel deduz a comunidade ideal de comuni-

cação, princípio regulador que a comunidade real, formada por homens concretos, toma como modelo.

É à luz de todos estes contributos que Apel perseguirá uma transformação semiótica da filosofia, ou constituição de um paradigma de Filosofia Primeira que seja uma filosofia semioticamente transformada.

## *2. As três fases do pensamento de Apel*

Apel fez da sua filosofia o ponto de convergência dos movimentos intelectuais mais marcantes do seu tempo, estabelecendo o seu exercício, como acabamos de ver, em profundo diálogo com a tradição que o precede. Da reflexão sobre Heidegger e Gadamer surge a linha de pensamento que defende uma Hermenêutica Transcendental que tem como objecto quer a linguagem das ciências, quer a presentificação do homem a si próprio. Da inspiração peirceana surgirá a ideia de uma Pragmática Transcendental, com vista a uma fundamentação transcendental da ética – e é precisamente esse o programa que mais o ocupa nos últimos anos.

Poderíamos assim, pese embora o artificialismo deste tipo de compartimentações, detectar no seu pensamento três fases essenciais. Um primeiro momento em que se ocupa essencialmente de estabelecer a sua posição face ao passado e que é marcado pela rejeição de todas as versões de positivismo e empirismo lógico, ao mesmo tempo que há uma clara valorização da hermenêutica. Segue-se a fase da Transformação da Filosofia propriamente dita, ou semiótico-transcendental, em que defende uma re-transcendentalização da filosofia e a utilização de uma semiótica triádica para a fundamentação de uma Pragmática Transcendental. Por último, à existência de uma Pragmática Transcendental seguem-se as tentativas de fundamentação de uma ética do discurso que articule teoria e *praxis*.

### 3. A transformação semiótica da filosofia

Apel acredita que a passagem da reflexão filosófica do tema da consciência para a linguagem inaugura um novo paradigma de *Prima Philosophia*: o semiótico-transcendental. O paradigma ontológico-metafísico, de raiz aristotélica, foi substituído na modernidade – de Descartes a Husserl – pelo paradigma da filosofia da consciência, «especialmente da consciência como sujeito transcendental de conhecimento em sentido kantiano». Apel crê que o século XX assiste à emergência de um terceiro paradigma de filosofia primeira, o da semiótica transcendental, que inclui uma Hermenêutica e uma Pragmática transcendentais da linguagem<sup>8</sup>.

A transição histórica entre os três paradigmas é efectuada derivando-a abstractivamente do modo de funcionamento do signo tal como Peirce o descreveu. «Algo que está por alguma coisa para alguém a algum respeito ou capacidade». Neste esquema temos três termos: «objecto», «signo» e «intérprete». O paradigma metafísico-ontológico toma em consideração apenas o objecto, o cartesiano-kantiano ocupa-se da relação sujeito-objecto como condição transcendental da possibilidade de conhecimento, ao passo que a semiótica transcendental «tematiza as três posições no sentido da função de interpretação do mundo mediada por signos»<sup>9</sup>. O que caracteriza a semiótica transcendental enquanto paradigma de *Prima Philosophia* é a constatação de que a evidência intuitiva presente à consciência é inadequada para explicar a possibilidade de constituição de um mundo de sentido comum e para a possibilidade de encarar a verdade como conhecimento intersubjectivamente validado. O conhecimento

---

<sup>8</sup> - “Transcendental semiotics and the paradigm of First Philosophy”, in Apel, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. Papastephanou, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK, p. 43.

<sup>9</sup> - *Ibidem*, p. 44.

válido intersubjectivamente só pode ser assegurado por acordo discursivo acerca da interpretação dos fenómenos signicamente mediada<sup>10</sup>, e isto tanto para os fenómenos que eram objecto da consciência transcendental no interior do segundo paradigma, como para a própria consciência que era sujeito transcendental e garante da unidade transcendental da apercepção nesse paradigma. O sujeito de interpretação sýgnica, à luz desta teoria, já não é autárquico como o eu solipsista do paradigma anterior, mas integrado no interior de uma comunidade de comunicação – e assim o terceiro paradigma de filosofia primeira abre caminho para uma pragmática transcendental da linguagem.

#### *4. Comunicação e racionalidade*

Com a transformação semiótica da filosofia e a fundamentação transcendental da ética que se lhe segue, ganham especial relevo os conceitos de comunicação e racionalidade, já que a possibilidade de as comunidades de comunicação reais atingirem um consenso está dependente da possibilidade de um discurso racional.

Ao nível da fundamentação – e é necessário lembrar que Apel distingue cuidadosamente a transcendental da dedutiva – a pertença *a priori* a uma comunidade de comunicação, cuja necessidade Apel demonstra ao dissolver a ilusão solipsista, acabará por radicar a Ética da Discussão na própria estrutura da racionalidade humana. Com efeito, a componente performativa (semântico-auto referencial) que Austin descobre em toda a linguagem humana introduz no discurso três pretensões à validade necessárias e universais:

1. A pretensão à verdade intersubjectivamente válida das proposições

---

<sup>10</sup> - *Ibidem*, p. 51.



Logos, comunicação e racionalidade no pós-iluminismo de Apel

2. A pretensão à exactidão normativa intersubjectivamente válida – por exemplo do carácter justificável ou legítimo – dos actos de fala como actos de comunicação social.
3. A pretensão à veracidade ou à sinceridade das expressões de intenção subjectivas<sup>11</sup>

Estas três pretensões universais à validade do discurso (*logos*) são estritamente necessárias: com efeito, não podemos contestá-las sem cair numa auto-contradição pragmática, e essa é a razão pela qual Apel diz serem pragmático-transcendentais. O *logos* pragmático-transcendental está assim sempre ligado, do ponto de vista da sua pretensão à validade universal, a três dimensões do mundo ao mesmo tempo, o mundo objectivo, o mundo comum e o mundo interior subjectivo, e por isto às três dimensões de validade universal.

É este o sentido de «transcendental» aplicado à questão da fundamentação: negar qualquer uma destas pretensões é cair em contradição performativa, e perder a possibilidade de identificação de si como agente racional. O facto de contestar tais pretensões expõe aquele que argumenta a contradizer-se – não uma contradição entre duas proposições A e não A, mas «o locutor embrulha-se numa contradição pragmática entre a proposição que alcançou e a pretensão performativa-reflexiva por meio da qual coloca esta proposição em discussão, como aceitável, pela comunidade argumentativa»<sup>12</sup>. Tal contradição, diz Apel, constitui o critério negativo de racionalidade da fundação última do *logos* filosófico.

---

<sup>11</sup> - Cf. Apel, Karl-Otto, *Le Logos Propre au Langage Humain*, 1994, Éditions de L'Éclat, Paris.

<sup>12</sup> - *Ibidem*.

Por outro lado, o facto de todo o discurso e compreensão exigirem a mediação de uma tradição – aquela a que os sujeitos pertencem – relança a questão da comunicação em novos termos: não só o do diálogo em curso no seio da comunidade de comunicação, mas também o que resulta da compreensão da tradição, e que é o que permite ao sujeito envolver-se num discurso. Assim, toda a tradição histórica e cultural possui um estrutura semiótico-hermenêutica triádica: A explica a B aquilo que C entende ou significa. Este processo triádico opera, por um lado, como a estrutura de uma comunicação social (tradução ou exegese destinada a um público); por outro, como a estrutura de uma auto-compreensão mútua na qual o sujeito explica a si próprio, por exemplo, o significado de determinado pensamento. E todo o uso da linguagem, quer dê lugar a uma expressão pública, quer ao diálogo mudo da alma consigo própria, deve ser concebido como uma instância do processo triádico de interpretação dos signos, e consequentemente como instância do processo de comunicação implícito<sup>13</sup>.

Comunicação e racionalidade tornam-se assim indissociáveis no fundacionismo apeleano quando é patente que a força ilocutória do discurso, e o estabelecimento do valor intersubjectivo do sentido dos símbolos, reenviam para a função de comunicação da linguagem.

O uso comunicacional da linguagem é o instrumento do consenso que é necessário supor possível no interior da comunidade de comunicação mas, como vemos, o seu papel e desígnios insinuam-se muitíssimo antes de a discussão propriamente dita ter começado.

«Mesmo enquanto pensadores empiricamente solitários [os sujeitos] já argumentam, isto é, utilizam uma linguagem

---

<sup>13</sup> - *Ibidem*.

pública e participam num discurso argumentativo. Onde, o facto incontornável para o filósofo não é o *cogito*, tomado no sentido do solipsismo metódico ou transcendental, mas o *eu argumento* no interior do contexto do nosso discurso argumentativo, e assim o facto de ser membro de uma comunidade de argumentação. Esta ultrapassagem do solipsismo (...) resume-se a conceber *a priori* o sujeito de pensamento e conhecimento como inter-sujeito<sup>14</sup>, isto é, como membro de uma comunidade de comunicação»<sup>15</sup>.

É neste ponto que a filosofia semioticamente transformada e transcendentalmente fundada abre para o campo mais vasto de uma Pragmática Transcendental capaz de fundar uma ética do discurso.

#### 4. *Discurso racional e consenso*

O homem, enquanto membro de uma comunidade de comunicação real, quando se dirige aos seus interlocutores tem de antecipar uma comunidade de comunicação ideal e as suas normas de comunicação e interacção, e é essa comunidade que procura emular nas discussões concretas que entretém. Esta peculiar posição chama-o ao compromisso ético de tentar reduzir a intransponível distância entre as duas, e ao fazê-lo abre espaço para o progresso na ordem moral.

Não desejo, nem podia aqui alongar-me sobre a complexa arquitectónica da ética da discussão, nem sobre o

---

<sup>14</sup> - *Inter-subject*, no original. In “Transcendental semiotics and the paradigm of First Philosophy”, in Apel, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. Papastephanou, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK

<sup>15</sup> - *Ibidem*, p. 52.

trabalho de Apel para, na articulação do funcionamento das esferas ideal e real obter uma transformação comunicacional da ética kantiana, até porque esse será hoje o aspecto mais bem conhecido da sua obra<sup>16</sup>. Basta apontar que esta ética da responsabilidade contém uma dimensão teleológica, e essa é a de que a discussão em curso se submeta à exigência da capacidade de consenso, válida para todos os membros pensáveis da comunidade ideal de discussão. Em suma, é necessário pressupor o consenso possível.

Mesmo que nas discussões concretas, aquelas onde o homem está historicamente enraizado, seja necessário admitir a possibilidade de contemplação de uma racionalidade estratégica, em detrimento de meios e fins puramente éticos, precisamente por ser essa a acção mais racional possível nas operações em curso, o horizonte do consenso e da sua possibilidade concreta nunca deixa de iluminar as discussões humanas.

Para Apel o consenso como fim é importante porque permite iludir o recurso à força e à violência na resolução de conflitos – e esse é sem dúvida um dos fins da articulação teoria/praxis, especialmente numa altura em que o homem domina meios de destruição em massa, e proliferam em larga escala armas suficientes para a sua aniquilação como espécie.

#### *5. A sociedade transparente: o ideal iluminista na defesa da racionalidade discursiva*

Pertence à matriz iluminista do pensamento ocidental o propósito de Apel de uma fundamentação transcendental, não dedutiva, da ética – resultado que obtém.

---

<sup>16</sup> - Cf. Apel, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris.

Logos, comunicação e racionalidade no pós-iluminismo de Apel

Curioso e único no seu pensamento é o posicionamento face a essa tradição. É que se, por um lado, o seu propósito de uma razão discursiva e dialógica é explicitamente construído contra o dogmatismo monológico de que acusa o Iluminismo (daí tanto se esforçar por ultrapassar o solipsismo metódico, seu fruto; ou o positivismo lógico, de que é tão crítico); por outro a cedência a quaisquer versões de pós-modernismo esteve sempre, desde o início, absolutamente fora de causa. Daí a sua posição se me afigurar como aquilo a que poderíamos chamar uma espécie de pós-iluminismo: trata-se de salvar o projecto dos modernos, libertando-o do seu «autismo», contra a desconstrução radical que sobre ele foi empreendida no século pelos pós-modernos.

É mais que pertinente, pois, a leitura que Vattimo<sup>17</sup>, um assumido pós-moderno, faz de Apel. Este considera que o seu pensamento pode ser visto como um prolongamento do racionalismo crítico das Luzes, guiado por uma «utopia da absoluta auto-transparência» que competiria às ciências sociais realizar cientificamente, mediante a presentificação científica do homem – sujeito e objecto de ciência – a si próprio. O modelo de Apel seria assim a tentativa de concretização de um ideal comunicacional que é possível fazer remontar até Platão e à sua metafísica da luz.

Apel também já foi acusado de ceder ao dogmatismo contra o qual começara por construir. Não desejo tomar partido ou opinar nessa querela. Mas parece-me claro, isso sim, um enorme desejo de transparência, limpidez, uma nostalgia da comunicação ideal e sem atrito – mesmo que se tenha de diferenciá-la para o campo dos princípios ideais e

---

<sup>17</sup> - Cf. Vattimo, Gianni, *A Sociedade Transparente*, 1992, col. Antropos, Relógio d'Água, Lisboa.

regulativos. Ora o que penso é que mesmo aí ela será dificilmente alcançável.

*6. Indefinite vagueness e a improbabilidade da comunicação*

É neste quadro que talvez possa ainda ser melhor explorada uma linha de investigação que sugere que a língua perfeita, a utopia da comunicabilidade total, talvez não seja possível, e que pelo contrário, o atrito seja uma dimensão constitutiva de toda a comunicação humana.

Peirce, que mais do que nenhum outro se dedicou à análise semiótica, admite que a comunicação é sempre vaga, e a precisão absoluta da linguagem uma miragem<sup>18</sup>. Tal sucede porque na comunicação interpessoal as qualidades dos sentimentos dos sujeitos são incomensuráveis, ora, mesmo que não actue sempre, essa possibilidade prescreve a precisão absoluta. É que «nenhuma interpretação das palavras de um homem se baseia exactamente na mesma experiência

---

<sup>18</sup> - «No communication of one person to another can be entirely definite, i.e., non-vague. We may reasonably hope that physiologists will some day find some means of comparing the qualities of one person's feelings with those of another, so that it would not be fair to insist upon their present incomparability as an inevitable source of misunderstanding. Besides, it does not affect the intellectual purport of communications. But wherever degree or any other possibility of continuous variation subsists, absolute precision is impossible. Much else must be vague, because no man's interpretation of words is based on exactly the same experience as any other man's. Even in our most intellectual conceptions, the more we strive to be precise, the more unattainable precision seems. It should never be forgotten that our own thinking is carried on as a dialogue, and though mostly in a lesser degree, is subject to almost every imperfection of language. I have worked out the logic of vagueness with something like completeness, but need not inflict more of it upon you, at present», *Collected Papers*, 5.560.

de a de outro homem», de forma que «quanto mais lutamos para ser precisos, mais inatingível essa precisão parece»<sup>19</sup>.

Que a comunicação é sempre vaga e indefinida, e a eliminação da incerteza ao veicular informação, impossível de obter, exprime também Peirce, em semiótica, na forma como teoriza sobre objectos e interpretantes. Brevemente: Peirce distingue entre *objecto dinâmico*, o objecto tal como é em si mesmo, ou como um estudo ilimitado e final mostraria como ele é; e *objecto imediato*, isto é, o objecto tal como o signo o representa, e neste sentido não a totalidade do objecto, mas perspectivado de acordo com o *fundamento* do signo, ou seja, o objecto dinâmico enquanto visto sob um determinado aspecto. O *fundamento* é sempre parcelar, precário e prismático por relação ao objecto que o signo tenta representar.

Se considerarmos ainda que um signo suscita na mente de alguém «um outro signo equivalente ou mais desenvolvido», o seu interpretante, que representa o Objecto Imediato e que é por sua vez um signo clamando por novo interpretante (semiose ilimitada) vemos que o Objecto Dinâmico é virtualmente inatingível, ou ideal regulador que dificilmente se deixaria capturar.

Milhares de páginas foram escritas sobre a semiótica de Peirce, e muitas mais o serão. O brevíssimo apontamento que aqui reuno serve só para mostrar como me parece

---

<sup>19</sup> - Este aspecto de *diferimento do significado* é copiosamente trabalhado por Peirce, ao nível dos mecanismos de funcionamento, na sua Semiótica; e cuidadosamente integrado no *account* sistemático que a sua filosofia oferece da experiência e do mundo, nomeadamente ao nível do Pragmatismo – onde *vagueness* desempenha um importante papel, salvando o realismo – e da Metafísica Evolucionária – que justifica a sua necessidade – mas não posso nem desejo deter-me aqui sobre a explicitação desses aspectos. Limito-me assim a apontar que, tendo raízes que em muito a ultrapassam, essa imprecisão está inscrita em toda a linguagem e discurso.

possível, a partir da semiótica peirceana, construir uma teoria da (ligeira) imprecisão da comunicação, e do diferimento ou flutuação interminável do significado.

Ou, contra a nostalgia da comunicabilidade total, poderíamos invocar Luhmann, para quem o programa de uma teoria da comunicação deveria debruçar-se precisamente sobre a sua possibilidade ou «improbabilidade», e que teria como tarefa «demonstrar como é de esperar que se realizem, com uma grande margem de segurança, processos em si improváveis, ainda que não impossíveis»<sup>20</sup>. A comunicação surge aqui como problema, e como improvável, apesar de contínua e renovadamente se realizar, superando, cada vez que o faz, obstáculos e dificuldades à sua realização; sendo que no limite esses obstáculos – Luhmann elenca uma tríade – poderiam ter como efeito dissuadir os sujeitos, induzindo-os a absterem-se de uma comunicação considerada utópica.

Não creio, de todo, que o sujeito apeleano deva ser dissuadido ou remetido ao silêncio. Mas admitir a *vagueness* ou improbabilidade da comunicação poderia temperar o talvez excessivo optimismo de Apel, e afastar o fantasma de dogmatismo que não poucos lhe imputam.

---

<sup>20</sup> - Niklas Luhmann, *A improbabilidade da comunicação*, col. Passagens, Veja, 1999, Lisboa, p. 40.



# PROXIMIDADE E COMUNICAÇÃO

Paulo Serra\*

## *Introdução*

Em ensaio de 1936, Walter Benjamin apontava a “proximidade” como uma das características essenciais da informação jornalística, no sentido em que aquela informação “fornece pontos de referência sobre algo que está próximo” no espaço e no tempo<sup>1</sup>. Numa linha semelhante, e em ensaio escrito algumas décadas mais tarde, Heidegger atribuíra, aos meios de comunicação em geral e à televisão em particular, a redução do “distanciamento no tempo” e do “afastamento no espaço” que caracteriza o nosso tempo<sup>2</sup>.

A “aproximação” – não só a nível da comunicação mediática, mas também da interpessoal, seja face a face seja mediada tecnologicamente – é, hoje, uma das máximas fundamentais da chamada “sociedade da comunicação”. Esta é, idealmente, uma sociedade em que todas as distâncias – espaciais e simbólicas, individuais e culturais – tendem a ser reduzidas ou mesmo anuladas. A ênfase actual nas “redes de comunicação”, na “interactividade” que elas permitem, na sua superioridade enquanto “meios de comunicação” - de tal forma que alguns mais tecnófilos vêm mesmo, nelas, a possibilidade de substituição das comunicações interpessoais, face-a-face -, parece apontar, precisamente, nessa direcção.

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

<sup>1</sup> - Cf. Walter BENJAMIN, “O narrador”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d’Água, 1992, p. 34.

<sup>2</sup> - Martin HEIDEGGER, “A coisa”, in *Ensaio e Conferências*, S. Paulo, Vozes, 2002, p. 143 (o ensaio corresponde a uma conferência proferida em 1950).

No entanto, será que a concepção da comunicação como aproximação dá conta do essencial da comunicação? Não se pretenderá da comunicação demasiada proximidade? Não levará esse excesso de proximidade ao esquecimento do mensageiro em detrimento da mensagem? Não exige a comunicação sempre uma certa distância – ou, se preferirmos, uma certa distância na proximidade e uma certa proximidade na distância? São estas as principais questões que dão sentido ao texto que se segue, em que procuramos reflectir sobre alguns dos aspectos essenciais da teoria da comunicação de Levinas.

*A concepção corrente de comunicação*

Na sua concepção corrente – mas que é, também a de algum Husserl<sup>3</sup> – a comunicação é entendida como uma “circulação de mensagens” ou “transmissão (e escuta) de mensagens”<sup>4</sup> que poderia ser descrita como “[verdade] pensada num Eu – vontade ou intenção de fazer passar este pensamento para um outro Eu – mensagem mediante um signo designando este pensamento – percepção do signo pelo outro Eu – decifração do signo”<sup>5</sup>, ou, mais simplesmente, “simples mudança de lugar para situar uma verdade fora, em vez de a guardar em si”<sup>6</sup>. Ora, e de acordo com Levinas, esta concepção da comunicação é, tão só, a concepção de

---

<sup>3</sup> - Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1994, p. 231; Maurice MERLEAU-PONTY, “Sobre a fenomenologia da linguagem”, in *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 89-90, que se refere especificamente à 4ª das *Investigações Lógicas*.

<sup>4</sup> - Cf. Emmanuel LEVINAS, “Langage et proximité”, in *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994, respectivamente, p. 217 e passim e 228 e passim.

<sup>5</sup> - Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, Paris, Kluwer Academic, 1990, p. 82.

<sup>6</sup> - *Ibidem*, p. 189.

um certo tipo de comunicação – um tipo de comunicação que, sendo indispensável, não só não esgota a totalidade da comunicação como não diz, sequer, o essencial dessa mesma comunicação.

Ela é indispensável na medida em que a “circulação de mensagens” é “condição da verdade”, pois que “toda a verdade implica verdade para todos”<sup>7</sup>. Ela é mesmo a única garantia – frágil, muitas vezes insuficiente – de que a “propagação de uma ideia” não será substituída pela “expansão de uma força”. A “propagação de uma ideia”, pela comunicação, permite que a ideia se destaque do seu criador para se tornar um “património comum”, uma verdade “anónima”, fazendo de cada um dos que a aceitam o seu “senhor” e membro de uma “comunidades de ‘senhores’”, de uma comunidade de iguais; ao invés, “a expansão de uma força” nunca se separa daquele que a exerce para se distribuir pelo que a sofre - ela faz sempre parte do indivíduo ou da colectividade que a exercem, que tendem a alargá-la pela guerra e pela conquista a todos os que os rodeiam e a constituírem, assim, “um mundo de senhores e de escravos”<sup>8</sup>.

A concepção da comunicação como “circulação de mensagens” não pode, no entanto, deixar de ser questionada em relação a pelo menos dois dos seus pressupostos essenciais, e dos quais nos interessa aqui especialmente o segundo:

- i) A anterioridade – e a independência - do pensamento em relação à linguagem, que seria um mero instrumento do primeiro. Ora, como afirma Levinas, “Merleau-Ponty, entre outros, e melhor que outros,

---

<sup>7</sup> - Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 224.

<sup>8</sup> - Cf. Emmanuel LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, Payot & Rivages, 1997 (publicação original *Esprit*, 1934), <http://www.anti-rev.org/>.

mostrou que o pensamento desincarnado, pensando a palavra antes de a falar (...) era um mito”<sup>9</sup>.

- ii) A certeza de que à intenção ou vontade de transmitir de ego, origem da comunicação, corresponderá a intenção ou vontade de receber de alter – sendo precisamente no acto de decifração da mensagem de ego por alter que se efectiva a comunicação entre dois sujeitos que, sem isso e antes disso, permaneceriam incomunicáveis, ausentes da comunicação. Visto desta maneira, o problema da comunicação – as “falhas da comunicação”, como se costuma dizer – passa a ser o da “certeza” e da “coincidência consigo mesmo”: o de saber se a verdade desvelada ao pensamento de ego é por si adequadamente traduzida em linguagem e adequadamente transmitida e decifrada por alter<sup>10</sup>.

Este segundo pressuposto coloca, desde logo, as seguintes questões: o que levaria ego a querer comunicar, a um alter com que não se encontraria previamente em comunicação, uma mensagem?<sup>11</sup> E, reciprocamente, o que levaria alter a dar atenção a uma tal mensagem? O que levaria ego e alter a envolverem-se numa comunicação como transmissão e recepção de mensagens?

São questões como estas que levam Levinas a afirmar que, e como dizíamos atrás, a comunicação como “circulação de mensagens” não só não esgota a totalidade da comunicação

---

<sup>9</sup> - LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 225-226. Lembre-se que já Platão comparava, no *Teeteto*, o pensar a “uma conversação que a alma prossegue consigo própria sobre o que é, eventualmente, objecto do seu exame” (PLATÃO, “Théétète”, 189e, in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994, p. 158).

<sup>10</sup> - LEVINAS, *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, p. 188-190.

<sup>11</sup> - “A comunicação seria, precisamente, impossível se ela devesse começar no Eu, sujeito livre para o qual todo o outro não seria senão limitação convidando à guerra, à dominação, à precaução e à informação.” (*Ibidem*, p. 189).

como não diz mesmo o seu essencial. De facto, ela só é possível porque antes dela, subjacente a ela, existe aquilo que Levinas denomina “linguagem original”, “linguagem sem palavras nem proposições”, “pura comunicação”, “linguagem de antes da linguagem”<sup>12</sup> ou “comunicação de antes da comunicação”<sup>13</sup>. Procuraremos, a seguir, caracterizar esta “comunicação de antes da comunicação”, esta comunicação originária, a partir da figura - levinasiana - do estrangeiro.

### *A figura do estrangeiro*

O estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão são figuras que Levinas utiliza, de forma recorrente, para simbolizar aquilo a que chama o Outro, Outrem, o Próximo.

Retenhamos, destas figuras, a do estrangeiro. De acordo com Levinas, o estrangeiro é aquele que não tem, comigo, uma “pátria comum” e que “perturba o [meu] estar em casa”, mas o que é também, e por isso mesmo, “o livre”, aquele sobre o qual eu “não posso poder”, o que “escapa ao meu domínio”<sup>14</sup>. Esta duplicidade do estrangeiro – esta “síntese de proximidade e de distância”, como lhe chama Simmel - foi, antes de Levinas, muito bem apreendida por autores como o referido Simmel e Schutz, cujas descrições aqui recuperaremos com vista à explicitação da caracterização levinasiana<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> - Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 225 ss.

<sup>13</sup> - Cf. LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 189.

<sup>14</sup> - Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 28.

<sup>15</sup> - Cf. Georg SIMMEL, “The stranger”, in *On Individuality and Social Forms*, Selected Writings Edited and with an Introduction by Donald N. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998, p. 143-149; Alfred SCHUTZ, “The stranger. An essay in social psychology”, in *Collected Papers*, Vol. II (Studies in Social Theory), Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 89-105. Refira-se, no entanto, que se observam algumas diferenças interessantes entre os dois autores. Assim, enquanto Simmel toma como paradigma

O estrangeiro caracteriza-se, antes de mais, por um desenraizamento e uma mobilidade<sup>16</sup> que contrastam, de forma marcada, com a “posse calma” e o “enraizamento pagão” que, segundo Levinas, caracterizam o homem tal como o concebe Heidegger, para quem o mundo é “um mundo de senhores que transcenderam a condição de humanos necessitados e miseráveis ou um mundo de servidores que não têm olhos senão para os seus senhores”<sup>17</sup>. A posse e o enraizamento numa terra e numa tradição constituem, para este homem heideggeriano, um fundo de “pré-compreensão” que garantirá a compreensão, incluindo a inter-compreensão, de todos e cada um dos membros da comunidade. Mas, e podemos já interrogar-nos com Levinas, será esta coincidência de cada um com todos e de todos com a verdade – comum – uma verdadeira comunicação? Não suportará a comunicação a “transcendência”, a “separação radical”, a “estranheza” dos interlocutores, a “revelação do Outro a mim”, a “experiência de alguma coisa absolutamente estrangeira”, o “traumatismo do espanto”?<sup>18</sup>

---

do estrangeiro o comerciante ou o financeiro, Schutz toma como paradigma o emigrante; enquanto o primeiro descreve o estrangeiro a partir da visão que dele tem o grupo de chegada, o segundo descreve o estrangeiro a partir da sua visão acerca do grupo de chegada.

<sup>16</sup> - Como sublinha Simmel, “enquanto for olhado como estrangeiro, ele não é “dono da terra” aos olhos do outro. A restrição ao comércio intermediário e, frequentemente (embora sublimando isso) à pura finança dá ao estrangeiro o carácter específico da *mobilidade*”. (SIMMEL, *op. cit.* p. 145). O que implica também que, e como observa Schutz, “visto a partir da perspectiva do grupo de que se aproxima, ele é um homem sem história” (SCHUTZ, *op. cit.*, p. 97).

<sup>17</sup> - Emmanuel LEVINAS, “Le regard du poète”, in *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 24. Levinas refere-se, de forma implícita, às análises heideggerianas de *Sobre a Origem da Obra de Arte*, de 1934.

<sup>18</sup> - Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 70-71.

O desenraizamento e a mobilidade do estrangeiro fazem com que, segundo Simmel, a sua relação com os autóctones seja uma relação acidental e de um para um, e não sistemática e orgânica, mediante o “estabelecimento de laços de parentesco, localidade ou ocupação, com qualquer elemento singular”<sup>19</sup>. Ainda que noutros termos, este tipo de relação é também referido por Schutz, de acordo com o qual, “para o estrangeiro, os actores observados no seio do grupo de aproximação não são – como o são para os seus co-actores – caracterizados por um certo anonimato que é pressuposto, nomeadamente enquanto meros executantes de funções típicas, mas indivíduos”<sup>20</sup>. Por isso mesmo a nossa relação com o estrangeiro é uma relação de cariz mais universalista, no sentido em que é assumida a partir das “qualidades gerais” que com ele partilhamos, ao contrário do que se passa com a relação com os nossos concidadãos, que se estabelece sobretudo a partir das diferenças – precisamente porque assenta numa base de comunhão e de igualdade<sup>21</sup>. Este tipo de relação especial que se estabelece entre os autóctones e o estrangeiro permite que este tenha, relativamente à comunidade em que se encontra, uma objectividade e uma liberdade de julgamento – uma capacidade de se colocar à distância - que cada um dos membros dessa mesma comunidade não possui<sup>22</sup>.

Considerada na perspectiva da comunicação como “circulação de mensagens”, e a admitirmos, com Luhmann, que esta envolve sempre uma “improbabilidade”<sup>23</sup>, então podemos dizer que a comunicação entre o autóctone e o estrangeiro está nos limites dessa improbabilidade – à

---

<sup>19</sup> - SIMMEL, *op. cit.*, p. 145.

<sup>20</sup> - SCHUTZ, *op. cit.*, p. 103.

<sup>21</sup> - SIMMEL, *op. cit.*, p. 146-149.

<sup>22</sup> - *Ibidem*, p. 145-6; SCHUTZ, *op. cit.*, p. 104 s.

<sup>23</sup> - Cf. Niklas LUHMANN, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993, e a apresentação feita por João Pissarra Esteves.

primeira vista, pelo menos, eles estão condenados à incomunicação; visto em termos da ontologia e da pragmática do “sistema”<sup>24</sup>, de uma comunicação de informação que permita agir e reagir de forma adequada, o estrangeiro não passa de uma “falha” ou “anomalia”. Contudo, e parafraseando aqui um famoso dito de Kant acerca das ciências “puras”, não se torna necessário demonstrar, acerca da comunicação com o estrangeiro, que ela é possível, mas como é que ela é possível – já que o facto de ela ser possível se encontra demonstrado pela sua própria realidade; aliás, e por muito paradoxal que tal pareça, diremos mesmo que para Levinas só é possível a comunicação com o estrangeiro.

*A comunicação como proximidade – e a sua natureza ética*

A comunicação com o estrangeiro – e com cada ser humano enquanto “estrangeiro” – é possível porque, antes de ser “circulação de mensagens”, e subjacente a ela, a comunicação é “proximidade”, “relação de proximidade” ou “relação com o Próximo”, “aproximação e contacto do próximo”<sup>25</sup>. Mas em que consistem esta “proximidade” e este “Próximo”? Em que medida é que se pode falar de uma “proximidade” do estrangeiro e do estrangeiro como “Próximo”? Começemos por dizer o que a “proximidade” não é:

---

<sup>24</sup> - Entendendo por tal “uma colecção de elementos que interagem e se relacionam uns com os outros de tal maneira que as interacções tidas por qualquer um desses elementos, bem como os resultados dessas interacções, dependem das relações desse elemento com os outros.” (Humberto Maturana, Jorge MPODOZIS, Juan Carlos LETELIER, “Brain, Language and the Origin of Human Mental Functions”, *Biological Research*, 28: 15-26, 1995, [http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let\(1995\).html](http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let(1995).html)).

<sup>25</sup> - Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 224, 228, 235.



- i) A “proximidade” não é a “fusão” ou “comunhão” num todo que constituiria uma mera pluralidade de eus mais ou menos silenciosos, à “escuta do ser” — como seria, ainda, o caso do *Mitsein* heideggeriano, que Levinas interpreta no sentido de uma “colectividade do com” e do “em redor” (da verdade, de algo em comum), análoga a concepções da socialidade como as de Tarde ou Durkheim<sup>26</sup>. A esta “colectividade de camaradas” contrapõe Levinas a “colectividade do eu-tu”, que precede e funda a primeira, e que não é “participação num terceiro termo” ou “comunhão” que faria, de ego, um alter ego: “Outrem, enquanto outrem, não é apenas um alter ego. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto que eu sou o forte; ele é o pobre, ele é ‘a viúva e o órfão’”<sup>27</sup>.
- ii) A “proximidade” não é a simetria entre o eu e o tu, a “reciprocidade do diálogo” patente em filosofias como a de Martin Buber — desde logo porque, ao fundarem a comunicação — o diálogo — num diálogo prévio, original, estas teorias não podem deixar de cair numa petição de princípio, já que dão como prova o que seria preciso, precisamente, provar<sup>28</sup>. Contra esta “reciprocidade do diálogo”, Levinas acentua o facto de que a comunicação é comunicação com um interlocutor que é “Mestre”, que está num plano superior ao do eu<sup>29</sup>. A relação com Outrem é, portanto,

---

<sup>26</sup> - Cf. Emmanuel LEVINAS, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 161-162.

<sup>27</sup> - *Ibidem*, p. 162.

<sup>28</sup> - Cf. LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 190. O tipo de concepções aqui criticado por Levinas é recuperado por autores mais recentes como Francis Jacques, que faz da “relação”, de que a “relação interlocutiva” é o paradigma, o centro da intersubjectividade — ao mesmo tempo que vê, no “alocentrismo” de Levinas, um regresso ao egocentrismo de origem cartesiana. (Cf. Francis JACQUES, *Difference et Subjectivité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, Capítulo III, pp.141-149).

<sup>29</sup> - “Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 104).

inicialmente – e sublinhemos este inicialmente – uma relação assimétrica, que apenas posteriormente a “civilização”, com a entrada em jogo do terceiro, que faz surgir a exigência da “justiça” e da “fraternidade”, leva a esquecer<sup>30</sup>.

Esta etapa negativa permite-nos, agora, encetar a resposta – positiva – à questão de saber o que é a “proximidade”. Ela caracteriza-se, em primeiro lugar, pelo respeito não apenas pela alteridade do tu em relação a mim - o Outro - como pela sua superioridade – o Mestre; e só a primeira porque a segunda. Mas não poderá esta assimetria, até pelas figuras que Levinas invoca – o estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão – ser entendida no sentido de uma “superioridade” do eu em relação ao tu, do “autóctone” em relação ao “estrangeiro”? E o que é que garante que o eu respeitará uma tal assimetria – a “estrangeiridade” do estrangeiro, em vez de a procurar anular, reconduzindo-a seja à simetria (a assimilação), seja, mesmo, ao domínio (a segregação)?

A resposta a estas questões remete-nos, desde logo, para a natureza ética<sup>31</sup> da “proximidade”. Entendida eticamente, a “proximidade” é “responsabilidade” pelo Outro<sup>32</sup>, “mandamento” que apela a uma responsabilidade que tem como ponto de partida a “fraqueza” do Outro, o seu “ser-

---

<sup>30</sup> - Cf. LEVINAS *De l'Existence à l'Existant*, p. 163-164; *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 188, nota de rodapé.

<sup>31</sup> - Lévinas entende por relação ética “uma relação entre dois termos em que um e outro não se encontram unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objecto e em que, todavia, um pesa, ou importa, ou é significativo para o outro, em que eles se encontram ligados por uma intriga impossível de esgotar ou desenredar pelo saber” (LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 225, nota de rodapé). Como sublinha Derrida, a ética, entendida desta forma – não kantiana – é não uma ética mas uma “ética da ética”.(Cf. Jacques DERRIDA, “Violence et métaphysique”, in *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967).

<sup>32</sup> - LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 189.

exposto-à-morte”<sup>33</sup> – e uma responsabilidade que é, no limite, substituição do Outro, imolação e sacrifício em lugar do Outro<sup>34</sup>.

É claro que cada um de nós poderá sempre - e quase sempre o faz – optar pela sua própria “liberdade”, eximindo-se a esta responsabilidade extrema; mas, na óptica de Levinas, sempre que o faz, sempre que se pretende “livre”, acaba por se negar a si próprio como eu. E isto porque, como procurámos mostrar algures<sup>35</sup>, a tematização levinasiana da sensibilidade – como fruição, contacto e vulnerabilidade –, revela aquela, e, conseqüentemente, o próprio eu, como passividade ou receptividade perante o Outro, de tal forma que, quanto mais plena for essa passividade, mais o eu será ele próprio. Assim, a passividade atinge o seu limite como passividade perante o “infinito”, que é, simultaneamente “infinito presente ao finito, mas presente fora do finito”<sup>36</sup>.

Esta referência ao “infinito” – e aqui convirá mencionar Descartes e o cogito que pensa Deus como impossibilidade de o pensar, mas também Kierkegaard e o seu “eu em face de Deus” – revela, segundo certos autores, o verdadeiro carácter teológico da ética levinasiana<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> - Emmanuel LEVINAS, “Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, in Arno MÜNSTER (org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Kimé, Paris, 1995, p. 137.

<sup>34</sup> - Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 234; *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 188-189.

<sup>35</sup> - Cf. J. Paulo SERRA, *Levinas e a sensibilidade como comunicação originária*, Comunicação apresentada no I Congresso da Associação Portuguesa de Fenomenologia - Fenomenologia Hoje, UBI, 17 e 18 de Outubro de 2002.

<sup>36</sup> - LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 233.

<sup>37</sup> - Cf. Dominique JANICAUD, *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991, especialmente o capítulo 2. A acusação de Janicaud de que o que Levinas faz já não é fenomenologia, na medida em que já não trata de “fenómenos”, levanta, desde logo, a questão do entendimento do que são esses “fenómenos” de que trata a fenomenologia. Que

Contra esses autores queremos defender aqui a hipótese de que onde eles vêem uma subordinação da ética à teologia podemos nós ver uma subordinação da teologia à ética, levando devidamente a sério a afirmação levinasiana de que “a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira”<sup>38</sup>. Atente-se, por exemplo, no seguinte excerto de *Totalidade e Infinito*, de que atrás citámos um fragmento:

“A relação com o infinito, na dupla estrutura do infinito presente ao finito, mas presente fora do finito – não é estrangeira à teoria? Nós vimos aí a relação ética. Se Husserl vê no cogito uma subjectividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria ideia de infinito, e dá-a a si próprio como objecto. A não constituição do infinito em Descartes deixa uma porta aberta. (...) Deus, é o Outro”<sup>39</sup>.

É certo que parece haver todas as razões para lermos, neste excerto de Levinas, e particularmente na sua última frase, a afirmação teologicamente tranquilizadora de que Deus existe e se manifesta no e como Outro. Mas não poderia também este excerto de Levinas ser lido no sentido, teologicamente mais inquietante, de que o Outro é o único Deus que existe, de que aquilo a que a teologia tem chamado Deus não é, no fundo, senão o Outro – o tu – como verdadeiramente Outro, enquanto singularidade absoluta que escapa à imanência, ao domínio e ao poder do eu? Lido

---

esse entendimento não é pacífico – ou, pelo menos, não é tão pacífico como Janicaud parece pressupor - prova-o, precisamente, toda a discussão, mesmo incompatibilidade, que se estabelece entre Husserl e Heidegger após a publicação de *Ser e Tempo*. Cf., a propósito, Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

<sup>38</sup> - LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 340.

<sup>39</sup> - *Ibidem*, p. 233.

desta forma, este excerto equaciona o problema central de toda a ética que é, também, o problema central de toda a comunicação: será possível uma relação do sujeito e da identidade com a exterioridade e a alteridade?

Que essa relação exista, é apenas uma possibilidade, sempre condenada à incerteza e ao risco: “Não se poderá, certamente, dizer da comunicação e da transcendência senão a sua incerteza. (...) a comunicação com outrem não pode ser transcendente senão como via perigosa, como um belo risco a correr”<sup>40</sup>. Restar-nos-ia, na ética como na comunicação, a crença – ainda que “racional” – de que falava Kant a propósito da religião?

### *Conclusão*

A distinção levinasiana entre comunicação como “circulação de mensagens” – a concepção corrente e vulgarizada da comunicação, que traça como objectivo para si própria a “aproximação” entre espaços e tempos, indivíduos e culturas heterogéneos e “distantes” – e comunicação como proximidade (ética), como “comunicação de antes da comunicação”, permite extrair algumas consequências fundamentais para pensarmos a forma como hoje se efectua a comunicação.

A primeira dessas consequências é a de que, na comunicação, mais importante do que os dispositivos comunicacionais ou a mensagens que eles veiculam, é o “mensageiro”, o sujeito que, antes de comunicar alguma coisa, se comunica a si próprio, comunica o seu desejo de comunicar. Esta consequência é tanto mais importante quanto a actual proliferação de dispositivos mediáticos e de mensagens – ou, se quisermos, aquilo que Gadamer chama

---

<sup>40</sup> - LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 190.

um “excesso de mediações”<sup>41</sup> – leva, muito frequentemente, a confundir os meios (tecnológicos) com os fins (humanos).

A segunda dessas consequências é a de que a comunicação é, na sua essência, um acto gratuito – não no sentido em que, como se diz, a comunicação “não serve para nada”, mas no sentido em que ela nada tem a ver com critérios como o da “servidão”. A partir do momento em que tais critérios entram em jogo, a “comunicação” tende a transformar-se numa técnica que visa produzir um certo efeito nos “destinatários”, e, assim, garantir um determinado poder sobre eles. Como foi oportunamente sublinhado por Platão, esse é, precisamente, o risco – não necessário, contudo – em que incorre toda a “retórica” e toda a “pragmática”.

A terceira e última dessas consequências é a de que, na comunicação, a receptividade ou passividade tem a primazia sobre a actividade. Mesmo quando o que está em jogo é, como se diz, a “emissão” de uma mensagem, essa “emissão” é, em primeiro lugar, “emissão” que pede uma resposta do Outro, é “emissão” de um desejo de comunicar com o Outro – isto é, “recepção”, ou, como diria talvez Levinas, uma palavra primeira de que a saudação, que, muito apropriadamente, o nosso povo chama “salvação”<sup>42</sup>, nos fornece o exemplo acabado.

---

<sup>41</sup> - Cf. Hans-Georg GADAMER, “Culture and Media”, in Axel HONNETH, Thomas MCCARTHY, Claus OFFE, Albrecht WELLMER (org.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge Mass., London, The MIT Press, 1992.

<sup>42</sup> - Com efeito, no português tradicional saudar (alguém) diz-se “dar a salvação” (a alguém) – no sentido em que, antes mesmo de se dizer (mais) qualquer coisa ao Outro, já se reconheceu a sua importância e a importância da sua palavra e se está, portanto, pronto a recebê-la. Deste modo, e ao contrário do que à primeira vista possa parecer, o que “dá a salvação” é o que, de facto, a recebe.

Pode-se argumentar, é claro, que a comunicação tal como concebida por Levinas – como proximidade ética – não passa de um ideal mais ou menos utópico. Nada mais falso. É certo que, não sendo a regra, a “comunicação de antes da comunicação” está presente em pequenos gestos do quotidiano, alguns dos quais descritos, de forma superior, pelo próprio Levinas: a mão que se estende para cumprimentar o outro, o sorriso que se dirige ao desconhecido, os “bons dias” que se dão ao transeunte. Pequenos gestos, dir-se-á. Mas não basta, por vezes, um desses “pequenos gestos” para dar sentido a uma existência e iluminar os “tempos sombrios” que, segundo Hannah Arendt, são na história da género humano mais a regra que a excepção?<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> - Cf. Hannah ARENDT, *Homens em Tempos Sombrios*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991, p. 10-11.

## BIBLIOGRAFIA

BECKERT, Cristina, *Subjectividade e Diacronia no Pensamento de Levinas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

BENJAMIN, Walter, “O narrador”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d’Água, 1992.

DERRIDA, Jacques, “Violence et métaphysique”, in *L’écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques, LABARRIÈRE, Jean, *Altérités*, Paris, Éditions Osiris, 1986.

HEIDEGGER, Martin, “A coisa”, in *Ensaio e Conferências*, S. Paulo, Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund, *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

JACQUES, Francis, *Différence et Subjectivité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

JANICAUD, Dominique, *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, Paris, Éditions de l’Éclat, 1991.

LEVINAS, Emmanuel, “Diachronie et représentation”, in Jean GREISCH, Jacques ROLLAND (org.), *Emmanuel Levinas: L’Éthique comme Philosophie Première, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, “Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, in Arno MÜNSTER (org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Kimé, Paris, 1995.

LEVINAS, Emmanuel, “Langage et proximité”, in *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994.

LEVINAS, Emmanuel, “Le regard du poète”, in *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1995.



LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, Paris, Kluwer Academic, 1990.

LEVINAS, Emmanuel, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivages, 1997 (publicação original Esprit, 1934), <http://www.anti-rev.org>.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1994.

LUHMANN, Niklas, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993.

MATURANA, Humberto, MPODOZIS, Jorge, LETELIER, Juan Carlos, "Brain, Language and the Origin of Human Mental Functions", *Biological Research*, 28: 15-26, 1995, [http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let\(1995\).html](http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let(1995).html).

MERLEAU-PONTY, Maurice, "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991.

PLATÃO, "Théétète", in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994.

ROJAS, Pedro, "La ética del lenguaje: Habermas y Levinas", *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, vol. XIII (2000), N.º 23, p. 35-60, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.

SCHUTZ, Alfred, "The stranger. An essay in social psychology", in *Collected Papers, Vol. II* (Studies in Social Theory), Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

SERRA, J. Paulo, "Levinas e a sensibilidade como comunicação originária", Comunicação apresentada no I Congresso da Associação Portuguesa de Fenomenologia - Fenomenologia Hoje, UBI, 17 e 18 de Outubro de 2002.

SIMMEL, Georg, "The stranger", in *On Individuality and Social Forms, Selected Writings* Edited and with an Introduction by Donald N. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998.



## **A MONSTRUOSIDADE DAS MARCAS: DA MASSIFICAÇÃO À ABSOLUTA SINGULARIDADE**

Eduardo J. M. Camilo\*

Este artigo incide sobre a temática das marcas publicitárias e reporta-se a uma constatação de Georges Péninou sobre o facto de o estatuto de um bem marcado se encontrar num estado intermédio entre o absolutamente indiferenciado e massificado e aquilo que é da ordem da singularidade ilimitada (Péninou, s.d.: 97). De um lado, o pólo do granel, na outra extremidade o da monstruosidade. O autor remete para esta dimensão tudo aquilo que se integra no âmbito não só do notável, mas igualmente do anómalo.

Embora concordemos com esta tese de Georges Péninou, pretendemos salientar o facto de as dinâmicas comerciais se fundamentarem cada vez mais em fenómenos de atribuição e de gestão de marcas. Por outro lado, a concorrência e as lutas simbólicas entre as marcas conduzem a que estas cada vez mais se aproximem do pólo inerente a uma espécie de monstruosidade publicitária. A ludicidade e a espectacularização inerente ao discurso da publicidade estudadas por Andreia Galhardo (Galhardo, 2002: 28-30; 39-51; 83-143), são realidades suficientemente elucidativas deste fenómeno: o que está em jogo nas marcas publicitárias não é unicamente os processos de marcação pelos quais os objectos são individualizados e identificados, mas também os efeitos, em termos de choque, de fascínio, de autêntico basbaque, que eles conseguem produzir nos consumidores. É precisamente a partir destes efeitos chocantes das marca-

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

ções que iremos analisar aquilo que designamos por ‘dimensões monstruosas subjacentes às marcas publicitárias’.

### *1. Conceito de marca*

Concebemos por marca um enunciado de individualização, se quisermos um enunciado de singularização, de demarcação de uma determinada realidade. A marca é o enunciado de uma segmentarização, do estabelecimento de uma fronteira, de uma delimitação de conjuntos. Que esses conjuntos sejam paralelamente objectivados por uma ‘identidade de marca’, por um nome, tal facto constitui um aspecto complementar, mas indissociável ao próprio processo de marcação<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - No âmbito dos enunciados de marca, os nomes apresentam uma importância decisiva. A marca não é só o produto de uma segmentarização de uma certa realidade, mas igualmente a sua objectivação através de uma identificação. Nos enunciados de marca, a segmentarização e a identificação são dois aspectos indissociáveis do mesmo processo de marcação. Considerar no discurso publicitário que as marcas estão apenas relacionadas com a atribuição de nomes sem conceber os processos de segmentarização que lhe estão subjacentes – como se a publicidade se restringisse a uma enorme pia baptismal – parece-nos uma opção demasiado redutora para entender o fenómeno da marca.

Do ponto de vista pragmático – concretamente numa vertente accional – o nome pode ser concebido de duas maneiras: numa perspectiva locutória e noutra, de tipo ilocutório. Ambas constituem dimensões indissociáveis do mesmo fenómeno de marcação, tal qual as faces da mesma folha de papel. Não obstante esta distinção ser estritamente académica, ela é útil para explicar os fenómenos subjacentes à banalização das marcas publicitárias, temática que será abordada mais à frente neste artigo (cf ponto nº 3: “O Fascínio enquanto efeito perlocutório: da classificação para a nomeação”). Em termos locutórios, o nome está relacionado com uma actividade discursiva que apresenta as suas dimensões fonéticas – não devendo, porém, ser restringidas a estas, pois o nome da marca é caracterizado por uma diversidade de matérias expressivas: desde as de índole verbal, às de especificidade iconográfica ou verbo-iconográfica. Para

### A monstruosidade das marcas: da massificação à absoluta singularidade

Os enunciados de marca são caracterizados por uma heterogeneidade de matérias expressivas: de natureza exclusivamente verbal (designação verbal), de especificidade totalmente iconográfica (símbolo) e verbo-iconográfica (o logotipo).

Do ponto de vista micro-económico, a realidade que é segmentada/singularizada e nomeada pelas marcas poderá ser de dois tipos: produtiva, ou comercial. O primeiro tipo de realidade segmentarizada é aquele que está relacionado

---

além da dimensão ‘fonética’, salientamos também as de tipo fémico – em que o nome da marca está relacionado com a produção de ‘vocábulos’ regularizados segundo uma certa sintaxe e de acordo com uma determinada configuração; e as dimensões de tipo rémico – pelas quais o nome é caracterizado por uma significação (sentido e referência). Consideramos ser no âmbito da área locutória da identidade de marca, no domínio da concepção de nomes, que incide o objecto de trabalho dos publicitário e dos *designers*.

Completamente distinta é a especificidade do nome numa perspectiva ilocutória. Já não nos reportamos a uma área de actividade discursiva estritamente associada à ‘conceptualização e configuração de nomes’, mas ao âmbito de uma esfera de intervenção discursiva sobre uma realidade micro-económica por intermédio de tal discursivização. Nesta intervenção, essa tal realidade fica ‘(de)marcada’ por intermédio de um nome.

Salientamos a transfiguração que surge no estatuto do nome a partir do momento em que este, numa perspectiva locutória, é ‘explorado’ num processo de marcação (dimensão ilocutória). Do ponto de vista locutório, a diversidade de nomes é praticamente ilimitada (‘Benetton’, ‘Coca-Cola’, ‘Adidas’, ‘IBM’, ‘etc.’). Porém, no âmbito dos processos de marcação, eles passam a adquirir uma configuração específica que designamos por ‘identidade de marca’. O que é, então, uma ‘identidade de marca’? Somente a aplicação de um nome no âmbito de um processo de marcação. Todavia, esta aplicação não é feita ao acaso: integra-se num enunciado próprio, cuja especificidade se encontra previamente enquadrada por uma convenção e, entre vários parâmetros, é concretizado por certos sujeitos (e não outros), em circunstâncias e contextos específicos que se encontram previamente previstos (e, portanto, são determinantes para o sucesso do procedimento).

com a concepção, a produção e a distribuição de determinados bens ou serviços. No âmbito desta realidade produtiva, a marca traduz disparidades relacionadas com condições e factores de produção. Nesta medida, ela reporta-se às gamas e às séries, aos protótipos, às referências de fabrico e de fabricante, etc., estando associada aos fenómenos da oferta. Em contrapartida, no âmbito das realidades comerciais, as marcas remetem para as esferas do consumo e para dinâmicas de procura. Como escreve Georges Péninou, nesta dimensão comercial tenta-se que a marca contribua para restringir a procura à procura de um nome. Os berbequins são denominados genericamente de ‘Black & Decker’, as lâminas de barbear, de ‘Gillette’, os medicamentos para as enxaquecas de ‘Aspirinas’, as águas minerais gaseificadas, de ‘Água das Pedras’ etc..

Se numa perspectiva estritamente produtiva a marca assume-se como um enunciado de demarcação, de singularização e de denominação objectiva, no âmbito comercial ela adquire outras funcionalidades classificatórias: é uma entidade taxionómica que delimita e identifica não só objectos, mas igualmente segmentos de mercados, isto é, grupos de consumidores que apresentam determinados hábitos de consumo relativos a um certo cabaz de produtos.

Salientamos a particularidade desses hábitos de consumo, que são objectivados por marcas comerciais, poderem reportar-se a determinados valores e expectativas, algumas delas com uma dimensão extra-económica (segurança, status, liberdade, fraternidade, justiça, etc.). Se estes valores não são totalmente evidentes a partir da dimensão expressiva da própria marca, já o mesmo não se verifica com as chamadas estratégias publicitárias de gestão de imagens de marca. Confirmando sobre este aspecto, as campanhas publicitárias da Benetton no respeitante à maneira como se posiciona perante mais variadas problemáticas do mundo actual: violência, racismo, doença (SIDA), criminalidade, etc.. E também as campanhas publicitárias da Absolut Vodka, associadas aos mais variados

valores da vida quotidiana: desde as viagens às relações íntimas, passando por valores de índole estética.

Uma marca comercial apresenta certas particularidades que a distinguem estruturalmente das inerentes às esferas da produção. Como a sua competência classificativa se inscreve no âmbito do consumo e da procura, as suas dimensões configurativas, podemos mesmo até considerar o seu ciclo de vida, já não dependem da incorporação de factores de produção, mas da expressão de fenómenos inerentes a hábitos e valores de consumo. Trata-se de uma transformação estrutural na concepção e na gestão das marcas, pois estas cada vez mais passam a depender de condicionalismos de ordem convencional, processual, circunstancial, motivacional e cultural. Sobre este assunto sirva de exemplo, as campanhas publicitárias dos pães de forma Bimbo que se fundamentam numa estratégia de reacção às significações de índole depreciativa que a palavra ‘bimbo’ apresenta na língua portuguesa. Daí o slogan de campanha, “Bimbo, com muito gosto!”. Este exemplo é suficientemente ilustrativo dos constrangimentos inerentes às dinâmicas de funcionamento dos mercados e ao comportamento e às particularidades dos consumidores que cada vez mais escapam às esferas de intervenção e influência das empresas. É por isso que surgem frequentemente situações de marcas esquecidas ou ignoradas, mas igualmente de marcas satirizadas, desprezadas e boicotadas.

Reflectamos detalhadamente esta particularidade dos fenómenos de marcação e de aceitação das marcas cada vez mais estarem dependentes de circunstâncias e de contextos extra-produtivos. Na nossa opinião, tais circunstâncias e contextos configuram situações que são indiciáticas do facto dos próprios consumidores desempenharem um papel cada vez mais activo no âmbito dos processos de marcação. Este activismo de questionamento e de intervenção está relacionado com o que designamos por ‘processos de compreensão de marca’, isto é, com fenómenos inerentes a con-

dutas de interrogação e de reflexão sobre os fundamentos e as intencionalidades micro-económicas que estão subjacentes aos processos de marcação. Porém, este questionamento – que deverá ser concebido como uma espécie de fenómeno dialógico associado aos próprios processos ilocutórios de marcação – é extremamente fluído e problemático. As configurações das marcas e o seu sucesso performativo de classificação dependem de infinitas maneiras de questionar, isto é de replicar - para utilizar a terminologia de Todorov sobre Mikhail Bakhtine (Todorov, 1981: 95 e ss) – o enunciado de marca por parte dos destinadores comerciais (os públicos-alvo). Esta constatação conduz-nos ao facto de a mesma marca poder ser compreendida e questionada de múltiplas maneiras conforme as especificidades económicas, culturais, históricas, etc., dos diferentes segmentos de parceiros. As marcas deixam de apresentar a dimensão estável e imutável de anteriormente, o que conduz, no âmbito do trabalho publicitário, ao aparecimento das denominadas estratégias publicitárias de reposicionamento de marca e de *lifting*. Concretizamos o nosso raciocínio com o caso da Procter & Gamble: em 1991, esta empresa descobriu que o rumor relativamente ao facto de ter um pacto com o diabo e de suportar a igreja satânica residia na forma como as pessoas interpretavam a configuração do seu logotipo. Tal descoberta conduziu não só à necessidade de o renovar, mas também de não o explorar mais na publicitação dos seus produtos (Cutlip, Center e Broom, 1994: 371).

A dimensão dialógica da marca comercial conduz-nos ao facto de os enunciados de marca deverem ser concebidos como realidades complexas e compostas de uma tripla dimensão. Por um lado, a), reportam-se a uma realidade – material ou imaterial (mas sempre apresentando um valor comercial) – que é singularizada, isto é, que é segmentada e simultaneamente objectivada por uma designação; por outro,



*A monstruosidade das marcas: da massificação à absoluta singularidade*

b), remetem para um sujeito que apresenta uma competência lógica para instituir um acto de classificação, um acto de fala cujo valor ilocutório é taxionómico<sup>2</sup>; finalmente, c), os

<sup>2</sup> - Muito haveria para dizer em relação a esta dimensão performativa das marcas, cujo valor é semelhante ao do estabelecimento de uma espécie de fronteiras lógicas de intervenção e de influência micro-económica (marcação comercial). Conforme a obediência ou a infracção às regras inerentes à concretização de qualquer acto de fala (Austin, 1970: 25-26; 47-67), é possível conceber a existência de situações de marcas insucedidas. Tal insucesso deverá ser concebido como uma 'infelicidade discursiva' (*infelicity*) que está relacionada com problemas inerentes ao desrespeito dos procedimentos e das circunstâncias discursivas subjacentes ao próprio acto de marcação. Recorrendo aos critérios de sucesso das enunciações performativas a partir das regras formuladas por Austin para a concretização eficaz de qualquer acto performativo, procedemos a uma sintética sistematização – explicitada no respectivo quadro ilustrativo – das possíveis situações falhadas de marcação.

Infracção das regras A e B (marcação nula ou 'vazia')		Infracção das regras T (marcação abusiva)
<b>Regras A:</b> relativas ao enquadramento convencional	<b>Regras B:</b> referentes aos sujeitos que estão habilitados para concretizar o procedimento	<b>Regras T:</b> relativas aos sentimentos e aos comportamentos que o procedimento envolve nos participantes
<b>A1:</b> Desrespeito do enquadramento convencional que regulariza o procedimento de marcação e os efeitos previstos; Desrespeito da conformidade da configuração do enunciado de marcação, da escolha dos sujeitos que o podem produzir e das circunstâncias mais adequadas à sua produção.	<b>B1:</b> Os participantes envolvidos no processo de marcação não o concretizaram correcta e simultaneamente.	<b>T1:</b> Não obstante, o procedimento pressupor a existência de certos pensamentos e sentimentos relacionados com a pertinência da marcação e, posteriormente, a adopção de determinados comportamentos inerentes ao reconhecimento de uma singularidade, eles não são realmente 'vividos' pelos protagonistas do processo.
<b>Consequências:</b> a marcação falhou porque o procedimento não é passível de concretizar (marcação interdita)	<b>Consequências:</b> verificam-se defeitos no processo de marcação (marcação defeituosa).	<b>Consequências:</b> o processo de marcação é perpassado pela insinceridade.
<b>A2:</b> No âmbito do próprio processo de marcação, as pessoas e as circunstâncias particulares não foram as mais adequadas.	<b>B2:</b> Apesar de os participantes envolvidos no processo de marcação o concretizarem correctamente, não o realizaram integralmente.	<b>T2:</b> O comportamento dos protagonistas do processo de marcação é sintomático de um desrespeito não só relativamente à pertinência da marcação como ao reconhecimento de uma singularidade que lhe é decorrente.
<b>Consequências:</b> a marcação falhou por motivos de inépcia (marcação indevida, irregular).	<b>Consequências:</b> verificam-se dificuldades no processo de marcação (marcação dificultada).	—
<b>Configuração genérica da marca MARCA INDEVIDA</b>	<b>Configuração genérica da marca MARCA DEFEITUOSA</b>	<b>Configuração genérica da marca PSEUDO-MARCA</b>

enunciados de marca referem-se a um sujeito suplementar – o consumidor, o público-alvo da marca. Trata-se de um actor que, no âmbito do processo de compreensão, se assume como a entidade que assegura realmente a legitimidade e o grau de perenidade da marca.

Este processo de compreensão – essencial porque decisivo no âmbito da configuração e da sobrevivência das marcas – é relevante já que se fundamenta numa relação dialógica e interactiva entre o sujeito que procede à marcação, ao acto de divisão (e, por decorrência, ao acto de nomeação) e aquele que a reconhece. Nesta perspectiva, uma marca não deverá ser concebida como o produto exclusivo de uma estrutura objectiva e convencional de poder que se consubstancia num simples acto de delimitação/denominação.

Para nós, um processo de marcação constitui uma actividade que é semelhante à performance simbólica de circunscrição de um território, de uma região (Bourdieu, 1989: 107-132). Efectivamente, tanto no caso das marcações como no das regionalizações o que está em jogo é a pertinência de um corte que se efectua num determinado continuum, seja ele de tipo produtivo, comercial ou geográfico.

A marca comercial, tal como a região, é uma espécie de acto mágico que instaura uma descontinuidade na continuidade. Trata-se da imposição lógica de um domínio de acção que, no caso que nos interessa, se assume como uma esfera de intervenção tecnológica (marca produtiva) e de acção e de influência micro-económica (marca comercial). Está associada, portanto, a um processo de *Regere Fines*, um acto ilocutório que determina, consagra e objectiva fronteiras de intervenção, uma espécie de “linhas rectas, separando o interior do exterior, o reino do sagrado do profano, o território nacional do estrangeiro” (Bourdieu, 1989: 113). Contudo, o que nos interessa no âmbito do exercício deste poder simbólico comercial – não é apenas a imposição

objectiva de um senso económico – mas sobretudo a sua fundamentação num ‘com-senso’, na experimentação de um sentido que se assume como socialmente partilhado. A marca fundamenta-se, então, numa cumplicidade, num compromisso e é só a partir deste estado que a sua dimensão performativa é real.

## *2. As dimensões monstruosas das marcas*

Que existe de comum entre o bebé identificativo dos sabonetes da Cadum e um cinecéfalo, entre a marca da Whiskas e um centauro? Em que medida poderemos associar o logotipo dos cigarros Gitanes a um monstro teratológico, por exemplo, a um homem-elefante, a um sujeito disforme, a um aborto?

Estas questões à primeira vista parecem impertinentes, completamente destituídas de sentido.

Baseemo-nos nalguns capítulos da tese de doutoramento de Germaine Chaké Matossian, sobre as representações da doença e a obra de La Mettrie (Matossian, 1990: 305-362), e no livro de José Gil, onde reflecte sobre o fenómeno da monstruosidade (Gil, 1994: 175 p.), para demonstrar a aparente impertinência destas questões.

A grande distinção entre o monstro e a marca reside na particularidade do primeiro se inscrever no domínio do inominável e do inclassificável; em contrapartida, a marca assume-se como o produto de um acto ilocutório de segmentarização, de classificação. Nesta medida é tão absurdo produzir uma constatação sobre o facto de existirem monstros marcados, como marcas monstruosas. A essência do monstro encontra-se na sua absoluta singularidade e na descontextualização. O monstro é algo de maravilhoso: é recebido e tratado como uma mirabilia, como uma curiosidade admirável da natureza que se subtrai a qualquer categorização. É por isso que só pode figurar nas colecções

de fenómenos que reúnem objectos de toda a espécie, isto é, objectos que dificilmente são classificáveis e não apresentam qualquer relação entre si. Recorremos a José Gil para exemplificar uma dessas colecções: «em 1696, figurava no catálogo do museu de Copenhaga a seguinte lista de objectos: “um fígado seco, a orelha de um elefante medindo três pés e meio por dois e meio, sandálias feitas com pele humana, cabelos com pele arrancados por uma mão colérica, unhas monstruosas de um adolescente de Copenhaga, a mão peluda de um selvagem da Índia, duas mãos de uma sereia, uma pedra proveniente de um rim humano pesando 12 libras e meia, um feto petrificado que uma mulher originária da França tinha carregado no ventre durante 28 anos, embriões do tamanho de uma polegada e de sete polegadas, uma salamandra e vários bezoares, tanto orientais como ocidentais» (Gil, 1994: 70-71). Em comparação com o monstro, a marca constitui, então, a sua categoria simétrica: como anteriormente referimos, ela não só se fundamenta num acto ilocutório de classificação, mas também no reconhecimento consensual dos fundamentos que lhe estão subjacentes.

Não obstante esta incompatibilidade estrutural entre monstro e marca existe uma característica basilar que lhes é comum: a capacidade de fascinarem, de estimularem um olhar espantado, preso.

Ao contrário do que Chaké Matossian refere, não é verdade que o monstro reenvie etimologicamente para a visão (“le monstre renvoie, étymologiquement, à la vision, il est ce qui este montré” – Matossian, 1990: 305). Tal não incompatibiliza o facto de os monstros estarem relacionados com o olhar, como mais à frente procuraremos demonstrar. José Gil salienta a particularidade de, não obstante haver quem associe a palavra ‘monstro’ a ‘monstrar’, traduzindo pelo verbo ‘mostrar’ ou até mesmo pela expressão ‘indicar com o olhar’, este termo latino significa muito menos

‘mostrar’ um objecto e mais “ensinar um determinado comportamento, prescrever a via a seguir” (Gil, 1994: 77). E recorre a Benveniste, concretamente ao *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européenes* para demonstrar como a etimologia de *monstrum* está relacionada com o sentido da palavra *moneo* que significa «advertir». O monstro deverá, então, ser entendido como uma advertência dada pelos deuses, um conselho consubstanciado numa entidade maravilhosa: por exemplo, uma serpente com pés, um pássaro de quatro asas, um homem com duas cabeças ou, vice-versa, uma cabeça em dois corpos. Tal como as entranhas dos animais, nas quais se pratica a arte da adivinhação, o monstro também pertence à categoria dos sinais. O seu plano de conteúdo caracteriza-se por uma significação de ordem divina e o da expressão por uma manifestação prodigiosa. Será, então, lícito considerar que, no caso das marcas apresentarem uma dimensão monstruosa, elas também poderão assumir-se como uma espécie de um sinal publicitário, um sinal cuja significação remeteria para uma advertência, para um conselho, para um ensinamento a propósito de uma oferta comercial? Trata-se de uma hipótese que só terá cabimento na condição de encontrarmos um ponto de comum entre a marca publicitária e o monstro.

Ora este ponto de comum existe e fundamenta-se no tal olhar extraordinário que ambas as entidades conseguem suscitar. Certamente que já referimos que a origem etimológica da palavra ‘monstro’ remete para a advertência, para a prescrição, para uma certa pedagogia, transformando-o num sinal não de um acaso mas de uma normatividade sobre-humana. Era esta a função original do monstro. Todavia, entre a sua função original e a vocação entretanto adquirida vai uma grande distância: não se considera como monstruoso um sinal que pressagia, de algum modo, coisas vindouras. O monstro só o é pela sua novidade, pela extravagância e, simultaneamente, pela sua capacidade de

produzir admiração, surpresa e espanto. Implica, então, uma demarcação do décor normal, habitual, sendo através dela que ele perturba, provocando impressões como a admiração, a surpresa, a curiosidade. E é precisamente a partir destas impressões que Chaké Matossian nos parece fazer a relação com a tal dimensão prescritiva e pedagógica anteriormente referida: os monstros podem surgir como o ponto de partida “du savoir, dès lors qu’au-delà des passions, l’imagination peut se mettre au service de la raison” (Matossian, 1990: 305).

Existe portanto um ponto de comum entre o monstro e marca: ambas as categorias fascina - impressionam e prendem a atenção pelo facto de simplesmente existirem. Por fascínio entendemos o sentimento de total atracção por qualquer coisa. Trata-se de uma sensação que implica sempre a perda da liberdade em relação à coisa que fascina. Assim, um olhar fascinado é um olhar que não despega mais do que olha, como se procurasse cada vez mais descobrir o sentido daquilo para que olha. Monstro e marca são categorias que estão próximas pelo fascínio que suscitam e simultaneamente estão distantes pela qualidade que lhe está subjacente. Assim se entende a tese de Georges Péninou segundo a qual a marca está algures entre o pólo do granel e o da monstruosidade. Embora seja fascinante, ela nunca deverá ser confundida com uma entidade monstruosa. Tal coincidência implicaria inevitavelmente a morte da própria marca.

O facto de a marca se assumir como uma entidade que fascina, conduz-nos à necessidade de ter que caracterizar a sua natureza. Mais uma vez, a temática da monstruosidade assume-se como útil para proceder a tal reflexão. Se percebermos a dinâmica do fascínio monstruoso, conseguiremos mais facilmente conceber a que está subjacente ao fascínio característico das marcas publicitárias.

*A monstruosidade das marcas: da massificação à absoluta singularidade*

O fascínio monstruoso é um fascínio que se impõe por si: remete para uma insuportável atracção derivada da existência (e da representação) de uma extravagância. O regime subjacente à existência dos monstros é o do excesso de presença. Esta superabundância reflecte-se na própria iconografia. A imagem do monstro como que nos encadeia por nos comunicar um excesso de ser e, nesta medida, “manifesta[r] maior realidade do objecto, mais pormenores, mais conteúdo que uma imagem vulgar” (Gil, 1994: 82). Mas para lá da sua representação, o que está em jogo no monstro, e que determina o olhar fascinado, é aquilo que, por si só, ele mostra: a sua deformidade, a sua anormalidade, isto é, tudo aquilo que habitualmente não é mostrado, mas somente classificado como sendo da ordem do possível. Em relação a este assunto, e no que diz respeito ao monstro teratológico, José Gil utiliza uma expressão que nos é cara: o prodígio dos monstros reside no facto deles “mostrar[em] o avesso da pele” (Gil, 1994: 84), isto é, a decomposição do corpo em órgãos e órgãos à flor do olhar. O fascínio horrorizado decorre do facto de o monstro corporizar uma situação que não é para ser vista, mas apenas para ser pensada. Vivendo desta inversão o monstro coexiste com ela sem se preocupar com o olhar do outro.

Como caracterizar, então, o fascínio que as marcas comerciais produzem?

Contrariamente ao fascínio monstruoso, que decorre da imposição de uma realidade absolutamente excessiva, o das marcas comerciais assume-se como o produto, o resultado de um processo de marcação. É precisamente a partir desta dimensão processual que é possível distinguir qualitativamente estes dois tipos de fascínios.

Se o fascínio decorrente das marcas é o produto de um processo de produção, então é possível formular algumas observações:

1ª observação: Como as marcas comerciais são o resultado de um trabalho simbólico é lícito considerar que podem existir graduações de fascínio. Estas graduações estão relacionadas com as circunstâncias, as condições, os contextos e as regras inerentes a esse mesmo trabalho simbólico. É nesta medida que existem marcas que fascinam mais que outras, podendo mesmo existir situações de marcas que fascinam absolutamente nada. Esta graduação contrasta com o grau máximo de fascínio que qualquer monstro produz. Aliás, ao contrário do que se verifica com as marcas, os monstros são entidades cuja existência se impõe. Inversamente ao que acontece nos homens, é impossível traçar uma ontogénese e uma filogénese dos monstros - daí a sua dimensão misteriosa que nós é insuportável. Todavia, no que concerne às marcas já é possível traçar uma história de vida que está relacionada com as condições e as circunstâncias que estiveram subjacentes à sua produção. A própria dimensão expressiva das marcas pode exprimir essas mesmas circunstâncias. Confira-se a este propósito a evolução do logotipo da Renault, por exemplo;

2ª observação: se as marcas comerciais estão associadas a um processo de marcação, então o fascínio que elas suscitam poderá ser gerido. Significa esta particularidade que o fascínio da marca pode ser calculado por determinados objectivos e metas comerciais. Os cuidados postos na conceptualização e no design das marcas, e os pré-testes relativamente à avaliação do seu impacto, demonstram a pertinência desta observação. Em contrapartida, o fascínio monstruoso é totalmente gratuito: não é intencional, nem estratégico;

3ª observação: o fascínio resultante dos monstros está sempre relacionado com a subversão das convenções, subversão essa que se consubstancia na tal exibição escandalosa e despidorada do impossível que apenas é concebível. Em contrapartida, o fascínio da marca comercial



fundamenta-se sempre no respeito criterioso das modalidades convencionais de segmentarização do tal continuum comercial, tal como anteriormente demonstrámos aquando da sistematização das regras inerentes a qualquer acto de marcação (confira-se a nota de rodapé nº 2).

O fascínio das marcas apresenta, então, dois fundamentos possíveis: ou decorre das próprias condições objectivas de produção do acto ilocutório de marcação ou, então, está associado à produção de artifícios que visam impor-lhe uma dimensão espectacular. Complementarmente à esfera da realidade dos produtos, dos mercados e dos consumidores que são demarcados, a marca comercial pode remeter igualmente para outras. É o caso da esfera surreal, em referência à qual as marcas fascinam pela sua capacidade de evocar dimensões inverosímeis ou utópicas ou de se reportarem a narrativas fabulosas relacionadas directa ou indirectamente com os objectos e os indivíduos segmentarizados; é igualmente o caso das esferas subjectivas, em relação às quais os processos de marcação estão associados à evocação de práticas, valores, identidades e hábitos de vida dos próprios consumidores. Trata-se de fenómenos que no âmbito do discurso publicitário determinam a sua vertente lúdica e espectacular (Galhardo, 2002: 48 e ss) e produzem profundas implicações na maneira de conceber as marcas. Sobre este assunto, sirva de exemplo a chamada ‘star stratégie’ ou ‘marca-estrela’ de Jacques Séguela postulada em Hollywood lave plus blanc. Na sua essência a ‘marca-estrela’ é uma marca que fascina não só devido à sua dimensão física e funcional – inerente à identificação dos produtos que demarca –, mas também derivado a um plano imaterial que está relacionado com o carácter – a essência dos produtos que a marca delimitou – e com o estilo – inerente à forma como a marca consegue exprimir e conjugar o físico com o carácter (Galhardo, 2002: 49; Floch, 1993: 219-222).

O que mais nos impressiona nesta concepção de Séguela é o retorno a uma mistura de duas realidades cuja a origem e natureza são díspares: uma é de ordem objectiva e material (dimensão física e funcional) e a outra, subjectiva porque remete para o mundo dos homens e consubstancia-se numa alma ou numa personalidade. Mistura escandalosa do que é sequencial e reproduzível com aquilo que é singular e dotado de uma espécie de aura. Insuportável realidade que nos remete de novo para o plano da essência da monstruosidade: o que força uma aproximação inconciliável, o que se funda na concretização de uma mistura de entidades que devem ser mantidas à distância dos homens, concretamente os deuses e os animais. Assim, para lá dos abortos enquanto sinais divinos, dos centauros, dos cinocéfalos e dos homens selvagens, como misturas da natureza com os homens, encontramos agora as marcas-estrela, sinais da possibilidade da existência de fascinantes (mas abomináveis?) objectos-homem. Que lições, que advertências, que conselhos estas configurações encerram?

### *3. O fascínio enquanto efeito perlocutório*

Não queremos terminar este artigo sem deixar de objectivar o fenómeno do fascínio das marcas comerciais no âmbito do próprio processo de marcação.

Considerando este processo como um acto de fala cujo valor ilocutório se inscreve numa actividade de delimitação, de classificação suportada por uma identificação, um processo inerente ao tal estabelecimento de fronteiras sobre uma determinada realidade, como anteriormente referimos, o fascínio que as marcas provocam só poderá ser concebido num plano perlocutório.

O encantamento da marca, enquanto acto perlocutório de tipo publicitário, está relacionado com a emergência de sentimentos, de conjecturas e até mesmo de impressões

(preferencialmente positivas) de natureza comercial que são decorrentes da concretização de um certo acto ilocutório de marcação/separação/nomeação.

Reconhecemos todavia que este fascínio publicitário tem vindo a ser cada vez menos intenso, como se nos deparássemos com um fenómeno de crescente banalização das marcas. Trata-se de uma situação que poderá estar relacionada com o regime de funcionamento do próprio campo económico: o mercado encontra-se excessivamente lotado, isto é, segmentado por uma infinidade de marcas e de nichos, ao ponto da singularidade e da novidade dos objectos e dos indivíduos deixar de surpreender (positiva ou negativamente). Esta situação tem vindo a conduzir a uma reformulação da produção simbólica inerente aos próprios processos de marcação, no âmbito dos quais, a par da dimensão ilocutória, tem vindo a crescer a importância dada às condições locutórias que a suportam. Por outras palavras: tão importante como os actos de segmentarização e de nomeação de conjuntos de indivíduos e de objectos pelo facto de se dizer e de se mostrar algo, é também a qualidade da performance discursiva em si (de índole ‘fonética’, fática e rética), o valor desse ‘dizer e mostrar algo’ inerente à concepção e à produção de nomes.

Será este fenómeno indiciático de uma depreciação do próprio trabalho taxionómico e nominativo subjacente aos processos de marcação ou, pelo contrário, esta valorização da dimensão locutória mais não indicia do que uma renovação do poder original e mágico, porque ontológico das marcas – um regresso à pujança primordial dos actos ilocutórios de consagração e fundação da realidade (Gn 1, 3-26)?

Não sabemos responder a esta questão. O que temos vindo a constatar é um interesse cada vez maior dos publicitários pelo domínio das competências técnicas inerentes à criação de nomes (independentemente das suas substâncias expres-

sivas). Parece-nos que este interesse não está relacionado apenas com a questão do baptismo publicitário – uma das dimensões inerentes ao próprio processo de marcação – mas também com um exercício relativo sobre as evocações que esses nomes conseguem suscitar. Trata-se de um fenómeno que, quanto a nós, é sintomático de dinâmicas inerentes à actividade publicitária que já não se centram exclusivamente em aspectos de índole pragmática, mas igualmente de especificidade semântica. Estão relacionados com a temática das modalidades de produção dos sentidos subjacentes às identidades de marca e a forma como estas são capazes de os evocar mais ou menos explicitamente (Floch, 1991, 1995).

### *Conclusão*

Que há de comum entre marcas e monstros? A natureza das consequências que ambos conseguem produzir nos indivíduos que os apreendem: a admiração, a surpresa, o fascínio. Nesta medida, a indiferença e a banalidade constituem aberrações tanto para as marcas como para os monstros. Como fascina o monstro? Através da imposição de uma realidade excessiva. Como fascina a marca? Através da legitimação de uma classificação que é ‘sentida excessivamente’ (por exemplo, pela sua originalidade), não obstante o facto dessa sensação ser pretensamente positiva e estrategicamente conveniente e prevista.

Se a capacidade de fascinar é uma vocação subjacente às marcas e aos monstros, esta também é a única característica que eles possuem em comum. Acrescente-se o facto de a própria essência do fascínio ser simétrica. O da marca apresenta um valor positivo e alicerça-se num pretenso consenso inerente aos fundamentos que estiveram subjacentes a um acto de classificação de índole micro-económica. É por causa desta dimensão consensual que a marca está dependente das circunstâncias e dos modos adoptados por

aqueles que a recebem, que a sancionam. Em contrapartida, o fascínio monstruoso é escandaloso: deriva do facto de o monstro ser uma entidade que se impõe ao olhar (portanto, não depende das vontades) e o que exhibe não é consensual. O monstro assume-se como uma espécie de enunciado de ilegitimidade: a sua existência é configurativa de um excesso incomodativo que apenas é digno de ser concebível, mas nunca de ser exibível.

O fascínio da marca é, então, um fascínio estratégico que está associado à instituição de uma esfera legítima de intervenção e de influência micro-económica. Ao contrário do que se verifica no âmbito do fascínio monstruoso, resultante de um acto de imposição de uma presença, o que está associado à marca resulta de um processo de marcação. Esta dimensão processual é importante porque vai produzir implicações na qualidade do fascínio que as marcas comerciais conseguem suscitar. O fascínio das marcas pode, em princípio, ser gerido desde que se consiga controlar os parâmetros inerentes ao próprio processo de marcação e dominar as circunstâncias e os contextos em relação aos quais elas são recebidas, interpretadas e sentidas (o que, quanto a nós, constitui uma utopia). Nesta perspectiva, é lícito conceber a existência de marcas capazes de suscitar diferentes graus de fascínio, particularidade que é inexistente nos monstros que estão associados à emergência de uma impressão de prodígio fundamentada numa dinâmica do tipo 'tudo ou nada'.

Para finalizar esta comparação sobre as disparidades que os fascínios dos monstros e das marcas provocam. O fascínio monstruoso não é convencional, isto é, ele é uma consequência de um puro acto de exibição de uma existência que é desregrada, que atenta contra a própria configuração habitual dos corpos. Daí a sua vertente escandalosa. Já o que é típico da marca assume-se como a consequência de um procedimento enunciativo que se

encontra estruturado por convenções e por regras. Se estas não forem cumpridas o procedimento não tem sucesso o que determina que o fascínio, considerado como a sua consequência perlocutória, deixa de ter qualquer razão para existir.

Não queremos terminar esta conclusão sem salientar a particularidade de as marcas cada vez menos impressionarem. Será que o fascínio publicitário está votado ao desaparecimento? Trata-se de uma questão que pode pecar por precipitação. Na nossa opinião, a banalidade da marca não está associada a problemas inerentes aos próprios actos ilocutórios de marcação, mas sim aos que lhes estão subjacentes e apresentam uma natureza locutória. As palavras, as imagens, os logotipos de identidade que suportam as classificações são cada vez mais frequentes e semelhantes entre si do ponto de vista configurativo e significativo, dificultando a concretização de demarcações reconhecíveis e singulares, isto é, capazes de se ‘fazerem sentir excessivamente’ de forma a produzirem impressões comerciais duradouras. Na nossa opinião, esta dificuldade só será superada na condição de se aperfeiçoar a qualidade do trabalho publicitário relativamente às condições de produção (dimensão ‘fonética’), de construção (dimensão fática) e, especialmente, de significação (dimensão rética) de nomes publicitários.

## BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, J. L. - *Quand dire, c'est faire*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

CUTLIP, Scott M.; CENTER, Allen H.; BROOM, Glen M. - *Effective Public Relations*, 7ª Ed.. New Jersey: Prentice-Hall, 1994.

BOURDIEU, Pierre - *O poder Simbólico*, 2ª Ed.. Lisboa: Difel, 1989.

FLOCH, Jean-Marie - *Sémiotique, marketing et communication. Sous les signes, les stratégies*. Paris: Puf, 1990, Col. Formes Sémiotiques.

FLOCH, Jean-Marie - *Identités visuelles*. Paris: Puf, 1995. Col. Formes Semiotiques.

GALHARDO, Andreia - *A sedução no anúncio publicitário. Expressão lúdica e espectacular da mensagem*. Porto: Fundação Fernando Pessoa /Edições Universidade Fernando Pessoa, 2002.

GIL, José - *Monstros*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.

MATOSSIAN, Germaine Chaké - *Les représentations de la maladie. Analyse d'une théorie de la communication à partir de l'ouvre de La Mettrie*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Edição policopiada de tese de doutoramento, 1990.

PÉNINOU, Georges - *Semiótica de la publicidad*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, s.d., Col. Comunicación Visual.

RODRIGUES, Adriano Duarte - *Dimensões pragmáticas do sentido*. Lisboa: Cosmos, 1996.

SEARLE, John R. - *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Paris: Hermann, 1972, Col. Savoir.

*Teorias da Comunicação*

---

TODOROV, Tzevan - *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique* suivie des *Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.

Sites consultados

Casa Balene - <http://www.balene.it/clienti2.htm>

Monstrous. Com - <http://freaks.monstrous.com/index.htm>



**CEPTICISMO,  
QUOTIDIANO E COMUNICAÇÃO - I  
- APONTAMENTOS SOBRE  
STANLEY CAVELL**

Rui Bertrand Romão\*

Falando de uma maneira genérica, o cepticismo foi até Descartes uma multimoda orientação filosófica, seguida por bastantes pensadores e sobretudo preocupada com o domínio da prática. Desde então passou a constituir uma posição extrema, que continua a ser produtora de problemas, mas agora postulada e concebida por filósofos que de modo nenhum imaginam que ela possa deveras ser seguida por alguém. Ademais essa posição apresenta-lhes desde logo o conveniente de permitir que face a ela a filosofia, ou pelo menos a de certos filósofos, num âmbito predominantemente teórico, respondendo-lhe, se determine em sua especificidade.

Se o cepticismo antigo, e em especial a sua tendência mais emblemática, característica e conhecida, a do pirronismo, se apresentava fundamentalmente como uma postura, o cepticismo moderno, desde Descartes, claramente se tornou num desafio. Por outro lado, naquele, o caso do cepticismo antigo, o questionamento gnoseológico achava-se aparentemente subordinado a um fim prático, ou, pelo menos, estrita e directamente articulado com propósitos éticos, ao passo que neste, no cepticismo moderno, constitui ele um ancoramento sobre que a filosofia se constrói.

Poder-se-á, e com rigor dever-se-á, melhor matizar este conspecto geral (de resto, discutível e controverso), demonstrar a sua pertinência e verificar a sua determinação,

---

\* - Departamento de Comunicação e Artes, Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

inclusive do simples ponto de vista histórico-filosófico, mas tal afigura-se-nos aqui algo supérfluo. Interessa-nos antes considerar tão-só a dicotomia que apresentámos e procurar de algum modo aprofundá-la, até para nos podermos acercar do tema anunciado no nosso título. Essa dicotomia é a de um cepticismo prático e relevante na reflexão moral e política, por um lado, e, por outro, de um cepticismo teórico, abordável essencialmente pela via gnoseológica e sem interesse prático de maior. Não se cinge, porém, a este aspecto a referida dicotomia, pois dobra-se ela de um outro claro contraste: de um lado, temos um cepticismo, o antigo, cuja determinação filosófica integra essencialmente uma forte dimensão de oposição a filosofias constituídas, do outro lado, estamos face a uma hipotética posição filosófica, à qual se procura responder e contra a qual se edifica a filosofia. Para o dizermos noutros termos, simplificando a apresentação do contraste, trata-se o primeiro de um cepticismo sustentado e desenvolvido contra filosofias rivais, anteriores ou coevas, que ele rejeita e de que se demarca, chamemos-lhes dogmáticas se assim o quisermos. Quanto ao outro cepticismo, o moderno (pós-cartesiano), funciona ele próprio como ponto de repulsa e posição rejeitável, ou seja, a tarefa da refutação incumbe sobretudo às filosofias que se determinam, replicando-lhe. No primeiro caso, o cepticismo é uma filosofia hipercrítica, controversa, bastante polemizadora e de certo modo «parasitária» das doutrinas de que se demarca, a que se contrapõe e que refuta. No segundo caso, o cepticismo não passa de uma abstracção filosófica, de uma filosofia virtual que talvez só exista para ser superada, ao ser respondida e em se lhe contra-argumentando, isto é, para que se desenvolva na sua especificidade a resposta anticéptica.

Stanley Cavell é um dos mais importantes filósofos contemporâneos, ainda vivos, se bem que fora dos Estados Unidos e do Reino Unido só nos últimos tempos se tenha

tornado menos desconhecido em países europeus continentais, como a França, Itália e a Espanha, onde tem sido traduzido e estudado. Foi ele um discípulo de J. L. Austin e insere-se na tradição filosófica do segundo Wittgenstein, dois filósofos sobre que muito escreveu e que são presenças recorrentes ao longo dos seus textos.

A exploração da temática do cepticismo, de resto diversificada, que ao longo da sua obra faz Cavell, assenta numa concepção de cepticismo que nitidamente se insere na linhagem da tradição da filosofia moderna que referimos. No entanto, ela curiosamente acaba por, de algum modo, exorbitar dos limites que habitualmente a cerceiam, vindo, nomeadamente a respeito dos aspectos que focámos no contraste por nós realçado, se não a pôr de todo em causa a dicotomia cepticismo antigo/cepticismo moderno, tal como a apresentámos, pelo menos a perturbar-lhe certos contornos.

De entre os textos de Cavell, irei focar aqui dois ou três dos anos oitenta, um período em que a sua reflexão acerca do cepticismo floresceu grandemente, após a publicação, em 1979, daquele livro que, de alguma maneira, pode ser considerado seu «magnum opus», *Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*.

Ir-nos-emos debruçar sobre uma obra desse período, *Disowning Knowledge in six plays of Shakespeare*, primeiro editada em livro em 1987 (e, aliás, reeditada em 2003, acrescida de mais um estudo e com o título *Disowning Knowledge in seven plays of Shakespeare*).

Ao invés do que talvez possa parecer a uma primeira vista, tendo em conta o título do livro, e como de resto o Autor cedo o explicita, não se trata de modo algum de uma ilustração de prévias teses filosóficas concernentes ao cepticismo através de textos shakespearianos nem tão-pouco de uma aplicação de conclusões filosóficas a algumas peças do Autor isabelino. Antes, a leitura epistemológica do teatro shakespeariano, encarado sobretudo através de seis peças

(cinco tragédias e uma comédia), que Cavell leva a cabo constitui, ao mesmo tempo que uma interpretação céptica das referidas peças, uma interpretação da problemática céptica por essas peças. Como diz Cavell: «Tratando-se de textos shakespearianos, eles põem à prova as suas fontes, tal como se põem à prova por elas, de modo que incorporando uma problemática filosófica, põem a filosofia à prova, bem como se põem à prova por ela»<sup>1</sup>.

A própria eleição da tragédia shakespeariana como campo desta investigação filosófica, relacionando-se de resto com a exploração cavelliana da comunicação entre filosofia e literatura (também patente na sua reflexão sobre o romantismo e cepticismo) radica no que o Autor chama de «intuição» sua, a de que em Shakespeare, mais exactamente no período das suas grandes tragédias (1600-1610) se pode encontrar já «em plena existência», como ele diz, o cepticismo cartesiano desenvolvido nas Meditações sobre a Filosofia Primeira<sup>2</sup>.

O cepticismo que interessa a Cavell é claramente o cartesiano e pós-cartesiano, o cepticismo universal e hiperbólico, com especial incidência nos problemas do mundo exterior e das outras mentes. A clivagem entre, por um lado, o cepticismo antigo, incluindo neste o renascentista, de Sanches e Montaigne, e por outro lado o moderno traduz-se para o filósofo norte-americano numa diferenciação de atitude e de cosmovisão. Enquanto para o primeiro o mundo era regido pela incerteza, o segundo concebe um mundo desenraizado da sua fundamentação: «A questão posta já

---

<sup>1</sup> - Stanley Cavell, *Disowning Knowledge in six plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987: «Being Shakespearean texts, they test, as well as test themselves by, their sources, so that in incorporating, let us say, a philosophical problematic, they test, as well as test themselves by, philosophy» (pp. 3-4).

<sup>2</sup> - *Ibidem*, p. 3.

não é, ou não é apenas, tal como no cepticismo anterior, como melhor se conduzir num mundo incerto; a questão sugerida é como simplesmente viver num mundo sem fundamento»<sup>3</sup>. A importância da problemática céptica na determinação do procedimento individual é sublinhada assim por Cavell, o qual, de resto, aqui e noutros textos, sempre se ocupou da vivência e da convivência com o cepticismo. Neste aspecto, parece desde logo haver um claro prolongamento de um traço distintivo do cepticismo antigo, facilmente compreensível numa filosofia eudemonista, o interesse prático. Cavell centra a sua atenção no cepticismo moderno, mas, por assim dizer, olha para o seu reverso, ou seja, frisa a dimensão abandonada pela tradição: a possibilidade de viver com o impossível, e o que mais é, fazê-lo no quotidiano.

Devido ao carácter profundamente paradoxal desta encarnação do cepticismo, e devido também à impossibilidade trágica que a habita, fácil se torna de ver a viabilidade da sua ligação com o teatro shakespeariano da fase apontada: a tragédia de um mundo desenraizado e perdido da sua fundamentação extra-humana. «Se as peças de Shakespeare interpretam e reinterpretem a problemática céptica – a questão de eu saber com certeza da existência do mundo externo, de mim próprio e dos outros nele – segue-se daí que as peças não acham uma solução estável para o cepticismo, e em particular não acham quietação no que sabemos de Deus»<sup>4</sup>. Nisto aliás a antecipação shakespeariana ia bem

---

<sup>3</sup> - *Ibidem*: «The issue posed is no longer, or not alone, as with earlier skepticism, how to conduct oneself best in an uncertain world; the issue suggested is how to live at all in a groundless world»

<sup>4</sup> - *Ibidem*: «If Shakespeare's plays interpret and reinterpret the skeptical problematic – the question whether I know with certainty of the existence of the external world and of myself and others in it – it follows that the plays find no stable solution to skepticism, in particular no rest in what we know of God»

além da concretização cartesiana, na medida em que para o filósofo francês a dúvida era apenas e tão-só metódica e a fundamentação não era verdadeiramente questionada ou questionável, a não ser para se exprimir com a maior firmeza e solidez concebíveis, ao passo que o dramaturgo inglês deixava a incerteza resistir a uma superação semelhante. Fazia-o até por não a haver imaginado no âmbito de um sistema filosófico, mas antes numa representação ao palco destinada.

Que o impulso céptico, irreprimível como Stanley Cavell o vê, seja fatal e essencialmente trágico, revela-se uma das características mais marcantes da visão cavelliana do cepticismo, a qual assim explora neste a vertente da negação (tão aturadamente isolada e explorada por Hegel) até um ponto exacerbado. No fulcro desta situação trágica acha-se precisamente a tensão estabelecida entre uma pulsão que poderemos considerar niilista e a envolvimento quotidiana que a rodeia e em que ela desponta. Estamos sem dúvida longe do pirronismo antigo, o qual apresentava o cepticismo como resposta ao trágico, desembocando, fortuita ou provocadamente, numa sua superação, a correspondente à via da tranquilidade do ânimo do sábio que o cultivasse. No pirronismo, recorde-se, pelo contrário, a atitude céptica, encarada não como impulso mas como resposta a uma situação que dela carecia, porque essencialmente trágica, é que era ela mesma concebida enquanto terapêutica. Pelo contrário, no cepticismo moderno entrevisto por Cavell, trágico é já o olhar céptico, como trágica será a impossibilidade de o superar, de lhe responder. A terapêutica, tal como em Wittgenstein, essa será o desenvolvimento de uma resposta ao problema céptico que não iluda a premência de uma solução.

Em certo sentido, pode-se dizer que para Cavell o cepticismo tende a ser entendido, pelo menos numa das suas variantes, como morte do mundo, morte dos outros, para

o sujeito, razão pela qual a luta contra ele pode também ser encarada como uma forma de restauração do mundo. Precisamente neste ponto Cavell estabelece uma relação, ou conexão interna, como ele diz, entre cepticismo e romantismo, que ele desenvolve sobretudo nos textos publicados no livro *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism* (1988). Os escritores românticos que ele estuda (Shelley, Põe, Coleridge, Hoffmann) são vistos a lutar contra a ameaça do cepticismo, o seu combate e a sua concepção desta ameaça implicando uma visão animista pela qual dão vida ao mundo morto.

A explicitação desta articulação permite, de resto, tornar palpável que o cepticismo moderno constitua uma reversão de uma tendência para conceber como almejável um conhecimento absoluto. A dúvida integral implicará então o sonho de uma verdade total<sup>5</sup> e como o parece pressupor Cavell, quando diz que «Toda a gente sabe que há algo de louco na fantástica demanda céptica da certeza»<sup>6</sup>.

Será por falhar na sua busca impossível de uma certeza pura, de uma verdade absoluta, que o céptico recusará o conhecimento do mundo e acabará, em consequência, por recusar o mundo. Assim, o cepticismo é ele próprio percebido como correspondendo a uma resposta, ou seja, como reactivo. Neste caso, a reacção acontece em relação a uma falência cognitiva, a de uma absoluta «certeza intelectual». Outra será a reacção céptica que constitui o fulcro da personagem Coriolano da tragédia homónima de Shakespeare de acordo com a leitura de Cavell. Tratar-se-á ela de uma certa forma de misantropia, implicando a mesma busca de uma inatingível pureza e constituindo uma reacção intelectual a «uma visão da comunicação como contaminação, a descoberta que a

---

<sup>5</sup> - Já o explicitara Merleau-Ponty.

<sup>6</sup> - S. Cavell, *Disowning Knowledge*: «Everyone knows that something is mad in the skeptic's fantastic quest for certainty» (p.8).

existência humana é por inerência indestrinçável»<sup>7</sup>. Ao agir como age, movido por um profundo desdém pelo vulgo, pelo comum e pela vulgaridade da linguagem vulgar, Coriolano estaria a «viver o seu cepticismo». Viver o cepticismo, mais bem dito, viver o seu cepticismo próprio, é uma expressão recorrente em Cavell, aplicando-se e cumprindo-se de muitas e variadas maneiras.

A mesma possibilidade de viver o cepticismo constituía uma das tradicionais objecções lançadas ao cepticismo antigo pelos adversários, a objecção que se pode sintetizar no termo grego apraxia. Os Pirrónicos sempre tentaram mostrar a compatibilidade do seu pensar com o seu agir, por muito que este por vezes surgisse sob a aparência de inacção. Em Stanley Cavell podemos ver em cumprimento uma ideia que acaba por se reunir à réplica pirrónica à objecção da apraxia, embora acarrete o sacrifício do que constituía o objectivo dos Pirrónicos, ou seja, a aquisição de tranquilidade espiritual. Essa ideia é a de que o cepticismo, por muito profunda que seja a sua expressão filosófica, acha-se integrado à vida corrente e a ela assimilado de muitos modos, envolvendo necessariamente um processo trágico.

*Nota:*

*Este artigo constitui a primeira parte de um mais amplo estudo dedicado ao tema Cepticismo, Quotidiano e Comunicação, no qual se irá abordar também em particular a relação entre a temática do cepticismo e as teorias da comunicação.*

---

<sup>7</sup> - S. Cavell, *Disowning Knowledge*: «...a vision of communication as contamination, the discovery that human existence is inherently undistinguished» (p.12)



## NOVOS MEDIA, EXPERIÊNCIA E IDENTIDADE

Gil Baptista Ferreira\*

O objectivo do presente artigo é desenvolver uma análise crítica dos temas inter-relacionados dos novos media, das formas de experiência que lhes estão associadas e das consequências que estas implicam em termos de constituição identitária. Ser sujeito no mundo contemporâneo implica, inapelavelmente, sofrer os efeitos de todo um processo de reorganização da experiência, marcado pelo facto de as relações sociais fundadas no contacto directo passarem a ser substituídas pela mediação tecnológica. Sendo certo que existem diversas razões e modos de estudar os media, a importância da presente abordagem advém do facto de eles centrarem em si algumas questões já clássicas, mas ainda centrais, na teoria social, que nos permitem recuperar os problemas da concepção simbólica da cultura e apresentar novas respostas para eles.

Fundamentalmente, os media contemporâneos – tal como sucedeu com os anteriores – estão a criar novas formas de acção e interacção, e a reordenar a maneira como os indivíduos interpretam e reagem ao mundo social. Partilhemos a percepção que tivera já em 1909 Charles Cooley, quando escrevia que o «rápido desenvolvimento dos meios de comunicação, a que assistimos no nosso tempo, cria a base para uma sociedade mais aberta e livre, ao mesmo tempo que, pela desorganização das relações estabilizadas e pela atenção fixa às fases mecânicas do progresso, possibilita as condições para a confusão e para a injustiça que se opõem à liberdade (1992: 55)».

---

\* - Centro Regional das Beiras, Universidade Católica Portuguesa.

O que está aqui em causa não é apenas, ou prioritariamente, a tecnologia, mas também os processos mais profundos de reforma da vida quotidiana: por isso, para os compreender, exige-se uma teoria da comunicação que não se reduza à análise dos desempenhos tecnológicos, mas que analise a natureza das novas interligações. Os novos dispositivos da comunicação não se limitam a desempenhar as funções de instrumentos inertes da comunicação dos projectos, ideias ou sentimentos que animam os indivíduos: tendem ainda (e sobretudo) a funcionar de maneira quase instintiva, dando origem a regularidades automáticas que se sobrepõem, de forma cada vez mais naturalizada, à experiência comunicacional tradicional, tendencialmente imediata e espontânea. Constituem-se, assim, em novas modalidades de experiência do mundo (cf. Rodrigues, 1999: 215 e segs.).

*Novos media e sociedade*

No caminho de um conhecimento mais fundamentado da relação dos indivíduos com os novos media, alguns obstáculos se têm vindo a erguer. Detenhamo-nos num deles: a difusa expressão *novos media*, frequentemente usada como rótulo prático para referir tecnologias como a internet. Sob certos aspectos, pode tratar-se de uma expressão enganadora, se sugerir, entre outros fascínios ofuscantes, que podemos iniciar o nosso estudo do impacto e das potencialidades de um novo medium (no caso, a internet) como se fosse possível começar do princípio. A posição que nos acompanha é a de que se impõe que abordemos este fenómeno tal como abordamos qualquer outro, atentando criticamente no existente. Contudo, o apelido “novos media” ganhará sentido se atendermos a que se trata de meios mediadores da comunicação que introduzem novidade, ao incorporarem novas dimensões tecnológicas e ao combina-

rem sobre uma mesma plataforma tecnológica, de forma inédita, dimensões de comunicação interpessoal e de mass media. Claramente, trata-se de meios indutores de mudança organizacional e de novas formas de gestão do tempo, ao procurarem a síntese da retórica textual e visual, promovendo novas modalidades de transmissão e ferramentas de reconstrução social.

Um outro aspecto importante tem a ver com o facto de as novas tecnologias da comunicação não poderem ser consideradas, por si mesmas e *a priori*, uma forma inquestionável de progresso (que acaba por ser a forma mais simples e difundida de as apresentar). Como mostra entre outros Manuel Castells, o que as novas tecnologias permitem é novas formas de organização da produção, de acesso ao conhecimento, de funcionamento da economia e, consequentemente, novas formas de cultura. O que nos trazem é uma gestão diferente do tempo e do espaço das novas redes de relacionamento, sejam elas entre empresas, entre familiares, entre amigos, entre Estado e cidadãos ou entre nações – e é isso que importa estudar. A tecnologia e as relações técnicas de produção difundem-se por todo o conjunto de relações e estruturas sociais, penetrando no poder e na experiência, modificando-os. Os modos de desenvolvimento modelam toda a esfera de comportamento social, incluindo a comunicação simbólica. Daqui que seja de «esperar ver o surgir de novas formas históricas de interacção, controlo e transformação social (Castells, 2002: 21)».

A ambivalência que existe neste processo encontra expressão no facto de aos fluxos de informação e de comunicação se depararem dois caminhos. Por um lado, podem representar um novo fórum para a dominação capitalista, com o poder centrado já não no capital enquanto meio de produção, mas no complexo de poder/conhecimento do modo de informação. Por outro lado, estes fluxos e acumulações de símbolos miméticos (imagens, sons e

narrativas) podem constituir-se em condições inéditas de reflexividade. Como nota Scott Lasch: «Por um lado, enquanto propriedade intelectual mercantilizada das indústrias culturais, eles pertencem à montagem do poder caracteristicamente pós-industrial. Por outro, abrem espaços virtuais e reais para a popularização da crítica estética desse mesmo complexo de poder/conhecimento (2000: 131)». Aquilo a que estamos a assistir é a um processo gigantesco de mutação no modo de produção das subjectividades, que passa por uma mudança profunda das funções psicológicas e sociais no seu embrenhamento com a dinâmica dos processos tecnológicos e igualmente pela instauração de novos níveis de reflexão e de exercício crítico – associados a dinâmicas diferentes entre produção/recepção discursiva.

Num tempo em que «a experiência pode ser *estruturada* pelo computador» (Lévy, 1995: 18), todas estas questões adquirem nova dimensão. Desde já, deparamo-nos com interrogações como a seguinte: em que medida as novas formas de experiência proporcionadas pelas novas tecnologias da informação e da comunicação supõem efeitos transgressores quanto a possibilidades de transformação social, potenciando uma concepção de sujeito própria da modernidade, baseada em termos de identidade reflexiva, intersubjectiva e dinâmica?

A natureza das tecnologias da informação e da comunicação não se esgota nas referidas dimensões performativas: além da componente instrumental, os novos media e as novas modalidades mediatizadas da comunicação colocam questões culturais, sociais e políticas de importância essencial, muitas vezes de forma dissimulada ou menosprezada. É o que verifica com grande clareza toda uma investigação, desenvolvida entre muitos outros por Sherry Turkle, que a leva a afirmar que «os computadores não se limitam a fazer coisas por nós, fazem-nos coisas a nós, incluindo às nossas formas de pensar acerca de nós próprios e das outras pessoas.

(...) As pessoas recorrem explicitamente aos computadores em busca de experiências que possam alterar as suas maneiras de pensar ou afectar a vida social e emocional (1997: 37)».

*Identidade e formas contemporâneas de mediação*

Como ponto inicial, impõe-se uma abordagem breve das maneiras como a formação da identidade se evidencia progressivamente inter-relacionada com formas simbólicas mediatizadas. A identidade é aqui entendida não como produto de um sistema simbólico externo, nem como ente fixo a que o indivíduo pode recorrer imediata e directamente – mas como projecto simbólico que o indivíduo constrói a partir de materiais simbólicos que encontra disponíveis, com os quais tece uma explicação coerente de quem é, uma narrativa da própria identidade.

Temos em conta a caracterização do *self* proposta por Anthony Giddens: enquanto projecto reflexivo pelo qual o indivíduo é responsável. Neste sentido, a subjectividade humana não é dada: é produto de um processo reflexivo, conduzido pelo próprio indivíduo, através do emprego dos recursos culturais postos à sua disposição pela sociedade. Em consequência, não somos *o que somos*, mas sim *o que fazemos de nós* – e é este um dos traços mais fortes da modernidade. Desde o interaccionismo simbólico passando por toda a hermenêutica, é sabido como a identidade, enquanto fenómeno que busca uma coerência, pressupõe uma *narrativa* – entendida enquanto algo que tem que ser trabalhado e que apela, de forma inquestionável, ao contributo criativo: é essa narrativa que permite fixar a personagem como uma singularidade (*concordância*), ao mesmo tempo que vários tipos de ruptura não cessam de a ameaçar (*discordância*), e «é essa dialéctica de concordância discordante que falta inscrever na dialéctica da mesmidade e da ipseidade» (Ricoeur, 1990: 176). Contar a nós mesmos ou

a outro quem somos é, assim, contar *narrativas* – que continuamente se modificam no processo de repetição – sobre como conseguimos chegar *àquilo que somos e para onde vamos* a partir daqui.

Para examinar a constituição da biografia do *indivíduo* ao longo do espaço-tempo, Giddens analisa todo um percurso que descreve em termos de *trajectória do eu*. A *narrativa do eu* tem uma coerência que deriva de uma percepção cognitiva das várias fases do ciclo da vida, em que as relações e os contextos sociais são reflexivamente incorporados na modelação do *projecto do eu*. O indivíduo apropria-se do seu passado filtrando-o à luz do que se antevê para um futuro (organizado), tendo a *trajectória do eu* uma coerência que deriva de uma percepção cognitiva das várias fases do ciclo de vida.

Em condições anteriores, que Giddens designa de *modernidade simples*, um certo número de mecanismos actuava para reduzir incertezas e esbater as preocupações acerca de como o indivíduo deveria *viver* no mundo. Mas o pano de fundo existencial em que actualmente nos situamos é outro. Caracterizado como *modernidade tardia e pós-tradicional*, encontra-se organizado reflexivamente e permeado por sistemas abstractos, mas agora com novos e mutáveis reordenamentos de tempo e espaço, realinhados com o local e o global – num momento particular em que também o *self* atravessa mudanças substanciais. Os modos de vida e as transformações nela envolvidas, de tão profundas em extensão e em intensidade, suscitaram formas de interligação social à escala do globo e vieram alterar algumas das características mais íntimas e pessoais da nossa existência quotidiana. É, como escreve Giddens, «um fenómeno com duas faces. O desenvolvimento das instituições modernas e a sua expansão pelo mundo criaram oportunidades muito maiores para os seres humanos usufruírem de uma existência segura e compensadora do que qualquer tipo

de sistema pré-moderno. Mas a modernidade tem também um lado sombrio, que se tornou muito mais evidente no século presente (1995: 5-6)».

Nas presentes condições, verificamos que, por um lado, «o projecto reflexivo do *self* tem de ser levado a cabo em circunstâncias que limitam o engajamento pessoal na maioria dos assuntos fundamentais que a existência humana nos coloca a todos». O que leva a que seja num ambiente social tecnicamente competente, mas moralmente árido, que esse projecto tem de ser alcançado reflexivamente, em que «as questões existenciais potencialmente perturbadoras são neutralizadas pela natureza controlada das actividades do dia-a-dia no âmbito dos sistemas internamente referenciais» (Giddens, 2001: 185). Assim, o projecto reflexivo do *self* é tornado possível por uma situação que igualmente o expõe a uma crise crónica de identidade – como há algum tempo haviam denunciado Simmel, Weber ou Nietzsche. É, pois, sem surpresa que, como adiante veremos, irrompe em muitas vozes o tema da morte do sujeito associada às novas tecnologias e aos novos media.

Assinale-se porém que não é a tecnologia que, por si só, produz práticas específicas inevitáveis, enclausurantes; não obstante, as práticas culturais e sociais que as suas capacidades tecnológicas potenciam têm, sem dúvida, consequências decisivas para a subjectividade. Por isso, a possibilidade de que as condições que tornam o projecto reflexivo do *self* viável sejam também um obstáculo insuperável para a sua universalização constitui uma questão em aberto, que não pode ser ignorada. Como se pode ler a partir de Meyrowitz, «frequentemente desistimos do potencial de liberdade para controlar as nossas vidas recolhendo não ver como os ambientes que nós moldamos podem, por sua vez, funcionar para nos moldar a nós (1995: 329)».

Mas, por outro lado, à medida que os desenvolvimentos dos media produzem formas novas de interacção e de intimidade não-recíprocas, criam igualmente formas novas e distintas de experiência: referimo-nos à contracção do espaço-tempo, à emergência de espaços virtuais, à configuração de espaços de anonimato, à dissolução das fronteiras espaciais através de tecnologias de comunicação e de transporte que nos colocam em contacto imediato com novas formas culturais, que questionam os nossos próprios modos de representar o mundo e de nos relacionarmos. Por isso, cada vez mais o processo de formação da identidade depende do acesso a formas mediatizadas de comunicação – dado que desde um primeiro momento da oralidade, passando pelo advento da impressão, até aos dias de hoje em que são digitais, podemos considerar os mundos virtuais como constitutivos da humanidade, na medida em que são o núcleo do imaginário. E assim, com as identidades situadas no espaço e no tempo simbólicos, também elas sofrem o efeito de todas as variáveis sintetizadas na compressão espaço-tempo, que permitem a ampliação dos horizontes de compreensão dos indivíduos, não mais limitados por «pautas de *interacção frente a frente*, mas configurados cada vez mais por extensas redes de comunicação mediática» (Thompson, 1995: 211).

É este o complexo contexto actual da reflexividade: um contexto em que a transformação do tempo e do espaço, juntamente com os mecanismos de descontextualização, propulsionam a vida social para fora do alcance de preceitos e práticas pré-estabelecidas, em que «agir num mundo de escolhas plurais e nele engajar-se significa optar por alternativas, uma vez que os sinais de trânsito estabelecidos pela tradição estão agora em branco» (Giddens, 2001: 77). Deste modo, é possível entender a reflexividade da modernidade como «a possibilidade de a maioria dos aspectos da actividade social, e das relações materiais com a natureza, serem revistos radicalmente à luz de novas informações ou



conhecimentos» (*ibid.*: 18). E assim, se o desenvolvimento de sistemas especializados de referência interna proporcionava antes a base sobre a qual os indivíduos compensavam a incerteza e seleccionavam trajectórias relativamente coerentes para o desenvolvimento ontológico do *self*, actualmente (na “*modernidade tardia*”), em condições de confronto com uma complexa diversidade de escolhas, a todo o momento se insinuam dúvidas radicais na maioria dos aspectos da vida quotidiana, com consequências decisivas para a constituição do indivíduo.

Ao proporcionar ao *self* novas e múltiplas formas de conhecimento não local e outros tipos de materiais simbolicamente mediatizados, enriquece-se e aprofunda-se a organização reflexiva do indivíduo, levando ao estabelecimento de novos mecanismos de constituição da identidade, assombrosamente complexos. Os indivíduos ficam em condições de experimentar acontecimentos, de observar *outros* e, de um modo geral, de aprender acerca de mundos – reais ou imaginários – que ultrapassam os limites da esfera das suas relações (no sentido goffmaniano dos *encounters*) do quotidiano. Por outro lado, através de um processo de distanciação simbólica, os mesmos indivíduos podem utilizar materiais mediatizados para contemplar as próprias vidas à luz de novas perspectivas. Deste modo, o processo de formação da identidade torna-se mais reflexivo e mais aberto, na medida em que os indivíduos beneficiam do aumento dos próprios recursos em termos de materiais simbólicos, disponíveis para a formação de identidades coerentes – no sentido de renovação e alargamento da tradição e sua reinserção em unidades espaciais que muitas vezes excedem os limites da interacção tradicional (cfr. Thompson, 1995: 180).

O desenvolvimento dos media tem vindo a aprofundar e acentuar esta organização reflexiva da identidade, na medida em que, com a expansão de recursos simbólicos à dispo-

sição, os indivíduos encontram-se continuamente perante novas possibilidades, novos horizontes e novos pontos de referência. Da perspectiva da identidade pessoal, as novas tecnologias (onde a internet ocupa lugar de destaque, enquanto parte de todo um contexto cultural mais amplo) vêm oferecer uma série de possibilidades inéditas de jogo e de transformação. A internet surge assim como um novo medium (e “simplesmente” isso) que se vem juntar a outros media de comunicação, como a linguagem (o mais importante de todos), para dar consistência à interação humana e à constituição e manifestação das subjectividades (cf. Esteves, 2003: 200). Daqui que, num contexto da erosão das fronteiras entre o real e o virtual, entre o *eu* unitário e o *eu* múltiplo, a organização reflexiva da identidade se torne mais importante como característica da vida social: não porque não existisse anteriormente, mas sobretudo porque a expansão imponente de materiais simbólicos mediáticos terá aberto novas possibilidades ao processo de formação da identidade numa escala sem precedentes. «Desde cientistas que tentam criar formas de vida artificial até crianças “metamorfoseando-se” numa série de personagens virtuais, irão deparar-se-nos numerosas evidências de alterações fundamentais na maneira como criamos e vivemos a identidade humana» (Thompson, 1997: 212).

### *Virtualidade e sentido*

É uma imagem já clássica: sempre que interpreta e dá sentido a qualquer texto, em cada *aqui e agora*, o leitor continua o caminho das actualizações desse mesmo texto, reinterpretado e reconstruído – Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein ou, mais recentemente, Jorge Luis Borges, são alguns dos pensadores que desenvolveram esta percepção. Retomemos a poderosa imagem proposta por Blanchot do acontecimento «de que a narrativa é a aproximação»: «Este

acontecimento transtorna as relações do tempo, mas entretanto afirma o tempo, um modo especial, para o tempo, de se cumprir, tempo próprio da narrativa que se introduz na duração do narrador de uma maneira que a transforma, tempo das metamorfoses onde coincidem, numa simultaneidade imaginária e sob a forma do espaço que a arte busca realizar, os diferentes êxtases temporais» (Blanchot, 1984: 17). O texto é repleto de vazios que estimulam o desdobrar dos seus múltiplos sentidos: então, pela configuração de estímulos, de coerções e de tensões que o texto propõe, o acto de leitura resolve sempre de maneira inventiva e singular o problema do sentido. Podemos seguir ou não “as instruções” do autor, viajando pelo sistema de referências elaborado por si, ou desobedecendo-lhe, seguindo “caminhos interditos”, ligando “redes secretas, clandestinas”, fazendo emergir geografias semânticas improváveis. «A inteligência do leitor eleva, muito acima das páginas, uma paisagem semântica móvel e acidentada. (...) É este o trabalho da leitura: a partir de uma linearidade inicial, ela dilacera, confunde, torce, recose o texto para abrir um meio vivo onde se possa desenvolver o sentido. O espaço do sentido não pré-existe à leitura. É ao percorrê-lo, ao cartografá-lo, que o fabricamos e que o actualizamos» (Lévy, 2001: 34-35). Tudo se abre de novo, tudo se pode redesenhar, tudo é possível (por pouca imaginação que se tenha), e tudo isto, já o vimos, “livre” de constrangimentos sociais, espaciais ou temporais.

Também a comunicação informatizada, particularmente a que ocorre no interior de redes de computadores, produz mutações no processo de criação de sentidos, expandindo-os enormemente, e modificando-se qualitativamente, em virtude do desenvolvimento da interactividade. Por exemplo: o texto contemporâneo, ao alimentar correspondências *on line* e conferências electrónicas, ao circular em redes, de modo fluido, desterritorializado, mergulhado no meio

oceânico do ciberespaço, é um texto dinâmico que reconstitui, de um outro modo e numa escala infinitamente diversa, a co-presença da mensagem e do seu contexto vivo que caracteriza a comunicação oral. Mudam os critérios relativos ao momento, aos leitores e aos lugares, sendo as novas modalidades de virtualização o processo articulador de toda uma vida social, marcada cada vez mais pela ruptura dos limites espaço-temporais. A desterritorialização – enquanto saída do *aqui* e do *agora* – é um dos traços principais da virtualização, ao transformar a coerção do tempo e do espaço em variáveis contingentes, tornando possível construir novos tipos de comunidades: as comunidades virtuais. É sobre estas comunidades que importa pensar, na relação que têm com as enormes potencialidades e trunfos que decorrem, sobretudo, da anulação do tempo e do espaço, com consequências decisivas na vida das pessoas e das comunidades.

Mas, ao mesmo tempo, estas “peripécias” podem também tornar-se redutoras, equívocas e ilusórias – redundando na promoção da tecnocracia mais elementar e atrofiadora. Wolton chama a atenção para o que designa como a *era das solidões interactivas*, em que, embora libertos de todas as regras e constrangimentos, se acentua a experiência da solidão e a dificuldade em estabelecer contactos com outrem. Através da rede, as relações sociais circulam simplificadas e transparentes: ora, a sociologia vem mostrar precisamente como quanto maior a transparência, maior é a existência de segredos e de rumores (de zonas ocultas), pela razão simples de que não existem relações sociais transparentes (cf. Wolton, 2000: 93 e segs.). Reforça-se assim, a nosso ver, a percepção de que o maior perigo das novas tecnologias não está nestas, em si mesmas, mas antes na apropriação por um discurso (laudatório e ingénuo) que quer fazer crer na perfeita transparência dessas tecnologias.

*O virtual e a identidade: argumentos para um debate*

A tese que apresentamos e testamos tem subjacente que uma visão crítica dos novos meios de comunicação exige a avaliação do tipo de sujeito que estes encorajam. Daqui que, na análise das inovações tecnológicas a que os media vêm sendo sujeitos tenha que estar em questão, não apenas a temática recorrente da eficiência no intercâmbio, mas sobretudo uma mudança vasta e extensiva na cultura e nos modos de estruturação das identidades. Como veremos de seguida, os debates sobre estas tecnologias tendem muitas vezes a omitir precisamente este nível de análise crucial, tratando as novas tecnologias como melhorias ao dispor de indivíduos já constituídos, para sua vantagem ou desvantagem. Outra constante do discurso produzido ao longo dos últimos anos em torno da comunicação mediada por computador é a temática da virtualização da comunidade – embora com desenvolvimentos e objectos de análise diferentes mas complementares.

Elizabeth Reid desenvolve uma abordagem da presente problemática a partir do estudo do *Internet Relay Chat* (vulgarmente designado por IRC), onde dá conta de duas dimensões principais: a atenuação de barreiras sociais e a desinibição da comunicação. Pela sua própria natureza, o medium bloqueia algumas das instâncias sociais de inibição, operativas em circunstâncias de interacção convencionais. Indicadores sociais – de posição social, de idade, de autoridade, aparência física – são relativamente fracos num contexto mediado por computador. Basicamente, nesta modalidade de interacção, a comunicação desenrola-se recriando novas formas de discurso que tendem a tornar a comunicação mais igualitária e a afastar dos sujeitos todas as barreiras construídas socialmente. «Os parâmetros de comportamento que são normalmente determinantes do ponto de vista não-verbal não são claramente considerados quando

a comunicação é puramente textual. (...) Os sistemas convencionais reguladores da interacção caem por terra. A estrutura do IRC leva os utilizadores a desconstruírem as fronteiras convencionais que definem a interacção social» (Reid, 1991). Em resultado, a internet torna-se um espaço de construção de sistemas alternativos, onde os indivíduos são livres de experimentar formas diferentes de comunicação e de auto-representação.

Segundo Reid, os utilizadores do IRC terão «desconstruído os mais tradicionais métodos de fundamentar uma comunidade», construindo, em alternativa, novos «métodos positivos e negativos»<sup>1</sup>. O anonimato da interacção permite aos utilizadores o desenvolvimento de jogos com as identidades. A possibilidade de ultrapassar as barreiras do género, da raça ou da idade permitem a criação de um jogo interactivo, com regras, linguagens e sintaxes próprias. Nesta medida, é possível considerar o IRC a arena da experimentação de papéis sociais específicos: mudar de género, por exemplo, é algo tão simples quanto a mudança do “*nickname*” para algo que sugira o sexo oposto – operando uma mudança numa das mais sólidas e fundamentais instituições da sociedade, que, tradicionalmente, envolve complexos rituais, tabus, procedimentos e estigmas.

É a possibilidade de «aparentar ser, literalmente, quem se quiser ser» e o potencial de experimentação que lhe está associado que governa as expectativas da generalidade dos utilizadores do IRC. É a liberdade (relativa) face a convenções que os leva a criarem as próprias convenções, e a formarem comunidades coesas – contudo, marcadas por «ironia, pastiche, jogo e pela celebração do efêmero e de

---

<sup>1</sup> - Refiram-se, pois, os negativos, como os nota Reid: o efeito desinibidor da comunicação mediada por computador encoraja a expressão da discórdia, da rebelião, da hostilidade e do caos anti-social.

exemplos essencialmente superficiais de fanfarrônicas engenhosas». Em suma, dada a «desconstrução das barreiras sociais e as formas como os utilizadores constroem a própria comunidade e cultura», Reid não hesita em considerar que «trata-se de um fenómeno pós-moderno», onde os participantes se sentem livres para exteriorizar as suas fantasias, para modificar as normas sociais e para exercitar aspectos das suas personalidades que, em condições normais de interacção, ficariam inibidas. O apelo à diversidade, a atenção às nuances da linguagem e ao simbolismo, a procura constante de modalidades de apresentação do inapresentável, no sentido de ultrapassar barreiras são, pois, na presente perspectiva, marcas de uma cultura pós-moderna (cf. Reid, 1991).

Muito embora se trate aqui tão só de uma dada ferramenta, com um campo muito específico de possibilidades de utilização, algumas questões (de solução complexa) se colocam, a partir desta descrição. Desde logo, por que será que estas premissas (“experimentação”, “aparentar ser”) são, em princípio, intoleráveis em qualquer contexto de interacção convencional? Por outro lado, não se tratará de um eufemismo o uso de “aparentar”, sendo que o que ocorre efectivamente é uma “ocultação”? E ainda: como é que alguém, para quem esta prática se coloque em termos objectivamente relevantes do ponto de vista pessoal e social (não como mero exercício lúdico ou experimental) avaliará estas possibilidades? Dada a rarefacção dos recursos comunicacionais necessários para sustentar de forma consequente - isto é, intersubjectivamente), cremos que é um problema de *confiança* que aqui se coloca (entendida enquanto «a crença em pessoas ou sistemas abstractos na base de um “impulso de fé” que põe entre parênteses a ignorância ou a falta de informação» (Giddens, 2001: 213); sem ela, será impensável a possibilidade quer de uma interacção, quer, em consequência, a própria formação consciente da identidade.

Com uma abordagem distinta, o trabalho de Howard Rheingold é mencionado com frequência neste contexto. A posição inicial que avança é que quando *peessoas suficientes* levam a efeito relações na realidade virtual com *sentimento suficiente* e durante um período de tempo *suficientemente longo*, surgem *comunidades virtuais*, a que só se tem acesso através de um ecrã de computador. Estas comunidades sustentam-se na partilha intelectual e na convergência da pluralidade e da riqueza de conhecimentos que emanam dos sujeitos. Entendido assim, o conceito de comunidade aplicado à internet parte da constatação de que o acesso à internet é, para muitos, um meio para encontrar outras pessoas. Nesta dimensão, para além de ser um espaço de busca e publicação de informação, a internet propicia uma comunhão comunicativa, que ultrapassa as barreiras do espaço e do tempo existentes nos suportes de comunicação tradicional – telefone, carta, face a face – através de computadores ligados a *modems*.

As realidades virtuais servem cada vez mais frequentemente de media de comunicação, e apresentam-se como suporte aos processos cognitivos, sociais e afectivos, fazendo com que a rede de tecnologia electrónica e telecomunicações se transmute num espaço social povoado por indivíduos que aqui (re)constróem as suas identidades e os seus laços sociais. «Cada uma das pequenas colónias de microorganismos – as comunidades da Rede – é uma experiência social não planeada que está a decorrer. (...) Sempre que a tecnologia de CMC [comunicações mediadas por computador] se torna acessível em qualquer lugar, as pessoas inevitavelmente constroem comunidades virtuais para ela, tal como os microorganismos se constituem em colónias» (Rheingold, 1997: 18-19). As comunidades formam-se e desintegram-se sempre que um grupo de pessoas se junte ou separe num determinado espaço, onde partilhe ou deixe de partilhar os mesmos interesses.



O modo de funcionamento das comunidades virtuais pode resumir-se do modo que se segue: várias pessoas, geograficamente dispersas, podem ao mesmo tempo alimentar uma base de dados e receber em troca informações sensoriais. Logo que uma das pessoas modifique o conteúdo da memória digital partilhada, os outros apercebem-se imediatamente do novo estado do ambiente comum, acedendo a um novo e inédito estado das coisas. É por serem assim entendidas que as realidades virtuais partilhadas, ao porem em comunicação um número indefinido de pessoas, podem ser consideradas como dispositivos de uma nova modalidade de comunicação “todos-todos”, típica da cibercultura (Lévy, 2000: 107). Surgem intelectos colectivos que se interligam, que se movimentam e que se modificam – e é a partir desta associação e da metamorfose das comunidades pensantes que nasce e se perpetua o espaço do saber. Cada intelecto colectivo segrega um mundo virtual que exprime as relações que ele próprio mantém no seu interior, os problemas que o habitam, assim como a sua memória e o seu saber. Deste modo, os membros do intelecto colectivo co-produzem, organizam e modificam continuamente o mundo virtual que exprime a sua comunidade (Lévy, 1997: 192 e segs.). Concluindo: cada comunidade virtual é fruto da criação de pontos de encontro, destinados a acolher todos os que partilham um conjunto de interesses, mas que, por constrangimentos diversos (o espaço geográfico tem aqui uma importância apenas relativa), não poderiam fazê-lo sem ser nessa rede.

Consideradas desta forma, as comunidades virtuais são vistas de maneira tradicional, enquanto redes autodefinidas de comunicação interactiva organizadas em torno de interesses ou de objectivos específicos, onde se estimula, sobretudo, o sentido relacional e de proximidade. «Nas comunidades virtuais escrevem-se palavras num ecrã para contar anedotas, discutir, envolver-se em dialécticas inte-

lectuais, negociar, trocar conhecimentos e apoio emocional, fazer planos e *brainstorming*, contar mexericos, apaixonar-se, fazer amigos e perdê-los, jogar, namorar, criar obras primas e produzir muita conversa fiada. As pessoas das comunidades virtuais fazem tudo o que as pessoas na vida real fazem, mas estão desprendidas dos seus corpos» (Rheingold, 1997: 15-16). A internet é apresentada como um novo espaço onde a deliberação e a participação simultânea de todos os cidadãos sobre o bem comum é concretizável: libertos da identidade física, do corpo, do espaço e do tempo, será com facilidade crescente que se desenvolve a capacidade de relação com um número cada vez maior de pessoas, “colocando” o indivíduo dentro de mundos alternativos.

Com a inscrição directa de novos mundos e experiências na realidade, são igualmente accionadas práticas que alteram definitivamente as condições de formação da identidade do indivíduo. A proliferação de estilos de vida, assim como a capacidade de criar novas personagens para si mesmo, constituem formas de os indivíduos reapropriarem – se não mesmo de criarem – o seu modo de ser, num processo que evoca o jogo e a descoberta, instituindo novos níveis de imaginação. E então, sem dúvida que, ao estimularem os indivíduos a voltarem-se para os seus próprios recursos a fim de construírem uma identidade coerente para si mesmos, estes novos media colaboram para tornar o processo de construção mais reflexivo e pessoal. Mas, ao mesmo tempo, assiste-se a uma profunda crise da ideia de identidade – ou pelo menos dos antigos princípios de referênciação do *eu* e de identificação com os *outros*. «A identidade do indivíduo organiza-se em torno de imagens dinâmicas, imagens que ele produz através da exploração e da transformação das realidades virtuais nas quais participa». Nesta linha, o *intelecto colectivo* constrói um *cinemapa* do seu mundo de significações, que aponta para uma multiplicidade

de seres, de obras e de comunidades pensantes: «uma rosa dos ventos do espírito que indica ainda outros mapas e outros mundos». Daqui que seja possível considerar que o indivíduo «possui tantas identidades no Espaço do saber quantos os “corpos virtuais” que segrega nos cinemapas e nos cosmos de significações que explora e que contribui para criar». Assim entendido, «o humano torna-se nómada, pluraliza a sua identidade (...), é ele próprio heterogêneo e múltiplo, em devir (...) uma nuvem móvel lançando os seus próprios pseudópodes, revelando-se, erguendo-se, aprofundando-se segundo os momentos e os lugares, segundo a geometria elástica de um plano de virtualidade ilimitada» (Lévy, 1997: 193-197). O que leva a que possamos reinventar-nos e cultivar a multiplicidade do nosso ser, das nossas diferenças, do que gostaríamos de ser, do que os outros gostariam que fôssemos – bem em acordo com o sentido dito pós-moderno.

Sherry Turkle apresenta-nos uma perspectiva diversa, e por isso complementar. Também o virtual é visto como uma extensão do real onde os sujeitos podem aspirar a realizar a aprendizagem que lhes permitirá melhorar a sua vida. É o espaço do conhecimento do eu e do outro, de simulação e de aproximação às verdadeiras identidades que constituem o espaço social. Contudo, em relação às comunidades virtuais, «uma das chaves do comunitário é a ausência de transitório, a permanência. Assim, pode-se partilhar uma história, uma memória. Com a continuidade, vem a possibilidade de construir normas sociais, rituais, sentido. Aprende-se, aos poucos, na medida em que se estabelece uma cultura *on-line*, com experiências comuns, a confiar uns nos outros». Por isso, «as melhores possibilidades para o desenvolvimento das comunidades encontram-se nos lugares onde se cruzam as experiências virtuais e o resto da vida» (Turkle, 1999: 120).

Assim entendidas, sem dúvida que as comunidades virtuais proporcionam um novo e dramático contexto para pensar acerca da identidade humana na era dos novos media. Desde logo, enquanto espaços para descobrir o significado experiencial duma cultura da simulação. Quando pisamos a fronteira entre o real e o virtual, experienciamos períodos de tensão, de reacções extremas e de grandes oportunidades: *momentos liminares* – designação que Turkle vai buscar ao antropólogo Victor Turner –, no decurso dos quais emergem novos símbolos e significados sociais.

*O rosto das novas comunidades*

Partilhando as percepções de toda uma sociologia dos novos meios, consideramos que a comunicação na internet não pode ser analisada partindo apenas da virtualização da comunidade. A fazê-lo, correríamos o risco de assumir que as formas de associação na internet se reduzem à existência de comunidades virtuais e comunidades *on-line*. É certo que a desterritorialização (isto é, o desprendimento do *aqui* e *agora*) se afirma como um dos aspectos centrais dos efeitos dos media sobre a noção que tempos da nossa situação na contemporaneidade, ao multiplicar os tipos de “realidade” que se encontram disponíveis. Como resultado, hoje em dia, a produção e a reprodução da realidade social são reinseridas na experiência individual e colectiva em moldes que em grande medida não existiam em enquadramentos anteriores, introduzindo de forma inalienável a temática da virtualização da identidade. Como observa Turkle, «à medida que participam, os jogadores tornam-se autores não apenas de textos mas também de si próprios, construindo novas identidades através da interacção social». Todo o impacto das novas tecnologias passa pela reconfiguração das relações sociais e dos sentidos de comunidade, agora em acordo com as novas potencialidades operadas pelos media. A uma

reconfiguração da comunidade terá que estar associada uma reconfiguração da identidade. Entre os novos media, «é na internet que as nossas confrontações com os aspectos da tecnologia que ferem a nossa concepção de identidade humana são mais acesas, cruas até» (1997: 13-15). Esta posição fundamenta-se na percepção de que, quando atravessamos o ecrã para penetrarmos em comunidades virtuais, reconstruímos a nossa identidade do outro lado do espelho.

Uma análise deste processo vem mostrar, antes de mais, a maneira como os computadores são usados no sentido que propõem as teorias pós-modernas. Todavia, a significação da presença do computador na vida das pessoas é hoje muito diferente daquilo que estas mesmas teorias propunham nos finais dos anos setenta. Por isso, escreve Turkle, «uma maneira de descrever o que aconteceu é dizer que estamos a deslocar-nos de uma cultura modernista do cálculo para uma cultura pós-modernista da simulação», que afecta todas as nossas ideias acerca do mundo e de nós mesmos, e que deu origem a um novo tipo de discurso que terá reconfigurado pessoas e objectos – numa transmutação em que intervêm «as máquinas como objectos psicológicos, as pessoas como máquinas vivas» (1997: 28, 35). Neste processo, verifica-se o desvio do desejo modernista tradicional de ver abaixo da superfície e de observar a mecânica do sistema operativo, agora substituído pelo hábito de navegar à tona em simulações no ecrã. À medida que os seres humanos se confundem cada vez mais com a tecnologia e uns com os outros através da tecnologia, são as velhas distinções entre o que é especificamente humano e o que é especificamente tecnológico que se tornam mais complexas. No limite, a ideia subjacente é a de que nos sentimos tão parecidos com máquinas que, para prolongarmos as nossas pessoas, bastará que estabeleçamos com elas emparelhamentos do tipo *cyborg* (mistura entretecida e transgressiva de biologia, tecnologia e códigos digitais). A evolução do interface acompanhou

este mesmo sentido: cada vez mais “transparente”, não deve parecer um interface, algo que está entre duas faces (es-tranhas), mas antes diluir as fronteiras com a máquina.

É neste ponto que a comunicação mediada por computador desempenha um papel decisivo, enquanto campo para a construção e reconstrução da identidade. As modalidades de interacção que permite desenvolvem-se em zonas do ecrã isoladas por caixas, as *janelas*, que permitem que a pessoa se coloque em vários contextos ao mesmo tempo. Muito embora em cada momento o indivíduo esteja atento a apenas uma das janelas no seu ecrã, num certo sentido a sua presença faz-se sentir em todas elas de forma ininterrupta. Se o desenvolvimento de janelas terá sido motivado pelo desejo de permitir que as pessoas alternassem entre diferentes aplicações, aumentando a eficácia do seu trabalho, essas mesmas janelas vieram tornar possível, em teoria, que o indivíduo interpretasse personalidades diversas, distribuídas por comunidades diferentes. E, nesta linha, também a prática quotidiana de muitos utilizadores veio confirmar as janelas enquanto metáfora poderosa que permite pensar o *eu* como um sistema *múltiplo e fragmentado*. Se tradicionalmente um indivíduo pode despir e vestir papéis diferentes em cada lugar e em cada momento concreto, o que os computadores permitem agora é *vidas paralelas*, a que correspondem *identidades paralelas* (cfr. Turkle, 1997: 16-17). Cada uma das suas actividades tem lugar numa janela específica, e será a soma da sua presença distribuída que constitui a identidade de uma pessoa.

Impõe-se desde logo que investiguemos, como essencial, a natureza das identidades alternativas e paralelas. As vidas no ecrã e fora dele são encaradas com surpreendente igualdade: como afirma Doug, um dos indivíduos referidos na investigação de Turkle, «a vida real é só mais uma janela, e normalmente não é a que mais me agrada» (1997: 18). Que relações existem entre estas identidades e aquilo que

tradicionalmente encarávamos como a pessoa inteira? Encaramo-las como uma expressão do *eu* ou como algo separado do *eu*? Serão estas identidades virtuais a expressão de uma crise de identidade? Ou estamos a assistir à lenta emergência de um novo estilo de pensamento, de natureza múltipla (e por isso mais criativa)? É procurando respostas a interrogações como estas que desenvolveremos a abordagem das dimensões da identidade na internet, explorando este novo território e procurando definir as suas possibilidades.

Muito embora as interrogações acima colocadas possam ser analisadas atentando em sectores diversos da internet, deter-nos-emos aqui na questão da identidade tal como se constitui no novo tipo de realidade virtual social designado como MUDs (sigla de *multiuser dungeons* ou *multiuser domains*), para acentuarmos a dimensão comunicativa dessa constituição.

Nos MUDs, o corpo de cada pessoa é representado pela descrição textual que ela faz de si mesma. Tal como no IRC, o anonimato permite que apenas sejamos conhecidos pelo nome da nossa personagem ou personagens, o que dá às pessoas a possibilidade e a oportunidade de expressar múltiplas facetas da personalidade, e de experimentar novas identidades. Sintetizemos posições: segundo Turkle, nos «mundos mediados pelo computador, o eu é [...] constituído em interacção com uma rede de máquinas; é formado e transformado pela linguagem», sendo o encontro com os outros um modo de «estabelecer uma nova relação com a minha personagem» (1997: 20-21).

Rheingold define, no mesmo sentido, o MUD como «um caldo de comunicação em tempo real com sabor a teatro de improvisação», onde a primeira coisa que se faz é criar uma personagem. Ao fazê-lo, ajuda-se a criar um mundo, onde se desempenha um papel em conjunto com os outros intervenientes que, ao representarem igualmente novas

identidades, certificam o cenário. Por isso, a essência dos mundos fantásticos de MUDs é a narrativa – tudo e todos têm e contam uma história, uma descrição escrita, que se vai revelando e redefinindo. Uma característica que os media tradicionais também demonstram, e os recentes desenvolvimentos acentuam – visível sobretudo na televisão – é o gosto (digamos, a forte perversão) dos indivíduos por contarem histórias a outros (muitos outros) que não conhecem, e provavelmente nunca conhecerão (a célebre busca dos 15 segundos de fama na era da televisão). Indiscriminadamente, trata-se de uma amálgama de narrativas, muitas vezes de contornos banais, facilmente reconhecíveis, provindas das vidas das pessoas, mas também narrativas inventadas. A tecnologia dos novos media, barata, flexível, acessível instantaneamente e rápida, terá vindo agudizar esta situação. Acima de tudo, nos MUDs, *descrição* significa *criação* – o que vem mostrar que o discurso escrito ainda detém poderes na era do visual abundante (Rheingold, 1997: 186-7, 195).

Como consequência, Mark Poster afirma que «na era dos *cyborgs*, do ciberespaço e das realidades virtuais, o rosto da comunidade não é facilmente discernido por entre a névoa da história, por muito materialista e dialéctica que ela seja» (2000: 109). O resultado da criação e aplicação das novas modalidades de interacção pode ser, desde já, brevemente antecipado: mais de vinte anos depois de se ter confrontado (e ter resistido) com as ideias pós-modernas de Foucault, Deleuze e Guattari, Sherry Turkle volta a encontrar estas mesmas ideias, agora sob a forma de experiências concretas, quando, na vida quotidiana no ecrã, foram introduzidas teses sobre a instabilidade dos significados e a ausência de verdades universais e conhecíveis. Temos visto que a invenção é central na internet – especialmente nos MUDs –, constituindo-se em fundamento importante da instabilidade da identidade, e conduzindo, por seu turno, à introdução da questão da



natureza do sujeito e da sua constituição. Dá-se pois conta de que: «A reformulação da identidade do homem e da máquina não tem lugar apenas entre filósofos, mas também no “terreno”, através de uma filosofia da vida quotidiana que, em certa medida, é a um tempo provocada e levada a cabo pela presença do computador» (Turkle, 1997: 37).

Uma questão começa desde já a delinear-se, com conseqüências que adiante ganharão nova ênfase. Para além das leituras tipicamente pós-modernas de Poster (como também o são as de Reid ou de Rheingold), Michele Wilson vem mostrar que, «ainda que as comunidades virtuais possam ser interactivas, elas não exigem compromisso físico (para além do teclado) ou uma extensão moral, política ou social para além da rede. Dos que utilizam a internet e as comunidades virtuais só uma percentagem participa activamente. O resto funciona a partir de uma posição “voyeurista” semelhante ao ver televisão». Em falta fica assim a dimensão ética de compromisso com o Outro, que, como mostramos noutra contexto, é a única forma de agir em comum, abrindo espaço às “solidões interactivas” de que fala Wolton. Daqui advém, pois, a pertinência das hesitações de Wilson: «interrogo-me se nos estamos a tornar viciados sensoriais perpetuamente à procura de novas experiências; isto é, se esta busca de estímulo constante e aparentemente superficial está a conduzir à promoção de uma gratificação instantânea à custa de uma compreensão e investigação mais envolvida, mais complexa e significativa» (Wilson, 1997: 649-650).

#### *A hipótese da identidade fragmentada*

Atentemos então na questão da internet e da sua relação com a constituição da identidade. Voltamos a enunciar a asserção: um MUD pode tornar-se o contexto para descobrirmos quem somos e quem desejamos ser. Rheingold refere-se a este tipo de espaços como «laboratórios vivos para

o estudo dos primeiros impactos das comunidades virtuais – os impactos na nossa mente, nos nossos pensamentos e sentimentos como indivíduos» (1997: 184). Entendidos desta forma, os jogos são laboratórios para a construção da identidade: a internet converteu-se num verdadeiro “laboratório social”, onde é possível ensaiar e analisar as construções e reconstruções do *eu* que caracterizam a vida dos nossos dias – no mesmo sentido em que, de igual forma, na realidade virtual que a internet proporciona, nos moldamos e criamos a nós próprios. Ora, se temos a possibilidade de construir novos tipos de comunidades (virtuais), nas quais participamos com pessoas de todos os cantos do mundo – com quem dialogamos diariamente e estabelecemos relações bastante próximas sem que as venhamos a encontrar fisicamente –, podemos igualmente criar e adoptar identidades “*fictícias*” de nós mesmos, uma ideia bem expressa pelo jogador que, no estudo de Turkle, surge a dizer: «Podemos ser tudo aquilo que quisermos. Podemos redefinir completamente a nossa pessoa, se assim o desejarmos. (...) Não temos que nos preocupar tanto com as categorias em que as outras pessoas nos arrumam» (1997: 265-273).

Uma das consequências mais importantes da precedência dos simulacros sobre a realidade é a natureza flutuante da identidade (mediática), concretizada pelo apagamento dos pontos de referência concretos e estáveis que serviam de quadro de referência para organizar o mundo e dar sentido à experiência humana. É esta a questão que Poster coloca, de forma bem directa: «Se posso falar directamente por correio electrónico com um amigo em Paris enquanto permaneço sentado em minha casa na Califórnia, se posso ser testemunha dos acontecimentos políticos e culturais enquanto ocorrem através do globo sem ter de sair de casa, se uma base de dados à distância contém o meu perfil e informa as agências governamentais que tomam decisões

que afectam a minha vida sem qualquer conhecimento da minha parte (...), então onde estou e quem sou eu?» (Poster, 1990: 15-16). Da mesma forma que os anteriores meios de comunicação dissolveram as barreiras sociais relacionadas com o espaço-tempo, os recentes meios de comunicação mediados por computador parecem igualmente estar a dissolver as barreiras da identidade. Por outro lado, o anonimato que reina na maior parte dos MUDs (cada pessoa é conhecida apenas pelo nome que dá às suas personagens) abre campo a que os indivíduos expressem facetas inexploradas de si próprios, o que acaba por multiplicar a explosão de *eus* que pululam. Turkle cita uma personagem que afirma como cada parte de si encontra uma expressão mais plena nos MUDs do que no mundo real – mesmo que nos MUDs se desmultiplique em vários *eus*, sente-se mais “si própria” nessas ocasiões.

Mas as pessoas não apenas se transformam em quem fingem ser: igualmente, fingem ser quem crêem que são ou quem gostariam de ser (ou até mesmo quem não gostariam de ser): Rheingold, ao atentar na própria experiência, refere possuir três ou quatro *alter* egos, em diferentes comunidades virtuais da rede (1997: 186). Uma vez transpostos os limites de MUD, pode ser-se homem, mulher ou mesmo assumir múltiplas identidades. O que torna possível a Poster defender: «não posso considerar-me a mim próprio centrado na minha subjectividade racional e autónoma ou enquadrado por um ego definido, mas estou dividido e disperso através do espaço social» (1990: 16). Daqui que os jogadores falem por vezes do seu verdadeiro *eu* como a mescla das suas personagens – e, conseqüentemente, que falem das suas identidades no ecrã como meios para transformar a vida real.

É a partir daqui que surgem as teses, ditas pós-modernas, que sustentam uma forma de constituição do sujeito diferente da desenvolvida pelas grandes instituições modernas.

Se a modernidade significa, a este nível, práticas padronizadas, que resultam em entidades autónomas e integradas, os novos media promovem práticas de comunicação que constituem um sujeito instável, múltiplo e difuso. É daqui a posição pós-moderna assumida por Poster, ao propor que os sujeitos se fazem e se refazem pelos discursos – e, em particular, pelos discursos vincadamente performativos das bases de dados. Compreender assim o processo de descentramento e de disseminação da identidade equivaleria a evitar que os dispositivos da informação se convertessem em dispositivos de regulação e de normalização generalizada. Com efeito, nestas circunstâncias, Poster vem sublinhar o impacto político emancipatório da comunicação electrónica, ao ser possível «ver o *self* como múltiplo, mutável, fragmentado, em resumo, como fazendo um projecto da sua própria instituição», permitindo o desafio das práticas e discursos tradicionais de dominação, e a propagação de movimentos exteriores ao paradigma modernista (posições feministas, étnicas, sexuais, ecológicas, etc.) (2000: 90).

Como afirma, «a função cultural das bases de dados não é tanto a instituição de estruturas de poder dominante contra o indivíduo, mas a restauração da própria natureza do indivíduo». É na multiplicidade de sujeitos criados pelas bases de dados que assenta a proposta libertadora de Poster. Se o panóptico benthamiano criava, segundo Foucault, o indivíduo moderno, interiorizado, consciente da sua auto-determinação, um novo super-panóptico vem gerar «indivíduos com identidades dispersas, identidades de que eles podem nem sequer ter consciência». É com base nestas novas identidades que se podem gerar movimentos de resistência – a partir não da concepção moderna do indivíduo autónomo, mas da constatação das identidades sempre em mutação, promovidas pelos novos media. E assim, «a via para uma maior emancipação deve passar pelas formações

do sujeito do modo de informação e não pelas da precedente era moderna e da sua cultura, em rápido declínio» (2000: 108-109).

Contudo, como se dá conta Thompson, a consequência da enorme variedade e multiplicidade de mensagens disponíveis pelos media pode ser a sobrecarga simbólica. Face a uma situação deste tipo, os indivíduos confrontam-se não apenas com uma outra narrativa autobiográfica que lhes permite reflectir criticamente sobre as suas próprias vidas, ou com outras visões do mundo contrastantes com os próprios pontos de vista – confrontam-se com inúmeras narrativas autobiográficas, inúmeras cosmovisões, inúmeras formas de comunicação e de informação que dificilmente podem ser coerentes e efectivamente assimiladas (cf. 1995: 216). Ora, na ausência de um princípio de coerência, o *eu* dispersa-se em todas as direcções. É neste sentido que Howard Rheingold se refere ao conceito, formulado por Kenneth Gergen, de um *eu saturado*.

A tese de Gergen insere-se numa abordagem mais abrangente da influência das tecnologias da comunicação na psicologia humana, para o que recorre à expressão *tecnologias de saturação social* como modo de designar as alterações do ritmo das vidas interpessoais impostas pelos meios de comunicação. Com as relações sociais disseminadas por todo o globo e com o conhecimento das outras culturas a relativizar as nossas atitudes e a privar-nos de toda e qualquer norma, existimos num estado de contínua construção e reconstrução, onde as noções individuais de *eu* desaparecem, dando lugar ao primado das relações. Como resultado, a identidade dilui-se fora da teia de relações onde estamos inseridos.

É assim que a *saturação social* emerge, a partir de um grau de interiorização de características de outros indivíduos a um nível nunca antes visto, absolutamente abrangente. No entanto, é a «uma multiplicidade de linguagens do eu

incoerentes e desconexas» que se refere: com as nossas relações disseminadas por todo o globo e com o nosso conhecimento das outras culturas a relativizar as nossas atitudes e a privar-nos de toda e qualquer norma, «existimos num estado de contínua construção e reconstrução», em que «cada realidade do eu abre caminho a interrogações reflexivas». Como resultado, «o centro não consegue manter-se coeso, (...) deixamos de acreditar num eu independente da teia de relações na qual estamos mergulhados» (Gergen, 1991: 6 e 17). As comunidades virtuais seriam, entre outras coisas, o lugar onde se dá a co-saturação de personalidades que, antes do seu surgimento, se saturavam isoladamente. Na ausência de um princípio de coerência, a identidade dispersa-se em todas as direcções.

É neste sentido que Gergen propõe a ideia de que as tecnologias da comunicação nos levariam a *colonizar os cérebros uns dos outros* (que Rheingold retoma), chegando a colocar a questão nos termos seguintes: «à medida que a saturação social avança, estamos a tornar-nos pastichos, montagens imitativas uns dos outros». Contudo, é outro o alcance do desenvolvimento de Gergen: «Embora tenhamos a aparência de identidades únicas, unas e indivisíveis, com a saturação social passamos a incorporar uma vasta população de potenciais escondidos (...). Todas essas diversas facetas da personalidade estão latentes e, nas condições ideais, podem despertar para a vida» (cit por Rheingold, 1997: 210-211). Para as despertar, é necessário entender as formas de actuação apropriadas a um sujeito disperso e múltiplo, mas capaz de gerar estratégias de desenvolvimento ajustadas a essa formação de identidades. A este nível, o que Mark Poster nos vem propor é uma resistência à nostalgia da proximidade face-a-face da *ágora* da Grécia antiga, e uma promoção das formas de identidade e comunicação no modo de informação, enquanto via emancipatória (cf. 2000: 109).

*Argumentos para uma identidade flexível*

O significado e a natureza do processo de descentramento do sujeito persiste, contudo, matéria de disputa. Recentemente, verificou-se entre os pensadores sociais da modernidade uma reacção crescente às teses sobre a perda de sentido do *eu* na chamada era do virtual, defendida pelas correntes de inspiração pós-moderna. Tanto a identidade pessoal como colectiva pressupõem, por um lado, significado, mas, pelo outro lado, pressupõem igualmente um processo constante de recapitulação e reinterpretção. Por isso, afirma Giddens: «Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e a sua conexão com identidades sociais mais vastas, é um requisito primordial da segurança ontológica» (2000: 77).

Na relação que estabelecem com os modelos promovidos pelos novos media, os modos de vida tradicionais continuam a desempenhar um papel indispensável. Enquanto reserva imaginária arcaica, são o alimento de imagens e de narrativas que conferem ao jogo formal dos modelos de informação tecnológica uma aparência suficientemente plausível para se imporem social e culturalmente, mas sobretudo uma margem susceptível de relançar constantemente a criatividade de configurações sempre novas. Sem este ar de plausibilidade e sem esta capacidade de impulsionar continuamente, no tecido social, novas formas, novos modelos e configurações inéditas, edificadas sobre o fundo arcaico em reserva, composto a partir de modos de vida anteriores, os novos media perderiam o seu lugar estruturante das relações sociais (cf. Rodrigues, 1999: 210-211).

Por outro lado, importa questionar o lugar deste universo experimental da internet (no que respeita à desmultiplicação de identidades) na ideia de modernidade e no lugar que nela o indivíduo ocupa. Será este processo, efectivamente, algo de novo? Um conjunto de práticas milenares, como

a troca epistolar ou a própria escrita de diário, não terão também estas características? As palavras de Michel Foucault, acerca das *práticas de escrita sobre si* na Antiguidade Clássica são esclarecedoras a este propósito: «a literatura “do eu” – diários íntimos, textos para si mesmo, etc. – não pode ser compreendida se não a colocarmos no quadro geral e bastante rico das práticas de si. As pessoas escrevem sobre si mesmas dois mil anos depois, mas evidentemente que não da mesma maneira. Tenho a impressão (...) que existe uma tendência para apresentar a relação entre a escrita e o discurso de si como sendo um fenómeno específico da modernidade europeia. Não quero negar que é um fenómeno moderno, mas essa foi uma das primeiras utilizações da escrita. Assim, não basta dizer que o sujeito se constitui num sistema simbólico. Ele constitui-se em práticas reais – práticas analisáveis historicamente. Existe uma tecnologia da constituição de si que atravessa os sistemas simbólicos todos ao utilizá-los. Não é apenas no jogo de símbolos que o sujeito se constitui» (Foucault, 1994: 408-409).

Importa sublinhar uma percepção decisiva: passa-se com as comunicações mediadas por computador o que se passa com todas as situações de comunicação – o receptor não está vazio, nem no vazio, partindo do nada para a interpretação das mensagens. Toda a sua história e os seus valores intervêm na percepção e análise das mensagens, protegendo-o, concedendo-lhe uma abordagem específica, mesmo que disso não se aperceba. Mesmo no terreno mais movediço das novas tecnologias – onde se confundem virtual com real –, como foi mostrado por toda a tradição hermenêutica e crítica, é o conjunto de todas as recordações, valores e ideias (a experiência) que permite conservar uma certa distância interpretativa em relação à mensagem, enfim, que permite que o indivíduo seja, na medida do humanamente possível, livre.



John B. Thompson propõe-nos um outro modo de observar o resultado das tecnologias sobre o *eu* que não implica a sua dispersão, mas sim a percepção da sua mudança de natureza. A profusão de relações e imagens com que se vê confrontado não dissolve o sujeito enquanto identidade coerente: «a metáfora da refração no espelho não capta satisfatoriamente a difícil situação do *self* no mundo contemporâneo», mas antes convoca um modo diferente de pensar as novas transformações a que é sujeito. Ao invés do proposto pelas teses da saturação, o que sucede é uma abertura do campo das experiências do sujeito, que lhe permite ter um papel cada vez maior nos seus processos de formação. E então, à medida que estas experiências mediadas vão sendo incorporadas reflexivamente no projecto de formação do *eu*, a natureza desse *eu* vai sendo também transformada. Não é dissolvida ou dispersa pelas mensagens dos media, mas aberta por elas, em vários graus, por influências provenientes de locais distantes, através de modalidades de experiência inéditas (cf. Thompson, 1995: 232-233).

A proliferação de estilos de vida e a capacidade de criar novas personagens para si mesmo que hoje em dia se observa constituem uma forma de os indivíduos se reapropriarem, senão mesmo criarem, o seu modo de ser – um processo em relação ao qual não é desprezível a acção dos media. Neste processo, as tecnologias da comunicação colaboram para tornar o processo de construção do *eu* mais reflexivo e mais pessoal, ao estimularem «os indivíduos a voltarem-se para os seus próprios recursos, a fim de construírem uma identidade coerente para si mesmos». E então o desafio: como enfrentar o fluxo sempre crescente de materiais simbólicos mediados, em que o indivíduo se vê envolto (de que acaba por fazer parte)? A resposta é simples: «Em parte através de um processo selectivo do material que os indivíduos assimilam. Somente uma pequena porção dos

materiais simbólicos mediados disponíveis aos indivíduos são assimilados por eles» (Thompson, 1995: 207). Os indivíduos constroem sistemas práticos de conhecimento para enfrentar o sempre crescente fluxo de formas simbólicas que lhes chegam, que lhes permitem examinar minuciosamente opções e exercer a selectividade, dando mais atenção aos aspectos que lhes são de maior interesse e ignorando ou filtrando outros, mantendo níveis essenciais de autocontrolo e de coerência interna. Independentemente das formas de sociabilidade assumidas frente aos novos media, é possível considerar, com David Lyon, que «a mudança de um sujeito centrado ou da racionalidade predominante não tem que conduzir a um sujeito em desaparecimento ou a um sujeito irracional» (Lyon, 1997: 36).

No mesmo sentido, a proposta de Sherry Turkle parte da percepção de que «a multiplicidade não é aceitável se implicar uma confusão mental que conduza à imobilidade», enquanto resultado da alternância entre personalidades que não conseguem comunicar umas com as outras. Daqui que formule, como ponto de partida, aquela que pode ser a questão orientadora: como poderemos ser a um tempo múltiplos e coerentes? A tese que persegue encara, com efeito, uma outra possibilidade: a de uma *identidade multiforme saudável*, que, como Proteu, sofra transformações fluidas, mas assentes numa coerência e perspectiva moral; uma *identidade múltipla mas integrada*, que mantém ainda o controlo sobre si próprio. Como afirma: «Mesmo não possuindo uma identidade unitária, podemos ter consciência dessa identidade» (1997: 385).

Todo este processo pode, assim, ser visto a uma luz que não a da dispersão da identidade. O ponto de partida é o de posições antes desenvolvidas: também Turkle aceita a perspectiva de que hoje em dia as pessoas são ajudadas a desenvolver ideias sobre a identidade enquanto multiplicidade, através da nova prática da identidade enquanto

multiplicidade – o que confirma as identidades virtuais enquanto *objectos propiciadores do pensamento*. Com uma natureza ambivalente: por vezes, estas experiências facilitam a descoberta de si próprio e o desenvolvimento pessoal, mas noutros casos não – se é possível experimentar a sensação desconfortável de fragmentação, oferecem-se igualmente possibilidades de autodescoberta e de autotransformação. Atentando nos MUDs, a percepção é de que podem ser sítios onde as pessoas desabrocham e onde, se tudo o resto falhar, podem desactivar a personagem que até aí *apresentam* e iniciar uma *nova vida* com outra ou, inversamente, podem ser espaços onde as pessoas ficam bloqueadas, presas em mundos auto-suficientes em que as coisas são bem mais simples que na vida real (cf. Turkle, 1997: 274). A este propósito, sem dúvida que a experiência enclausurada nas tecnologias da comunicação é, em qualquer caso, bastante mais simples – mais pobre – que a experiência com os outros, na vida em sociedade.

É possível considerar dois pólos distintos de potencialidades, que alimentam identidades radicalmente opostas no que respeita ao seu modo de constituição. Num extremo consideramos um *eu* unitário que mantém a sua unidade, reprimindo todos os aspectos dissonantes, censurando todas as partes ilegítimas do *eu* – que, preferencialmente, se insere num modelo integrado numa estrutura social razoavelmente rígida, com regras e papéis claramente definidos. Por outro lado, e mesmo que detendo-nos no termo “personalidade múltipla”, damos conta de que a dispersão pulverizada que é associada ao outro pólo é enganadora, porquanto as diferentes partes do *eu* – apenas aparentemente dispersas e distintas – não são personalidades de corpo inteiro. Como diz Turkle, «são fragmentos isolados e desconexos» (1997: 390).

Daqui a necessidade de uma inversão em relação às visões pós-modernas, que passa por encarar a personalidade saudável como não-unitária mas, simultaneamente, aceitando

a existência de um acesso fluido entre as múltiplas facetas que a compõem. Para que haja sociabilidade, a identidade no ciberespaço tem que ter espessura, e não ser simplesmente flutuante e isolada. E é assim que, para além dos extremos do *eu unitário* e do *eu fragmentado*, importa propor um *eu flexível* – um *eu* de que a essência não é unitária, nem as suas partes são entidades estáveis, mas em que é fácil alternar entre as suas facetas, elas próprias em mutação devido à constante comunicação que mantêm entre si. Quer isto dizer que a cultura da simulação pode ajudar a alcançar uma visão de uma identidade múltipla mas integrada, cuja flexibilidade e elasticidade advém do facto de ter acesso às muitas personalidades que constituem cada indivíduo (cf. Turkle, 1997: 390 e segs.).

Para explicar este processo, Turkle recorre à *teoria da consciência* proposta por Daniel Dennett, também conhecida por *teoria dos rascunhos múltiplos*, mostrando, a partir dela, a analogia com a experiência de ter várias versões de um documento abertas no ecrã de um computador, entre as quais o utilizador pode *saltar* a seu bel-prazer. A presença dos *rascunhos* encoraja um sentimento de respeito pelas muitas versões diferentes, ao mesmo tempo que impõe uma certa distância em relação a elas. No plano da identidade, nenhuma das facetas pode ser reclamada como o verdadeiro *eu*, como o *eu* absoluto. Ao invés, aquilo que caracteriza de forma mais marcante o modelo de um *eu* flexível é o facto de as linhas de comunicação entre as suas diversas facetas estarem abertas. Por seu lado, a comunicação aberta encoraja uma atitude de respeito pela multiplicidade que é o nosso apanágio e dos outros.

### *Conclusão*

Criar identidades que apenas *existam* no ecrã não deixa de ser, na perspectiva que apresentámos, uma oportunidade

de auto-expressão para o indivíduo, fazendo-o sentir-se mais próximo do seu verdadeiro *eu*, ainda que oculto por detrás de uma panóplia de máscaras virtuais. Tal como quando alguém comunica verbalmente uma mensagem a alguém, também através da rede o indivíduo comunica imediatamente consigo mesmo. A virtualidade vem apresentar-se como o meio (como que o espaço de transição, a moratória) a pôr de parte após se haver alcançado um maior grau de liberdade – e por isso poder ser usada como espaço de crescimento e de emancipação, onde se exploram possibilidades, se imaginam alternativas, se fazem experiências com o projecto de constituição da identidade. Como refere Wenn: «Não existe uma dicotomia entre mundos real e virtual, mas uma complexa inter-relação nas fronteiras entre esses mundos, os humanos e as tecnologias que cooperam construindo-os. As identidades não são exclusivamente determinadas pelos indivíduos “reais”, mas também pela tecnologia. Existe uma complexa interacção entre o nome por que conhecemos uma pessoa e a sua actual identidade na internet, resultado das múltiplas negociações entre os diversos elementos envolvidos. A despeito da ênfase concedida aos espaços virtuais criados on-line, o espaço físico e a forma como ele é identificado desempenham igualmente um papel decisivo» (Wenn, sd).

Daqui, pois, uma reserva fica bem vincada. Viver num mundo mediado implica um contínuo entrelaçamento de diferentes formas de experiência. Face ao exposto, é certo que não temos que rejeitar a vida no ecrã, mas tão pouco devemos tratá-la como uma vida alternativa («virtualidade não tem que ser uma prisão», diz Turkle). Noutros termos: tal como as experiências no reino do virtual são «coisa séria» de que não devemos abdicar, igualmente se nos tivermos «divorciado da realidade» ficaremos claramente a perder. Como avisa Wolton, nada pior do que acreditar que a idealização proposta pelas novas tecnologias pode substituir

as relações humanas: «o mais importante é a maneira segundo a qual cada cultura se apropria da tecnologia por relação ao seu universo social, mental e cultural» (2000: 113). A despeito da formação rotineira de identidades múltiplas, que abala qualquer noção de um *eu* real e unitário, a todo o momento a noção de realidade *contra-ataca* – os indivíduos continuam limitados pelo desejo, pela dor, pela morte, pela pessoa física.

Surge, a partir daqui, aquela que pode ser a questão de fundo: irá a virtualidade converter-se num mundo separado (onde o indivíduo se perde, alienado), ou terá o indivíduo capacidade para fazer do real e do virtual universos permeáveis, cada um possuindo o potencial para enriquecer e expandir o outro?

Seguimos a convicção de Adriano Duarte Rodrigues, ao propor que a noção moderna de mundo abarca não só o mundo actual em que vivemos, mas também os mundos possíveis que o imaginário constrói no espaço da interlocução e da interacção, considerando como referentes os mundos que os interlocutores elaboram em comum, em cada *aqui* e *agora*, nos espaços e nos tempos singulares da interlocução. Por conseguinte, para o homem moderno, a referência não é apenas o mundo da realidade exterior: «é o conjunto dos mundos possíveis ainda que projectados, subentendidos, interditos ou virtuais» (1999: 37). A nosso ver, estas possibilidades encontram-se inscritas na própria ideia moderna (desencantada) de Mundo, que significa a *quebra do seu carácter unitário* (a partir da diferenciação de mundos autónomos – material, social e subjectivo) e a *potencialidade racional (humana) da sua configuração*. Nesta medida, cada um destes mundos autónomos torna-se, de certo modo, objecto de uma construção humana: pelo conhecimento, pelo sentido de justiça das relações sociais e pela descoberta de uma autenticidade própria a cada indivíduo.

Algumas linhas de força se esboçam, que acabam por nos reenviar para a necessidade de pensar as dimensões ético-políticas da comunicação mediada: em primeiro lugar, é a partir de uma compreensão profunda das muitas facetas da pessoa que exprimimos no virtual que podemos retirar uma experiência enriquecedora; depois, é cultivando a nossa percepção do que está por detrás das nossas identidades do ecrã que aumentaremos as probabilidades de conseguir utilizar as experiências virtuais como modo de transformação pessoal. Num domínio por excelência de qualidades experimentais, estéticas e expressivas, é possível uma melhor autocompreensão hermenêutica dos seus participantes, garantindo um nível essencial de vitalidade ao *Espaço Público* – isto é, uma cultura política verdadeiramente expressiva das diferentes formas de vida (Esteves, 2003: 202).

Num universo marcado pela abertura, a identidade não possui certamente o significado que possuía antes, enquanto referência à estabilidade e à ordem. No entanto, se num universo mais estável a identidade era já caracterizada como dinâmica e flexível, temos agora consciência de como isso é especialmente verdadeiro nos dias de hoje. Mas um aspecto deve ser ressaltado: no movimento constante de construção e desconstrução, a identidade procura preservar um mínimo de referências estáveis. Uma identidade, assim entendida, não é obstáculo ao movimento e à abertura, nem à comunicação (entendida esta nas suas mais complexas dimensões): ela é antes a sua condição de possibilidade, na medida em que na ausência de um mínimo de estabilidade e de referências não é possível qualquer identidade individual ou colectiva. É assim que podemos afirmar a identidade enquanto condição da comunicação e, conseqüentemente, meio de evitar a mera reacção a toda a comunicação invasora e apenas destrutiva. Como vimos, é assim que a própria experiência humana se desdobra numa multiplicidade de mundos, uma vez perspectivada de uma pluralidade de pontos de vista que o indivíduo pôde pôr em cena.

## BIBLIOGRAFIA

- Blanchot, M. (1984), *O Livro Por Vir*, Lisboa, Relógio d'Água
- Castells, M. (2002), *A Sociedade em Rede*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian
- Cooley, C. H. (1992), *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribners's Sons
- Esteves, J. P. (2003), *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri
- Foucault, M. (1994), “À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours” in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard
- Gergen, K. J. (1991), *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Nova Iorque, Basic Books
- Giddens, A. (1995), *Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta
- Giddens, A. (2000), “Viver numa ordem pós-tradicional” in Beck, U., Giddens, A. Lash. S., *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta
- Giddens, A. (2001), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta
- Lash, S. (2000) “A reflexividade e os seus duplos” in Beck, U., Giddens, A. Lash. S., *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta, 2000
- Lévy, P. (1995), *A Tecnologia da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*, Lisboa, Piaget
- Lévy, P. (1997), *A Inteligência Colectiva: para uma antropologia do ciberespaço*, Lisboa, Piaget
- Lévy, P. (2000), *Cibercultura*, Lisboa, Piaget
- Lévy, 2001, *O Que é o Virtual?*, Coimbra, Quarteto.



Lyon, D. (1997), “Cyberspace Sociality: Controversies over computer-mediated relationships”, in Loader, B.D. (ed.), *The Governance of Cyberspace*, Londres, Routledge

Meyrowitz, J. (1985), *No sense of Place*, Oxford, Oxford University Press

Poster, M. (1990), *The Mode of Information. Poststructuralism and social context*, Cambridge, Polity Press

Poster, M. (2000), *A Segunda Era dos Media*, Oeiras, Celta,

Reid, E. (1991), “Electropolis: Communication and Community On Internet Relay Chat.” 1991 Honours Thesis, University of Melbourne. <http://www.ee.mu.oz.au/papers/emr/index.html> (15.10.2003)

Rheingold, H. (1997), *A Comunidade Virtual*, Lisboa, Gradiva

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un’Autre*, Paris, Seuil

Rodrigues, A. D. (1999), *Comunicação e Cultura: a experiência cultural na era da informação*, 2ª ed., Lisboa, Presença

Thompson, J. B. (1995), *The Media and Modernity*, Cambridge, Polity Press,

Turkle, S. (1997), *A Vida no Écrã*, Lisboa, Relógio d’Água

Turkle, S. (1999), “Sherry Turkle: Fronteiras do real e do virtual”, entrevista a Federico Casaleno, em *Famecos*, Porto Alegre, nº11

Wenn, A. (sd), *Virtuality? The problem of identity in cyberspace* in [busfa.vu.edu.au/awenn/publications.html](http://busfa.vu.edu.au/awenn/publications.html) (15.10.2003)

Wilson, M. (1997), “Community in the Abstract: A Political and Ethical Dilemma” in Holmes, D., Kennedy B. (eds), *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*, Londres, Sage

Wolton, D. (2000), *E Depois da Internet?*, Lisboa, Difel



# SIGNIFICADO, VERDADE E COMUNICAÇÃO<sup>1</sup>

João Sàágua\*

## *Preâmbulo*

A Semântica tem como objecto explicar o significado, e o significado é essencial para explicar a comunicação. No entanto, o trabalho da Semântica pode ser realizado em dois níveis distintos. Um no qual se estuda uma linguagem particular, como o Português, o Checo, o Chinês ou outra, e se descrevem os mecanismos de produção de significado que são específicos dessa linguagem. Este é o nível da semântica linguística. Mas, há também um segundo nível, mais geral, no qual se estuda a natureza do significado e o modo como este se relaciona com as expressões das linguagens, sejam estas quais forem, e com o comportamento verbal dos seus falantes. Este é o nível da Semântica como teoria geral do significado. É óbvio, que os dois níveis, sendo distintos, têm que ter uma relação conspícua. A teoria geral do significado não especifica nenhuma linguagem em particular, mas tem em vista resultados que seriam válidos para todas elas. Por sua vez, a semântica linguística de uma linguagem particular não pode ser prosseguida por muito tempo sem que considerações mais gerais, explícitas ou tácitas, acerca da natureza do significado sejam mobilizadas

---

\* - Departamento de Ciências da Comunicação. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. jsaagua@ifl.pt

<sup>1</sup> - A investigação conducente a este ensaio foi realizada no âmbito do projecto “The Explanation of Human Interpretation”, do qual sou o Investigador Responsável. Este projecto é financiado pelo *Programa Sapiens*, Código: PCTI/1999/FIL/34455. Agradeço a Ricardo Santos e à minha mulher, Esmeralda, sugestões que me fizeram e que me permitiram melhorar o texto escrito.

para tornar inteligíveis os processos semânticos da linguagem que se pretende estudar. Existe, mesmo assim, considerável autonomia entre os dois níveis da investigação, e no que se segue cingir-me-ei ao nível da teoria geral do significado, visto que é este que nos interessa para explicar o fenómeno da comunicação verbal, que é comum a todas a linguagens.

Nesta conformidade, vou aqui procurar mostrar como é que um certo programa conhecido como Semântica das Condições de Verdade, propõe uma explicação do significado e da comunicação verbal. Considero que este é o melhor programa semântico disponível para proporcionar essa explicação, mas não argumentarei aqui nessa direcção. Aterme-ei apenas a uma apresentação do seu quadro geral, remetendo para uma eventual discussão, ou para uma outra altura, os aspectos mais técnicos deste programa, sobre os quais tenho, aliás, escrito com frequência<sup>2</sup>. Contudo, a especificidade e o interesse do que irei expor só podem ser adequadamente compreendidos se forem afastadas do horizonte dessa exposição uma certa concepção errada do significado e uma certa concepção, também errada, da referência linguística. Chamarei à primeira teoria clássica do significado e à segunda teoria atomista da referência. Ambas serão brevemente afloradas e contrastadas com o que aqui nos interessa.

Nos últimos cerca de cinquenta anos de trabalhos sobre a linguagem é possível detectar uma forte tendência para opor duas disciplinas: a Semântica e a Pragmática. Considero que esta tendência é especialmente nefasta para os estudos sobre comunicação verbal<sup>3</sup>. No final desta exposição, procurarei contrariá-la.

---

<sup>2</sup> - Cf. Säägua, J. [2002]b.

<sup>3</sup> - Cf. Rodrigues, A. e Säägua, J. [2002]: 142-5.

*1. Comunicação e Significado*

A comunicação verbal é um fenómeno natural, que ocorre com elevada frequência entre indivíduos de uma espécie natural, a humana<sup>4</sup>. Outras formas de comunicação, por exemplo, por sinalética corporal, podem ocorrer entre indivíduos de outras espécies naturais, e também entre os humanos, mas essas não me preocuparão aqui. Sendo um fenómeno natural, a comunicação verbal comporta, como todos os outros fenómenos naturais, um conjunto de regularidades observáveis através das quais ela pode ser identificada e distinguida de outros fenómenos. Em esboço, podemos descrever essas regularidades como sendo as seguintes: emissão de cadeias de sons articulados por parte dos agentes humanos, fluidez na troca dessas cadeias por parte dos intervenientes no acontecimento comunicativo (i.e., fluidez na conversação), articulação de acções verbais com acções não verbais (i.e., facilidade nas negociações)<sup>5</sup>. Estas observações constituem um verdadeiro padrão de comportamentos a detectar quando se pretende identificar o fenómeno da comunicação verbal. É claro que esse padrão admite excepções, mas o mesmo se passa, em maior ou menor grau, com todas as observações de regularidades que servem de padrão ao estudo de outros fenómenos naturais.

Note-se que as observações que acabo de descrever, podem ser feitas independentemente do nosso conhecimento da linguagem particular que os agentes humanos usaram para comunicar e são, por isso, válidas para qualquer dessas linguagens. Este é um aspecto metodológico importante: se pretendemos vir a ter uma explicação satisfatória do fenómeno da comunicação verbal, temos que começar por distinguir com clareza entre o que são os dados da expli-

---

<sup>4</sup> - Cf. Hauser, M. D. [1997].

<sup>5</sup> - Cf. Quine, W. [1987]: 27-29, [1992]: 43

cação e o que é aquilo que se pretende explicar<sup>6</sup>. Os dados são, pois, as regularidades observáveis já descritas, elas servem de ponto de partida da investigação e, no fim, servirão de evidência para testar a teoria que viermos a elaborar. Aquilo que se pretende explicar é, digamos assim, que tipo de transacção ocorre quando dois ou mais falantes trocam emissões de cadeias de sons articulados e, em especial, quando podemos dizer que essa troca teve sucesso.

É para explicar esta transacção, e o seu eventual sucesso, que noções como as de significado e de sentido fazem a sua entrada em cena. Estas são noções teóricas. Mas a nossa explicação toma-as de empréstimo ao uso corrente e elabora-as depois em conformidade com uma metodologia escolhida. O mesmo ocorre com outras noções noutras teorias. A noção de peso, por exemplo, tanto serve, no seu uso corrente para qualificar um saco de compras do supermercado, como serve em física das partículas para referir o peso molecular dos elementos de uma tabela periódica. Seria errado, em qualquer dos casos, pensar-se que há um só uso corrente de cada uma das noções deste género, e que esse alegado uso corrente único é captado e cristalizado pela explicação científica. Há diversos, vagos e nem sempre facilmente compatíveis, ou unanimemente reconhecíveis, usos correntes deste género de noções. As explicações científicas apenas seleccionam aquele uso que melhor parece servir os seus fins e, se for caso disso, reelaboram-no ao um ponto tal que tornam a noção quase irreconhecível.

Voltando às duas noções que nos interessam, a de significado e a de sentido, admitimos que ao trocarmos cadeias de sons articuladas, os comunicantes, como podemos chamar-lhes, as dotam de um certo significado e, simultaneamente, realizam uma acção intencional que tem um certo sentido. O processo comunicativo teve sucesso se cada

---

<sup>6</sup> - Cf. Davidson [1985]: 141-5.

comunicante, agora na qualidade de ouvinte das elocuições dos outros, apreendeu o significado das elocuições destes e compreendeu o sentido daquelas. Estou aqui a propor uma distinção entre significado e sentido. Esta distinção não é óbvia e merece ser mais elaborada. Contudo, deixá-la-ei a flutuar no ar quase até ao final desta exposição e concentrar-me-ei até lá na de significado.

Um primeiro aspecto que pretendemos que caracterize a noção de significado é que os significados sejam condição necessária da comunicação verbal: comunicando, os falantes identificam tais ou tais cadeias sonoras como sendo significativas e, em especial, como tendo tal ou tal significado particular. Deve, pois, ser possível especificar esses significados particulares. Determinar em que consiste essa especificação é, sem dúvida, um dos *desiderata* de uma teoria que vise explicar a comunicação verbal.

Um segundo aspecto que pretendemos que caracterize a noção de significado é que os significados sirvam para pôr em equação cadeias sonoras diferentes, da mesma linguagem ou de linguagens diferentes, de modo a que possamos determinar se essas cadeias sonoras assim postas em equação têm o mesmo significado. É para este aspecto do significado que estamos a apelar quando afirmamos: “celibatário” quer dizer o mesmo que “homem não casado”; ou quando afirmamos: “Snow is white” traduz-se em português por “A neve é branca”. Assim se formula o segundo *desideratum* da nossa explicação: determinar quais são em geral as condições que devem ser satisfeitas para que se estabeleça a sinonímia entre duas cadeias sonoras diferentes.

Um terceiro aspecto que pretendemos que caracterize a noção de significado é que os significados sejam de, algum modo, ‘objectivos’. Eles devem ser distintos das representações mentais que cada comunicante associa a uma dada cadeia sonora da sua linguagem, ou a comunicação bem sucedida seria para nós um mistério. As representações

mentais são idiossincrásicas e privadas; estão dependentes da biografia de cada comunicante, e não há duas histórias pessoais idênticas. Sendo assim, podemos enunciar mais um dos *desiderata* da teoria: determinar em que consiste a ‘objectividade’ dos significados e como se explica a partir desta a comunicação bem sucedida.

Um quarto aspecto que pretendemos que caracterize a noção de significado é que os significados sejam distinguíveis da referência. Cadeias sonoras diferentes e às quais associamos diferentes significados podem referir os mesmos objectos. “Estrela da manhã”, “Estrela da Tarde” e “Vénus” são disso um exemplo. Contudo, é plausível supor que existe uma relação conspícua entre o significado de uma cadeia sonora e aquilo a que ele eventualmente se refere. E desta suposição decorre o quarto *desideratum* da explicação: articular significado e referência no contexto da comunicação verbal.

Por fim, quinto aspecto, pretendemos que os significados sejam de multiplicar, com ou sem razão conhecida. Novas cadeias sonoras, que os comunicantes nunca tinham pronunciado ou ouvido antes, podem ser em qualquer momento produzidas e, na medida em que elas sirvam a comunicação verbal, devem ser dotadas de novos significados. Por exemplo, é admissível pensar que nenhum dos leitores deste ensaio ouviu a cadeia de sons que vou transcrever a seguir, e no entanto creio que todos compreenderão qual é o seu significado: “Em Março de 2003 Saddam Hussein veio a Portugal e vestiu-se de mulher para participar, como marafona, no Carnaval de Torres”. Este é o fenómeno habitualmente designado por criatividade da linguagem. Explicar como é que a comunicação verbal inclui este aspecto criativo é, pois, mais um, e na circunstância o último, dos *desiderata* da explicação pretendida.

No quadro de austeridade de que parti, falei predominantemente de cadeias de sons articulados. Do ponto de vista



expositivo, torna-se agora útil falar também de elocuições de expressões linguísticas, mas não existe aqui nenhum relaxar dos nossos padrões iniciais. Uma elocução de uma expressão linguística é, simplesmente, a vocalização de uma cadeia sonora articulada e dotada de significado.

Uma teoria geral do significado que sirva para explicar a comunicação verbal deve, então, ser capaz de articular os cinco aspectos que, como acabámos de ver, queremos ver representados nessa noção<sup>7</sup>. No entanto, para motivar essa teoria, torna-se necessário remover do seu caminho, digamos assim, a teoria que acima designei teoria clássica do significado. Esta teoria teve origem nos trabalhos semânticos de Frege<sup>8</sup>, embora, em boa verdade, se encontrem vestígios dela já em Aristóteles<sup>9</sup>. E, nas mãos de autores como o primeiro Wittgenstein, Carnap, Church, Kripke, Katz, Fodor ou Block<sup>10</sup>, ela desenvolveu-se até aos dias de hoje mais como uma família de programas de investigação sobre a linguagem de que como um programa único. O principal e mais pernicioso traço de família destes programas consiste em determinar a natureza e a objectividade dos significados reificando-os sob a forma de intenções, de propriedades, de conceitos ou de proposições. Segundo a teoria clássica, os significados são entidades estruturadas, abstractas e intangíveis; eles são as contrapartes não linguísticas da linguagem. Tal como, num museu os quadros podem ter etiquetas que os nomeiam ou descrevem, também os significados teriam expressões linguísticas que os expressam. Dizer que duas expressões têm o mesmo significado é dizer que elas são etiquetas do mesmo quadro; e os restantes

---

<sup>7</sup> - Cf. Quine [1961]: 48 e ss.

<sup>8</sup> - Gotlob Frege [1984]: 157-77; 351-372.

<sup>9</sup> - Aristóteles, "Sobre a Interpretação", 16a.

<sup>10</sup> - Cf., por exemplo, Wittgenstein [1922]; Carnap [1942] e [1947]; Church [1951a] e [1951b]; Kripke [1971] e [1980]; Katz [1990] e [1998]; Fodor [1987] e [1999]; e Block [1986].

aspectos do significado seriam explicados nesta mesma veia. É claro que os programas de que falo são extremamente complexos e sofisticados, mas estou aqui apenas a aludir à sua raiz e ao seu erro comum.

No últimos cerca de 60 anos, autores como Quine, Putnam e Davidson, na esteira do que já haviam sugerido, primeiro, Dewey e, depois, o segundo Wittgenstein<sup>11</sup>, argumentaram que este quadro teórico de explicação do significado é, de todo, inaceitável, mas não me é possível entrar aqui nos detalhes desta crítica. Destes autores, Quine e Davidson dedicaram-se a criar um quadro teórico alternativo, a Semântica das Condições de Verdade, e inúmeros são hoje os indivíduos que trabalham no desenvolvimento deste programa.

Esta variedade da semântica começa por enfatizar que a linguagem deve ser estudada tendo por modelo a comunicação<sup>12</sup>. Ora, qualquer evento de comunicação verbal é um acontecimento social. Como estamos a supor, é também um acontecimento através do qual o significado vem ao mundo. Mas vem ao mundo como um produto social. Os significados não são entidades, como queria a teoria clássica. Eles são socialmente construídos e dotados, por isso, de uma intersubjectividade que, num certo sentido, os objectiva. Como são eles construídos socialmente? A resposta a esta questão inicia-se considerando o uso público que os comunicantes fazem das cadeias sonoras. Este uso apresenta regularidades que se exibem no comportamento verbal quando comunicamos. E é partindo dessas regularidades que construímos o significado<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> - Cf. Dewey [1925]; Wittgenstein [1953]; Quine [1960] e [1969]; Davidson [1967] e [1973]; Putnam [1975] e [1988].

<sup>12</sup> - Cf. Quine [1960]: 5-8, [1992]: 42-44; Davidson [1997]: 5m-11m.

<sup>13</sup> - Cf. Quine [1981]: 43-54; Davidson [1997]: 5m-14m.

Para permanecermos no âmbito de uma teoria geral do significado, devemos ser capazes de descrever essas regularidades sem fazer referência a nenhuma linguagem em particular. Essas regularidades, estamos a supor, serão comuns a todas as linguagens, quando os seus falantes as usam para comunicar. Podemos, então, distinguir quatro géneros de regularidades que nos servirão para articular uso e significado.

Observamos que os falantes de tal ou tal linguagem proferem tais ou tais elocuições, ou dão-lhes o seu assentimento, quando tais ou tais objectos estão presentes, ou tais ou tais acontecimentos ocorrem. Conjecturando que esses objectos ou acontecimentos causam de alguma maneira aquelas elocuições ou assentimentos, identificamos um primeiro género de regularidades: aquelas elocuições são acerca daqueles objectos ou acontecimentos.

De igual modo, observando o comportamento dos falantes, vemos que quando eles dão o assentimento a uma certa elocução recusam dá-lo a uma certa outra. Ambas devem ser incompatíveis, conjecturamos nós a partir destas observações. E assim identificamos um segundo género de regularidades: a incompatibilidade entre algumas elocuições.

Observando, uma vez mais, o comportamento dos falantes, vemos, por exemplo, que eles dão o assentimento a uma certa elocução, sempre que proferiram certas outras, ou lhes deram o assentimento conjunto. Eles consideram que as segundas são condição suficiente de aceitação da primeira, conjecturamos nós. E, deste modo, identificamos um terceiro género de regularidades: as relações de consequência entre elocuições de frases.

Como é natural, existirão frases da linguagem que apenas muito remotamente, ou de modo nenhum, podem ser postas em relação com aspectos observáveis do mundo exterior. Chegaremos às regularidades relativas ao uso que os falantes fazem dessas frases, e de algumas das suas expres-

sões, apenas lenta e progressivamente, por aproximações sucessivas. Observaremos, por exemplo, que certas expressões que ocorrem em elocuições de frases que respondem mais directamente a certas observações de objectos ou acontecimentos, recorrem por sua vez em frases que estão mais afastadas dessas observações. Elas recorrem nestas frases mais afastadas das observações conjuntamente com expressões que não ocorrem sequer nas frases que respondem mais directamente às observações. A partir destas constatações temos que começar a conjecturar novas regularidades, de um quarto género, relativas ao uso dessas expressões recorrentes e ao uso das novas expressões que não estavam presentes nas elocuições de frases que respondem mais directamente a observações. Ajudar-nos-ão certamente nestas conjecturas as regularidades do segundo e terceiro géneros que entretanto tivermos detectado<sup>14</sup>.

É claro que, se a linguagem usada pelos comunicantes for uma linguagem que conheçamos ou a nossa própria, todas estas regularidades são identificáveis com relativa facilidade. Haverá margens para desacordo no que respeita ao uso de diversas expressões, mas haverá acordo massivo relativamente à grande maioria delas. Se a linguagem usada pelos comunicantes for uma linguagem que desconhecemos totalmente, o trabalho de identificação de regularidades será muito mais difícil. Mas, persistindo, e operando por tentativas e erros, chegaremos eventualmente a detectar as regularidades descritas. A criança que aprendeu essa linguagem que, por hipótese, nos é desconhecida não teve outro caminho. Nós próprios fizemos o mesmo quando aprendemos a nossa<sup>15</sup>.

Todo este processo de identificação de regularidades está, como vimos, dependente de conjecturas: a primeira conjectura

---

<sup>14</sup> - Cf. Davidson [1985]: 136-7, [2001]: 212-5.

<sup>15</sup> - Cf. Quine [1992]: 37-8.

interpreta o uso de certas elocuições por parte dos comunicantes como respondendo, grosso modo, aos mesmos aspectos do mundo a que nós próprios responderíamos; a segunda e terceira conjecturas dotam os comunicantes com um mínimo de lógica: eles são interpretados como observando, as mais das vezes pelo menos, a coerência discursiva; por fim, a quarta conjectura preconiza que se abstraíam os usos das expressões que constituem as frases dos usos que fazemos dessas frases, enquadrando-se assim num ambiente holista o comportamento verbal dos comunicantes. E é deste modo que as nossas quatro conjecturas resumem a racionalidade que se supõe ser inerente à comunicação verbal. Elas dizem-nos que o uso que os comunicantes fazem da linguagem não é caótico, que ele é interpretável<sup>16</sup>.

## *2. Verdade e Comunicação*

É para explicar como podemos interpretar esse uso de modo a construir os seus significados, que a Semântica das Condições de Verdade propõe que se introduza a noção de verdade. Esta noção está indiciada no comportamento observável dos comunicantes de qualquer linguagem, quer pela simples elocução de frases, quer pelo assentimento que cada comunicante eventualmente dá à elocução de frases proferidas por outro<sup>17</sup>. Partir desta noção supõe, em particular, que se admita que a linguagem tem um carácter referencial, isto é, que as cadeias sonoras que usamos para comunicar são acerca de algo, próximo ou longínquo, presente ou ausente, concreto ou abstracto, objecto ou acontecimento, existente ou imaginado, querido ou detestado e assim

---

<sup>16</sup> - Cf. Quine [1996]: 161; Davidson [2001]: 211-4.

<sup>17</sup> - Sobre este ponto, ver o debate entre Quine, Putnam, Sellars, Dummett, Davidson e outros in *Synthese*, vol. 27, [1974]: 471-508.

por diante. Mas, este ponto, que é uma extensão natural da nossa primeira conjectura, não parece ser polémico. Comunicamos verbalmente porque a linguagem é robustamente extrovertida<sup>18</sup>, ou não serviria para comunicar.

Estamos agora aptos a descrever o objectivo geral da teoria do significado para uma qualquer linguagem<sup>19</sup>: sendo dada uma elocução de uma frase, *f*, de uma linguagem, *L*, a teoria deverá começar por especificar as condições que tornam essa elocução de *f* verdadeira para os falantes de *L*. Capitalizando sob essa especificação, a teoria mostrará como se constrói o significado de *f*. É claro que não estamos a afirmar que esta construção e aquela especificação representam o que se passa 'na cabeça' dos falantes de *L* quando eles comunicam verbalmente. Os falantes de *L* serão, em geral, ilustres desconhecedores da teoria e, em particular, podem até ser analfabetos. Aquilo que se está a afirmar é que a teoria dá conta, de modo adequado e informativo, do processo interpretativo que leva à construção, pelos falantes de *L*, dos significados das expressões desta linguagem. Sendo *L* a linguagem para cujas elocuições estamos a construir a teoria, a teoria será escrita na metalinguagem de *L*. Como disse já, não necessitamos de supor à partida que conhecemos os significados das expressões de *L*, mas é claro que temos que supor à partida que compreendemos a metalinguagem na qual escrevemos a teoria, ou os seus resultados permaneceriam para nós próprios incompreensíveis, o que é absurdo.

Tendo por objecto dar conta do processo interpretativo que leva à construção dos significados das linguagens que usamos para comunicar, a nossa teoria é, claro está, uma teoria empírica. Não é uma teoria formal e dedutiva. Mas,

---

<sup>18</sup> - Cf. Rodrigues, A. e Säägua, J. [2002]: 147-9.

<sup>19</sup> - Para uma exposição mais desenvolvida ver Davidson [1985]: 125-54, Platts [1997]: 43-96 e Säägua [2002b]: 146-228.

é uma teoria. Não é um amontoado de observações e de opiniões. Sendo assim, ela terá uma estrutura lógica complexa. Em particular, ela terá teoremas e axiomas. Os teoremas constroem o significado das frases de L, um por cada frase. E os axiomas constroem o significado das expressões que ocorrem nas frases de L, um por cada expressão de L. Uma primeira massa de teoremas da teoria resulta directamente de conjecturas particulares feitas com base no primeiro género de regularidades descrito acima. Os axiomas serão construídos depois, para sistematizar a teoria. E a partir dos axiomas podemos deduzir novos teoremas. Mas todos, os primeiros teoremas, os axiomas e os teoremas deduzidos, devem ser testados empiricamente. Os axiomas são testados via teoremas. E os processos de construção e teste da teoria são processos iterativos e abertos; não são levados a cabo de uma só vez.

Para ilustrarmos o carácter empírico dos primeiros teoremas da teoria, imaginemos, então, que um falante do português, um intérprete radical, como podemos chamá-lo, foi catapultado para o interior de uma comunidade de falantes, cuja linguagem e cultura, ele desconhece totalmente. Chamemos simplesmente  $L^*$  à linguagem que aí é falada. Num dado tempo,  $t$ , ele observa que  $y$ , um dos falantes dessa linguagem comunicou com outro, digamos,  $w$ , usando a seguinte cadeia de sons: “Cadí ta catasuna”<sup>20</sup>. Na perspectiva do intérprete português deste pequeno acontecimento de comunicação verbal entre  $y$  e  $w$ , aquilo que de mais relevante aconteceu nesse tempo  $t$  foi que uma chuvada torrencial se abateu sobre os três:  $y$ ,  $w$  e o próprio intérprete. Conjecturando que este segundo acontecimento – a chuva – de algum modo causou o primeiro – a elocução – o nosso intérprete arrisca o seguinte teorema, que especifica as condições de verdade da frase “Cadí ta catasuna”.

---

<sup>20</sup> - Exemplo já por mim elaborado em Sâágua [2002a].

(1) “Cadí ta catasuna” é verdadeira em  $L^*$  quando pronunciada por um falante  $y$  num tempo  $t$  se, e só se, está a chover perto de  $y$  em  $t$ .

A supor que o teorema (1) representa correctamente as condições de verdade da frase “Cadí ta catasuna”, construiremos a partir dele o significado desta frase como: “Está a chover”. Agora precisamos de testar o teorema (1). Na presença de outro acontecimento chuvoso, interrogamos um falante de  $L^*$ : “Cadí ta catasuna?”. E esperamos obter assentimento. E já agora repetimos a pergunta na ausência de chuva. Cada reacção de assentimento ou dissentimento do falante de  $L^*$ , a esta pergunta, serve de instância de teste do teorema, nenhuma reacção o confirma completamente.

Nos casos em que exista uma relação homofónica entre a linguagem para a qual estamos a construir os significados e a metalinguagem na qual estamos a levar a cabo essa construção, os teoremas da nossa teoria parecem roçar a trivialidade. Imaginemos que um certo falante,  $x$ , profere, num tempo,  $t$ , a seguinte elocução “O quarto está arrumado”. Na nossa metalinguagem construiremos imediatamente, por descitação, um teorema para esta sua elocução. Assim:

(2) “O quarto está arrumado” é verdadeira em português quando pronunciada por um falante,  $x$ , num tempo  $t$  se, e só se, o quarto ao qual  $x$  se refere estiver arrumado em  $t$ .

Mas a trivialidade aqui é apenas aparente, e isto por duas razões. Primeiro, porque não temos a certeza que  $x$  atribui a “arrumado” o mesmo significado que nós próprios lhe atribuímos. Esta, sim, é uma constatação trivial para quem tem ou teve filhos pequenos. Ela mostra-nos que a descitação não pode ser um princípio de construção da teoria, mesmo que, enquanto comunicantes, ela seja a melhor tática que temos para interpretar em concreto e tão rapidamente quanto



precisamos os outros comunicantes; isto, claro está, quando existe uma relação homofónica entre a sua linguagem e a nossa. Segundo, e não menos importante, porque queremos explicar como é que cada expressão que ocorre nas frases para as quais possamos vir a ter teoremas, contribui para determinar a verdade dessas frases.

Imaginemos, então, que temos disponível um primeiro conjunto razoavelmente extenso de teoremas para uma dada linguagem, L. Estes teoremas foram obtidos, como (1), por observação e indução e passaram mesmo já uma primeira bateria de testes, de modo que estamos inclinados a aceitá-los como teoremas correctos. Que nos falta agora fazer? Organizar a informação sobre L disponibilizada nos teoremas. Como? De um modo tal que seja possível satisfazer conjuntamente duas condições. Primeira condição: é necessário que essa organização da informação dê conta das eventuais relações de consistência e de consequência existentes entre as frases de L para as quais temos teoremas. Quando fizermos isso estaremos certamente em condições de especificar como é que cada expressão de L concorre para determinar as condições de verdade das frases em que ocorre; questão que acima associámos ao teorema (2). E, segunda condição: é necessário que essa organização da informação dê conta do fenómeno de criatividade linguística em L: novas frases podem sempre vir a ser produzidas, nascendo assim novos significados em L. Esta é a fase de elaboração dos axiomas da teoria. E é para ela que a Lógica dá o seu contributo decisivo.

Com efeito, a única maneira até hoje conhecida através da qual podemos satisfazer conjuntamente estas duas condições consiste na construção de uma teoria recursiva do significado para L, a qual consiste, por sua vez, numa versão modificada da definição recursiva de verdade de Tarski. É claro que não posso entrar aqui nos detalhes técnicos desta construção. Mas vale a pena, mesmo assim, dar uma ideia do que ela é.

Consideremos um predicado qualquer, chamemos-lhe F, para o qual queremos ter uma definição ou uma teoria. Esse predicado tanto pode ser “número natural”, como “frase de L”, como “significado em L”, como outro qualquer. Há predicados para os quais será talvez mais adequado ter uma definição, e.g., “frase em L”, e outros para os quais será mais adequado termos uma teoria, e.g., “significado em L”, mas não vou elaborar este ponto. Uma definição terá cláusulas, uma teoria axiomas. Agora, F pode ser objecto de uma definição recursiva ou de uma teoria recursiva, se ele puder ser caracterizado, nessa definição ou teoria, do seguinte modo: através de um conjunto finito de cláusulas de base, ou axiomas de base, especificamos o que é para certos itens serem F; através de um conjunto finito de cláusulas recursivas, ou axiomas recursivos, especificamos o que é para certos itens serem F, na condição de que outros itens o sejam já. Deste modo, as cláusulas recursivas ou os axiomas recursivos começam por se aplicar aos itens das cláusulas ou axiomas base especificando o que é para novos itens serem F, e aplicando-se reiteradamente aos resultados das suas próprias aplicações, especificam o que é para infinitos novos itens serem F. No caso das teorias recursivas cada aplicação de um axioma recursivo a um ou mais axiomas de base, gera um teorema da teoria.

A construção de uma teoria recursiva do significado para L do tipo que se pretende, envolve os seguintes quatro passos:

1º) As frases de L que já foram objecto de teoremas, serão sujeitas a uma análise lógica através da qual a forma lógica de cada frase será determinada e, simultaneamente, as expressões identificadas como componentes dessas frases serão divididas em duas categorias sintácticas, léxico e partículas. Capitalizando sobre os resultados desta análise, define-se recursivamente frase de L.

Se L for o português, expressões como, por exemplo, “é de esquerda” aparecerão no léxico; e expressões como,

por exemplo, “e” aparecerão nas partículas. No que respeita à forma lógica das frases, e por razões de tempo, apenas direi que é sobre esta forma lógica que a teoria deve depois vir a ser capaz de explicar, nos seus segundo e terceiro passos, casos como o que a seguir se exemplifica. Por que razão semântica, digamos assim, se Manuel está com uma insuportável dor de cabeça e lê no letreiro de uma farmácia a frase “Benuron actua mais depressa do que a Aspirina”, é plausível supor que Manuel entre na farmácia e peça: “Benuron”; mas se, na mesma desagradável situação, Manuel lê no letreiro da farmácia a frase “Nada actua mais depressa do que a Aspirina”, não é plausível supor que Manuel entre na farmácia e peça: “Nada”<sup>21</sup>.

2º) As expressões classificadas como pertencendo ao léxico de L, receberão cada uma delas um axioma base, que especificará o modo como elas contribuem para determinar a verdade das frases em que ocorrem;

Por exemplo, teríamos para o português um axioma do género: um indivíduo, x, satisfaz o predicado “é de esquerda” se, e só se, Y – onde Y será substituído por uma expressão da metalinguagem que especifica do modo que se considerar mais informativo as condições que x deve satisfazer para ser de esquerda. A expressão “é de esquerda”, agora usada na metalinguagem, é, pelas razões táticas a que já aludi alguns parágrafos acima, a primeira candidata a essa substituição. Caso surjam dúvidas sobre se o significado desta expressão na metalinguagem especifica do modo como é usada pelos falantes do português que estamos a interpretar, especificam-se outras condições que x deve satisfazer para ser de esquerda; desejavelmente algumas dessas condições remetem para algo que seja observável<sup>22</sup>. Aquelas condições

---

<sup>21</sup> - Sobre forma lógica, ver: Davidson [1980]: 105-48; LePore [2000]; Säägua [2001]: 195-322 e [2002b]: 59-74 e 204-14; e Preyer e Peter (org.) [2002].

<sup>22</sup> - Mais sobre isto em Säägua, J. [2002]: 214-224.

que não considerássemos como comuns a todos os falantes do português que estamos a interpretar, mas apenas a alguns deles, seriam registadas como variações do significado da expressão “é de esquerda”; ou, à escolha, como diferenças nas crenças que os falantes do português têm acerca do que é ser de esquerda<sup>23</sup>.

3º) As expressões classificadas como pertencendo às partículas de L, receberão cada uma delas um axioma recursivo, que especificará também o modo como elas contribuem para determinar a verdade das frases em que ocorrem;

Por exemplo, teríamos para o português um axioma do género: uma frase que seja construída a partir de duas outras com o auxílio da expressão “e” é verdadeira se, e só se, essas outras duas o forem. Outras expressões, como “mas”, ou “todavia” receberiam um axioma idêntico, a despeito do seu carácter adversativo.

Terminados estes três passos estamos já na posse de uma teoria recursiva do significado para L. O primeiro passo consistiu num trabalho lógico-sintáctico sobre L, que é preparatório do trabalho mais especificamente semântico realizado pelos dois passos seguintes. Este trabalho preparatório é crucial. Sem ele não teríamos conseguido ultrapassar nunca a consideração holofrástica das frases de L que é inerente ao modo como foram obtidos os teoremas que estamos a querer axiomatizar. Esta análise lógico-sintáctica das frases projecta sobre elas um conjunto de conjecturas acerca do modo como estas estarão construídas, por exemplo, por predicção, por negação, por condicionalização, por quantificação, etc., etc. A supor que conseguimos aplicar essas conjecturas às frases, será sobre as expressões e cons-

---

<sup>23</sup> - Por razões de espaço não me é possível desenvolver aqui a relação entre crença e significado. Ver, Davidson [1985]:141-55 e Sáágua, J. [2002b]:195-200, 214-24, 226-8.

truções de L que foram identificadas por via dessa aplicação, que poderemos implementar os segundo e terceiro passos de construção da teoria.

Considerando agora especificamente o carácter recursivo da teoria, vemos que, partindo dos axiomas construídos no segundo e terceiro passos, poderemos gerar como teoremas da teoria não só aqueles que já tínhamos antes do trabalho de axiomatização, mas também novos teoremas para novas frases de L que eventualmente nunca ouvimos antes. Estes novos teoremas resultam da construção de novas frases de L em conformidade com o que estiver previsto na definição recursiva de frase em L, que é disponibilizada pelo primeiro passo<sup>24</sup>. A essas novas frases de L, geradas já pela teoria, podemos depois associar os axiomas base e recursivos correspondentes, disponibilizados pelo segundo e terceiro passos, para especificar as suas condições de verdade e, por essa via, construir o seu significado. Acresce ainda que, no decurso da nossa exposição prolongada a L, novas frases podem ser registadas nas quais reconhecemos novos itens linguísticos que não constam da teoria. Isto levar-nos-á a alargar a teoria, de modo a incluir nela axiomas para esses itens, sem mesmo assim alterar drasticamente a sua estrutura geral. Vemos assim que a teoria tem um carácter essencialmente aberto e inacabado, como convém a qualquer teoria empírica.

Mas, como sabemos se a teoria que vamos construindo para L é a correcta? É para responder a esta questão que precisamos de um quarto passo, que testa a teoria. Ora, dados o carácter empírico da teoria e a nossa caracterização inicial da comunicação verbal, a único modo que temos de realizar o teste de correcção da teoria é:

4º) Usar a teoria para comunicar verbalmente com os falantes de L.

---

<sup>24</sup> - Cf. Davidson [1997]: 38m-48m.

Se, usando a teoria, conseguirmos alguma fluidez na conversação com os falantes de L e alguma facilidade nas negociações, a teoria serve; pelo menos até que um bloqueio de comunicação a venha pôr em causa. Esse eventual bloqueio obrigará a revisões mais ou menos drásticas na teoria.

Estamos agora em condições de responder, por atacado, à questão de saber como se articulam no âmbito de uma teoria desta natureza os cinco aspectos do significado que descrevemos na secção anterior.

O significado das elocuições dos comunicantes de L será especificado a partir dos teoremas da teoria, se essas elocuições forem frases, ou a partir dos axiomas, de base ou recursivos, se se tratarem de itens lexicais ou de partículas, respectivamente. Assim se deu conta do primeiro aspecto do significado.

Duas frases de L terão o mesmo significado se, considerando a teoria, verificamos que elas têm aproximadamente as mesmas condições de verdade; duas expressões de L, itens lexicais ou partículas, terão o mesmo significado se, considerando a teoria, verificamos que elas contribuem aproximadamente do mesmo modo para as condições de verdade das frases. À luz da teoria, a noção de sinonímia em L, que era o segundo aspecto da noção de significado, tem, então, um tratamento gradativo. E está muito bem assim.

A objectividade dos significados, terceiro aspecto da noção, é dada pela sua especificação nos axiomas e teoremas da teoria conjugada com o teste empírico da teoria (quarto passo da sua construção). Assim especificados, os significados não estão dependentes das representações mentais dos falantes. Como a teoria se testa comunicando, os significados adquirem por essa via a intersubjectividade e, portanto, o carácter social que lhes reivindicamos.

O quarto aspecto do significado, a sua articulação com a referência, permite-nos remover do caminho uma má teoria

da referência: a teoria atomista da referência<sup>25</sup>. Segundo esta teoria, primeiro explicam-se os aspectos semânticos (i.e., o significado e a referência) das expressões simples da linguagem: os nomes e os predicados simples. Em especial, explica-se o seu significado a partir do seu modo de referir. Depois, explicam-se os aspectos semânticos das expressões complexas construídas a partir dos primeiros: os termos singulares complexos e os termos gerais complexos. Por fim, numa espécie de salto no vazio, explicam-se os aspectos semânticos (significado e verdade) das frases construídas a partir das expressões simples e complexas. A teoria é atomista porque faz das expressões simples os átomos semânticos da linguagem.

A esta concepção a nossa teoria contrapõe. O carácter referencial da linguagem está resumido na verdade das frases. Por isso mesmo, são estas, e não as expressões que as constituem, as unidades primárias do significado. O significado das expressões que entram na composição das frases só é pensável derivativamente, como o contributo que essas expressões dão para as condições de verdade dessas frases<sup>26</sup>. E é neste contexto que os significados de algumas dessas expressões serão construídos pela teoria como instruções mais ou menos vagas para determinar as referências dessas expressões (veja-se, por exemplo, o que disse acima sobre o axioma para a expressão “é de esquerda”). Mas, mesmo essas instruções são abstraídas da verdade (ou falsidade)

---

<sup>25</sup> - Contra a teoria atomista da referência, ver: Davidson [1985]: 3-4, 219-221.

<sup>26</sup> - Os significados das expressões «são abstracções das condições de verdade das frases» que contêm essas expressões, como observou Quine (ver Quine, W. [1981]: 69). E Davidson é também enfático sobre este ponto: «as palavras individualmente consideradas não têm significados. Elas têm um *papel* na determinação das condições de verdade das frases» (Davidson, D. [2001]: 79). Ver, ainda, Davidson [1985]: 220.

que os comunicantes atribuem às elocuições das frases. Esta teoria é holista porque dá a primazia semântica às frases sobre as expressões que as compõem. Mais ainda: exceptuando-se algumas frases que tomadas holofrasticamente podem ser consideradas como reportes de observação, serão conjuntos mais ou menos inclusivos das frases, e não frases tomadas individualmente, que terão massa semântica, i.e., que constituirão uma unidade de significado. Contudo, isto não obsta a que seja cada uma das frases, tomadas individualmente, que possa ser considerada como verdadeira ou falsa.

Por fim, quinto aspecto da noção, a criatividade dos significados é dada pela própria estrutura recursiva da teoria.

Termino com duas considerações que conectam Semântica e Pragmática.

A presença de elementos performativos nas frases, que ocorre em muitas delas, é geralmente considerada como um obstáculo, por vezes intransponível, a que essas frases sejam sequer parcialmente explicadas por recurso à especificação das suas condições de verdade. Com efeito, quais são as condições de verdade da frase “Feche a porta, por favor.”? Parece óbvio que a pergunta certa a fazer é, antes: quais são as suas condições de sucesso? Nada tenho contra uma resposta a esta segunda pergunta, resposta que virá certamente da Pragmática. Mas, mesmo nestes casos o recurso às condições de verdade é explicativo.

Observe-se, em primeiro lugar, a inexistência de marcadores performativos canonicamente associados por convenção à representação de certas modalidades da força ilocutória<sup>27</sup>. Nem mesmo a flexão interrogativa, ou a sua transcrição sob a forma de um ponto de interrogação pode ser dita marcar por convenção as performativas interrogativas.

---

<sup>27</sup> - Em Davidson, D. [1985]: 265-80, este autor argumentou, a meu ver de forma inteiramente convincente, neste sentido.



Por exemplo, uma elocução da frase “Julgas que o Carlos é estúpido?” tanto pode ser considerada como uma elocução de uma pergunta, como pode ser considerada como uma elocução de uma frase que nega que Carlos seja estúpido. Observe-se, em segundo lugar, que em qualquer frase performativa é possível detectar uma certa autonomia do significado, aquilo acerca de que a frase é, digamos assim. A estupidéz de Carlos, no caso do exemplo que acabei de dar.

Conjugando estes dois aspectos é possível analisar qualquer frase performativa de um modo que torna relevante a noção de condições de verdade dessa frase. Este género de análise das performativas que é complementar do trabalho da Pragmática, e não alternativo a este<sup>28</sup>, considera uma frase performativa como consistindo, de facto, numa síntese de duas frases: uma primeira que indica a força ilocutória da seguinte, uma segunda que descreve aquilo acerca do qual a frase performativa é. Por exemplo, a frase “Põe o teu chapéu”, se enunciada com força imperativa, seria analisada da seguinte forma: “A minha próxima frase tem força imperativa. Tu pões o teu chapéu”<sup>29</sup>. É óbvio que cada uma destas duas frases é declarativa e tem um valor de verdade. As condições de verdade destas duas frases e o conhecimento destas condições por parte do indivíduo que é o destinatário da frase imperativa são cruciais para a compreensão do que foi comunicado na elocução. Em particular, o conhecimento das condições de verdade dessas duas frases é um momento essencial das condições de sucesso da frase imperativa que foi analisada nessas duas.

A minha segunda consideração retoma, da primeira secção, a noção de sentido e contrasta-a com a de significado. Chamemos “sentido de uma elocução de uma frase” ao

---

<sup>28</sup> - Cf. Davidson, D. [1985]: 113-4, 127, 164-5, 274-5.

<sup>29</sup> - Cf. Davidson, D. [1985]: 120.

resultado conjunto de todos os processos envolvidos na sua elocução numa situação concreta de comunicação verbal. Chamemos “significado de uma elocução de uma frase” à especificação das condições de verdade dessa elocução da frase. Determinar o sentido de uma elocução de uma frase implica que saibamos responder a três perguntas: “O que é o seu locutor disse?”; “Porque é que ele escolheu aquelas expressões e não outras para dizer o que disse?”; “Porque é que ele disse o que disse?”. A construção do significado apenas responde à primeira destas perguntas, especificando o que é ele disse<sup>30</sup>.

Sugiro ainda que a explicação do sentido completo de uma frase pressupõe a construção do seu significado; mas, em que acepção de “pressupõe”? Não na acepção de anterioridade cronológica. Parte-se sempre das situações concretas de comunicação verbal onde tudo acontece em simultâneo: algo foi dito, foi dito de uma certa forma e por uma certa razão. Nem na acepção de ser a mais importante. Se percebêssemos sempre o significado das frases enunciadas, mas nunca as razões da sua enunciação, não poderíamos de todo afirmar que explicámos a comunicação que usou essas frases. Pressupõe apenas na acepção em que não podemos responder às perguntas acerca das razões da escolha de tal ou tal modo de expressão, ou, mais importante ainda, das razões da enunciação, se não tivermos uma ideia do significado do que nos foi comunicado.

As elocuições que proferimos quando comunicamos são, reitero-o, uma acção intencional. Sem perceber o sentido dessa acção, não conseguirei compreender adequadamente o que me foi comunicado. A Pragmática, quando procura

---

<sup>30</sup> - Que isso é insuficiente foi argumentado desde Platão, *Fedro*, 275b-d, até Dummett [1981]:295-363, e reivindico que deve ser aceite pela teoria. Mas, ver ainda, Davidson [1986] e [1997]: 40m-52m; Putnam [1991] 11-15.

formular uma teoria geral das acções intencionais verbais, torna-se essencial para explicar essa compreensão. Mas, as elocuições que proferimos quando comunicamos são uma acção intencional com um conteúdo semântico. É a compreensão que, enquanto comunicantes, temos desse conteúdo que deve ser explicada pela Semântica, sob rubrica: “teoria geral do significado”. Isto articula, in limine, Pragmática e Semântica; e torna a segunda não a teoria da comunicação verbal que desejamos vir a ter, mas uma componente essencial dessa teoria.

## BIBLIOGRAFIA

Aristóteles “On Interpretation” in Barnes, J. (org.) [1984] *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton.

AA.VV. [1974] *Synthese*, vol. 27, D. Reidel Pub. Co, Dordrecht

Barrett, R. e Gibson, R. (org.) [1990] *Perspectives on Quine*. Basil Blackwell, Oxford.

Block, N. [1986] “Advertisement for a Semantics for Psychology” in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 10, [1986], University of Minnesota Press, Minneapolis.

Carnap, R. [1942] *Introduction to Semantics*. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass.

[1947] *Meaning and Necessity*. Chicago Univ. Press, Chicago.

Church, A. [1951a] “A Formulation of the Logic of Sense and Denotation” in Henle, P. e Kallen, H. (org.) [1951].

[1951b] “Intensional Semantics” in Martinich, A. (org.) [1996].

Davidson, D.[1967] “Truth and Meaning” in Davidson, D. [1985]

[1973] “In Defense of Convention T” in Davidson, D. [1985]

[1980] *Essays on Actions & Events*. Clarendon Press, Oxford.

[1985] *Inquiries into Truth & Interpretation*. Clarendon Press, Oxford.

[1986] “A Nice Derangement of Epitaphs” in LePore, E. (org.) [1986].

[1997] “Donald Davidson in Conversation: The Sainbury Discussion”, (video series) The London School of Economics, London.

[2001] *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford.

Dewey, J. [1925] *Experience and Nature*. Open Court, La Salle, Ill..

Dummett, M. [1981] *Frege. Philosophy of Language*. Duckworth, London.

Frege, G. [1984] *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. (Org. Brian McGuinness, Trad. Max Black et alt.), Basil Blackwell, Oxford.

Fodor, J.. [1987] *Psychosemantics: the Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass..

[1999] *A Theory of Content and Other Essays*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass..

Hauser, M. D. [1997] *The Evolution of Communication*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass.

Henle, P. e Kallen, H. (org.) [1951] *Structure, Method and Meaning*. Liberal Arts Press, New York.

Katz, J. [1990] “The Refutation of Indeterminacy” in Barret e Gibson (org.) [1990].

[1998] *The Metaphysics of Meaning*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass..

Kripke, S. [1971] “Identity and Necessity” in Munitz, M. (org.) [1971].

[1980] *Naming and Necessity*. Basil Blackwell, Oxford.

LePore, E. [2000] *Meaning and Argument*. Basil Blackwell, Oxford.

LePore, E., (org.) [1986] *Truth and Interpretation*. Basil Blackwell, Oxford.

Martinich, A. (org.) [1996] *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, Oxford.

Munitz, M. (org.) [1971] *Identity and Individuation*. New York University Press, New York.

Platts, M. [1997] *Ways of Meaning*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass..

Preyer, G. e Peter, G. (org.) [2002 ] *Logical Form and Language*. Clarendon Press, Oxford.

Putnam, H. [1975] *Mind, Language and Reality*. Cambridge University Press, Cambridge Mass..

[1988] *Representation and Reality*. M.I.T., Press. Cambridge, Mass..

Quine, W. [1960] *Word & Object*. M.I.T., Press. Cambridge, Mass..

[19612] *From a Logical Point of View*. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass.

[1969] *Ontological Relativity & Other Essays*. Columbia University Press, New York.

[1981] *Theories and Things*. Harvard University Press. Cambridge, Mass..

[1987] *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Penguin Books, London.

[1992] *Pursuit of Truth*. Harvard University Press. Cambridge, Mass..

Rodrigues, A. e Sàágua, J. [2002] “Debate sobre Lógica e Comunicação” in *Cadernos de Filosofia*, nº 11, Edições Colibri, Lisboa.

Sàágua, J. [2001] *Lógica para as Humanidades*. Edições Colibri, Lisboa.

[2002a] “Lógica e Comunicação” in *Cadernos de Filosofia*, nº 11, Edições Colibri, Lisboa.

[2002b] *Lógica, Linguagem e Comunicação*. Edições Colibri, Lisboa.

Wittgenstein, L. [1922] *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. D. Pears & B. McGuiness) Routledge, London.

[1953] *Philosophical Investigations*. Oxford University Press, Oxford.

# INQUIETAÇÃO, INTERRUPÇÃO, INCERTEZA

Maria Lucília Marcos\*

Integrado num painel sobre Fenomenologia e Comunicação, este texto mover-se-á a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas. A relação deste autor com a fenomenologia é ambivalente. Herdeiro e crítico de Husserl e Heidegger (com quem, de resto, estudou), tradutor e introdutor da fenomenologia alemã em França, em Lévinas a fenomenalidade é pensada a partir da ideia de Infinito. Ora, o Infinito caracteriza-se por não se deixar captar em nenhuma forma, por não se deixar ser visível, por não se deixar contornar pela sintaxe e por exceder sempre o que ele próprio faz significar.

Lévinas conduz a fenomenologia até ao ponto em que ela se deve interromper, porque o Infinito não sendo nada de presente, só se dá pelo traço que deixa no rosto do Outro. Por isso mesmo, não se trata de ir para um além do Mundo, pela revelação ou pelo dogma, mas de acentuar o enigma ambíguo da fenomenalidade, endurecendo a inquietação fecunda da fenomenologia. Porque foi o pensamento fenomenológico (sobretudo com Husserl e Merleau-Ponty) que perspectivou o corpo na relação com o Outro, na intersubjectividade, e na relação ao mundo. O gesto fenomenológico de Lévinas implica não se desligar da concretude, não cortar o conceito do empírico, não permitir que a ordem do conceito se autonomize na sua determinação.

1 - Num livro recentemente publicado com o título curioso *Speaking into the Air, A History of the Idea of Communication*, o seu autor, John Durham Peters, faz a

---

\* - Departamento de Ciências da Comunicação, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

seguinte afirmação: «Hoje os mais influentes pensadores sobre comunicação são provavelmente Jürgen Habermas e Emmanuel Lévinas» (1999: 20). Afirmação surpreendente: é, de facto, inesperado não só falar dos dois pensadores em conjunto, como considerar Lévinas um pensador sobre a comunicação e, mais ainda, como sendo, hoje, um dos dois mais influentes.

Referir Lévinas será apenas uma questão de ‘moda’? O último número do *Magazine Littéraire*, saído neste mês de Abril, dedica um dossier ao pensamento de Emmanuel Lévinas colocando justamente esta questão, a que Derrida responde: «A obra de Lévinas está em vias de passar ao nível de referência fácil, de caução comum. (...) A referência ao Outro torna-se fácil e encantatória e eu considero cada vez mais fastidioso e bem-pensante a expressão ‘relação ao outro’ e ‘respeito pelo outro».

Mas voltemos a *Speaking into the Air*. Habermas pensa a comunicação como um modo de acção que não só implica uma autonomia moral mas também um processo que conduz à criação de uma comunidade democrática. A comunicação não é a partilha da consciência, mas antes a coordenação da acção orientada para a deliberação da justiça. Lévinas, adianta o Professor americano, constrói, a partir da herança fenomenológica de Husserl e Heidegger, uma compreensão da comunicação não como fusão, troca de informação nem como actividade conjunta. A ideia de fusão, de reduplicação do Eu no outro, é substituída pela ideia de alteridade irreductível e absoluta, impossibilitando qualquer tipo de comunidade.

Ora, de certo modo, esta ideia equivale mais a uma não-comunicação, a uma não-relação, a uma “relação-sem-relação” (na expressão de Maurice Blanchot). Daí a relativa estranheza pela referência feita por Peters na sua história da ideia de comunicação.



Poder-se-ia dizer logo de início que seguir o pensamento de Lévinas significa estar atento às cisões, às interrupções que se operam no Mesmo, a partir de uma outricidade radical porque radicalmente assimétrica. E se essa assimetria parece impor uma concepção tão extremada como qualquer outra, assiste-se, afinal, muito gradualmente, à emergência de um pensamento muito mais interpelante do que uma mera sucessão de exageros ou escândalos filosóficos. O pensamento de Lévinas exige tempo, ele não diz, antes diz-e-desdiz-e-rediz, ele trai os ditos, incluindo os do seu próprio discurso. Por isso, é valioso.

O ponto de partida do livro *Totalité et Infini* é a constatação de que o conceito de “totalidade”, dominante na filosofia ocidental, reduz os indivíduos a suportes de forças que os comandam e aos quais conferem sentido, invisível fora da totalidade. Para fugir a essa opressão do todo, é necessário procurar um “para-lá da totalidade”, um excesso sempre exterior à totalidade, como se um conceito outro devesse exprimir essa diferente incomensurabilidade, essa não-englobável transcendência. A totalidade é assim preterida pelo conceito de “infinito”.

Esse excesso reflecte-se no interior da totalidade e da história, no interior da experiência, restituindo a cada instante a sua significação presente e desvalorizando a importância de um juízo último. Trata-se de aceder, a partir da experiência da totalidade, a uma situação em que a totalidade se esfuma – em presença do rosto do outro. Já o conceito cartesiano de infinito apontara na direcção de um exterior ao pensamento que o pensa, na relação com o absolutamente Outro, não como experiência objectivante, mas como experiência por excelência, ou seja: como experiência de relação com o Outro irreduzivelmente exterior e irreduzivelmente diferente e, logo, não assimilável. Neste ponto, Lévinas é cartesiano.

*Totalité et Infini* «apresenta-se então como uma defesa da subjectividade, mas não a apreenderá ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia diante da morte, mas como fundamentada na ideia de infinito» (1961:11); ideia de infinito não correlativa da entidade infinita produzida ou representada: a infinitização do infinito é o seu modo de ser. E, assim, o eu, contendo mais do que pode conter, apresenta a subjectividade como acolhedora do Outro, como hospitaleira, cujo saber se define por uma inadequação irremediável.

A consciência consiste, então, em ultrapassar o jogo de luzes onde se procura a adequação (fenomenológica) e em realizar “acontecimentos” cuja última significação não poderá desvelar (contrariamente à leitura de Heidegger), porque o destino da consciência não é o conhecimento final nem a revelação.

O Outro, na metafísica levinassiana, não possui o mesmo estatuto do pão que eu como, do país que eu habito, da paisagem que eu contemplo – a alteridade dessas realidades é absorvível na minha identidade de pensante ou de proprietário. O desejo metafísico tende para o absolutamente Outro, não aspira a nenhum tipo de retorno asfixiante do que para sempre lhe escapará.

A alteridade humana é, então, pensada não a partir da alteridade puramente formal ou lógica, em que a sincronia dos termos permitiria que cada um fosse o outro do outro, mas a partir de uma não-coincidência e de uma inadequação ‘dada’ na dia-cronia do tempo. «O tempo significa esse *toujours*, esse sempre, da não-coincidência, mas também esse *toujours*, esse sempre, da relação» (1979: 10). Distância-proximidade, porque a aventura ética da relação impede a temporalização linear, impede a intencionalidade e dignifica o mistério da transcendência infinita do Outro.

A exterioridade absoluta tem ainda como efeito que a relação entre ‘um’ e ‘outro’ não possa ser reversível, uma

vez que a reversibilidade juntaria os dois termos e completá-los-ia num sistema, visível de fora. A alteridade deixaria, desse modo, de ser radical e perder-se-ia a heterogeneidade do Outro que exige que o Mesmo permaneça no ponto de partida da relação como Mesmo absoluto, como Eu.

Esta é, de facto, uma questão polémica que atravessa a obra de Lévinas. Questão difícil, porque tem duas faces: numa leitura introdutória, o leitor é imediatamente, quase inevitavelmente, surpreendido (assustado) por essa irreversibilidade da relação, por este lugar privilegiado do Outro, ou, melhor dizendo, por este não-lugar em que o Outro é colocado (ou não-colocado). Mas uma segunda leitura (exigindo terceira e quarta, ...) vai começando a revelar que, afinal, não teria sido possível construir uma reflexão filosófica sobre um dado dificilmente sustentável.

Não há conceito comum para o Mesmo e para o Outro, não há género que identifique os dois. A relação joga-se originalmente como discurso que, sendo discurso do eu, é pelo face-a-face com o Outro que a ruptura da totalidade se realiza e não por uma simples operação de pensamento do eu. O Outro é refractário a qualquer categoria.

A ética, para Lévinas, atinge a essência crítica do saber: “E como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia”. A ontologia, como filosofia primeira, é uma filosofia do poder e uma filosofia da injustiça. Com Heidegger, permanece na obediência ao anónimo e conduz à tirania da totalidade. Para Lévinas, a exterioridade absoluta do Outro não se perde na sua manifestação, a relação não torna esse Absoluto relativo, é uma “relação sem relação”, uma vez que o Outro se absolve da relação em que se apresenta: absolve-se, absolutiza-se, abstém-se, ausenta-se.

A forma como o Outro se apresenta é *visage*, rosto não figurado pelas suas qualidades, ultrapassagem da imagem plástica que deixa no eu. Rosto nu porque não se deixa iluminar ou delimitar de fora por uma forma nem pensar

a partir da sua relação com qualquer coisa. Rosto nu ainda porque vulnerável ao sofrimento e à morte. O eu recebe do Outro um excesso para o qual não tem capacidade de recepção. Essa aprendizagem da ideia de infinito não procede, pois, de um exercício maiêutico – não vem do interior do eu, vem do exterior, da presença do rosto do Outro que me ensina mais do que eu possa aprender e suportar.

Só o homem, e nunca as coisas, me pode ser absolutamente estranho – rebelde a qualquer tipologia, a qualquer género, a qualquer caracterologia, a qualquer classificação. «A estranheza do Outro é a sua própria liberdade» (1961: 71), ele está livre de qualquer atributo que eu lhe pudesse atribuir, a sua nudez é a sua liberdade. Uma tal nudez é o rosto, nesse gesto do Outro que me enfrenta. Não sou eu que o dispo; despir um rosto seria já vesti-lo, seria oferecê-lo a mim, pondo-o fora de si.

E porque Lévinas insiste, em cada página, em demarcar a reflexão filosófica da teologia, mas usando termos da cultura judaica (daí a sua originalidade, mas também a sua complexidade) – o conceito de ‘infinito absoluto’ exige frequentes considerações: dizer que a relação com o infinito é de carácter ‘ateu’ e que a sua dimensão de altura se apresenta como ‘santidade’ significa que o acolhimento do infinito está depurado da violência do sagrado e que ele está infinitamente separado do eu. Por isso não queima os olhos que o olham, por isso não é do Deus dos crentes que se trata aqui. A ideia de infinito é um convite permanente ao afastamento dos mitos e precisa de um ser originariamente, ou melhor an-arquicamente, sem origem, separado que lhe sirva de interlocutor. Porque só pelo discurso, o Outro é estrangeiro e simultaneamente presente; porque só pelo discurso, se instaura a experiência pura da relação social. Estamos perante um empirismo revelado como metafísica, o mesmo é dizer, como ética. A totalidade e a ontologia não detêm o segredo último do ser, o segredo está no sentido

metafísico da relação, separação e transcendência entre o Mesmo e o Outro e na impossibilidade de um Todo. O Outro não nos afecta como aquele que é necessário ultrapassar, englobar, dominar, mas enquanto independente de nós e pedindo acolhimento.

Na relação intencional da representação, o Outro não determina o Mesmo. É o Mesmo que determina o Outro. Na filosofia contemporânea, linhas muito diferentes desqualificam epistemologicamente a representação e a correlativa valorização do sujeito sobre o objecto. É o que faz nomeadamente a filosofia contemporânea da linguagem quando desqualifica a expressão proposicional do pensamento como único conceito operatório com valor de verdade. Para Lévinas, a autêntica relação de face-a-face com o Outro, em que o Outro é justamente face ou rosto, desacredita também esse poder da representação, anulando a possibilidade da apreensão.

Para que o outro seja outro, a apreensão e a apropriação do seu sentido são impossíveis. Face-a-face sem fusão, proximidade que é sempre distância, visar não intencional, impossibilidade de generalização (num género) ou totalização (no ser), a relação com o outro é uma “não-relação”, é uma “intriga ética” constituída pela minha responsabilidade por ele. Responsabilidade que não é da ordem da escolha, não é um acto de liberdade do eu. Trata-se de uma assignação à responsabilidade pelo Outro, imposta pela presença do rosto, não pela sua fisionomia nem pelo carácter, mas pela simples presença do rosto enquanto absolutamente Outro exterior e despido de fenomenalidade.

Esta assignação não traz a assinatura de uma origem, não é imputável nem datável – por isso, não é susceptível de reintegração pela consciência nem convertível em consentimento ou recusa. An-arquia, an-acronismo, acusação e dívida não representáveis, não absorvíveis num Dito. Recuo a uma anterioridade que não é mística, mas um plano

infinitamente outro, outramente outro: é a rejeição de qualquer ambição de princípio e de soberania da consciência subjectiva ou de totalização no ser; é a abertura da possibilidade de dizer, de não enclausurar num Dito – identidade, tema – a possibilidade infinitamente múltipla sugerida pelo rosto do Outro.

A exterioridade do Outro e a sua exposição aos perigos do mundo acrescentam a minha responsabilidade com uma carga obsessiva, transformam-me em ‘refém’. Sou refém do Outro, substituo-me a ele na sua dor, expio por ele a culpa de uma falta que não cometi. Formulações, de facto, excessivas, extremas, hipérboles escandalosas que, por exemplo, Ricoeur explica como destinadas a impedir o pensamento comum e a antecipar a impossibilidade de retorno de uma consciência auto-afirmativa. A dor do Outro é irrepresentável porque o seu rosto não é da ordem do fenómeno; a minha responsabilidade é irrepresentável porque a minha dívida é anterior a qualquer endividamento.

“Eis-me aqui”, refém do Outro. Passividade irrepresentável, mas que, apesar disso, requer um *soi-même*, requer um ‘aqui’. Há uma recorrência do *soi-même* que prevalece, apesar do longo combate movido contra as suas pretensões à auto-afirmação. O *soi* só faz sentido como único, insubstituível na substituição do Outro e na impossibilidade de, por si, se apreender e identificar.

A relação ética exprime-se como êxtase de “um-pelo-outro”, de “eu-para-e-pelo-outro”. O rosto do Outro não se manifesta como fenómeno, mas como apelo. A figura-rosto do Outro é uma ‘não-figura’, “aparece como se aparecesse”, faz-nos face, diferenciando-se até ao infinito, pré-figurando e re-figurando a nossa proximidade consigo. O tempo escatológico, o tempo da intriga ética faz explodir o tempo ordinário: é distância relativamente à presença, é obstáculo à sincronia do eu e do Outro. É o tempo dia-crónico de um começo imemorável e de um fim inimaginável, irrepresentável.

Algumas das consequências de um estudo tão excessivamente centrado no “souci de l’autre” são:

- a nível epistémico – a verdade não é certeza, é aproximação, é “testemunho” e o sentido não é totalizável;
- a nível filosófico – sendo salutar suspeitar de alguns aspectos mais ingénuos do humanismo, é necessário que, no jogo de desconstrução da imaginação humanista e no jogo da indecibilidade, chegue o momento da decisão ética de dizer “eis-me aqui” ou, ao nível da responsabilidade colectiva, “eis-nos aqui”. Reintroduzindo na superfície das imagens-espelhos uma dimensão de profundidade;
- a nível político – o outro do Outro, o terceiro, introduz medida na obsessão pelo próximo – fazendo da justiça o critério das relações. A dedicatória inscrita duplamente (em francês e em hebraico) em *Autrement qu’être* coloca-nos perante uma dimensão de tal modo incommensurável e irrepresentável que, de facto, parece que só um ser e um pensar outramente, e não apenas um ser e um pensar o mesmo de outro modo, poderá dar inteligibilidade a este tempo (“À memória dos seres mais próximos de entre os 6 milhões de assassinados pelos nacionais-socialistas, ao lado dos milhões e milhões de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio de outro homem, do mesmo antisemitismo”)

O pensamento de Lévinas é, afinal, um longo manifesto contra a violência – começando pela violência da própria filosofia, quando insiste na sua vocação totalizante das representações redundantes do mesmo e nas formas obstinadas de identidade a si. A esta forma de violência, Lévinas parece responder com uma violência de sinal contrário (refira-se, a propósito, que Derrida escreveu um dos textos mais conhecidos e citados sobre este pensamento intitulado

precisamente *Violence et Métaphysique*). O Outro permanece infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, estranho, exterior, e a diferença que nos separa não consiste numa especificação de género a espécie – o que seria ainda uma diferença solidária da hierarquia lógica num jogo sobre fundo comum. O rosto do Outro questiona o eu e fixa o seu estatuto de infinito, mas essa resistência não me surge como violência negativa. É uma estrutura positiva que desafia o «meu poder de poder» (1979: 73), uma vez que sendo absolutamente independente de mim, o Outro é o único que eu posso querer matar, mas que justamente também paralisa o poder de eu poder, tal como no mandamento “não matarás”. O infinito da transcendência do Outro, que me diz soberanamente “não”, mesmo quando lhe aponto a arma, resiste na nudez do seu rosto, «é rosto, é expressão original, é a primeira palavra: “tu não cometerás assassínio”» (217).

A linguagem, como presença do rosto, não convida apenas à cumplicidade com o ser preferido, não se basta num ‘eu-tu’ para se esquecer do universo – daí a crítica que Lévinas frequentemente dirige a Martin Buber com quem, de resto, é muitas vezes aproximado. O outro do Outro, o terceiro, olha-me nos olhos do Outro e a epifania do rosto, a sua nudez de formas, coloca-me perante a humanidade inteira. A linguagem não é obsessão pela presença, é também imposição da ordem da justiça pelos ausentes presentes na relação com o Outro. É, sobretudo, despossessão de mim próprio e possibilidade de enunciação de um mundo objectivo e comum. Mas essa comunidade humana que se estabelece pela linguagem mantém, positivamente, os interlocutores absolutamente separados, não faz deles um género. A fraternidade original é despoletada pela responsabilidade pelo Outro estranho a mim, não coincidente comigo, na epifania do rosto.

A fraternidade não esmaga. Eu e Outro estão em relação absolvendo-se dessa relação, quer dizer, falando, repete



Lévinas (236). E o primeiro inteligível não é um conceito, mas a enunciação: “Tu não cometerás assassinio” – marca da exterioridade inviolável, marca da essência ética do discurso que não emana de uma subjectividade enclausurada em si própria, mas de uma relação com a multiplicidade infinita do Outro, uma relação que não absorve o sujeito em idealidades. No idealismo, «nesse mundo sem multiplicidade, a linguagem perde a sua significação social, os interlocutores renunciam à sua unicidade não desejando o Outro, mas desejando o universal» (239).

A metafísica levinassiana efectua-se na separação concreta e na exterioridade absoluta, na multiplicidade e no pluralismo. Um ser independente do Outro e, entretanto, oferecido a ele – «é um ser temporal: à violência inevitável da morte, ele opõe o seu tempo que é o próprio adiamento. Não é a liberdade finita que torna inteligível a noção do tempo; é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita» (247). E eis-nos perante uma análise fundamental não só para entender a metafísica levinassiana como o diálogo que estabelece com o pensamento heideggeriano: desta ideia de ‘adiamento’ decorre que a existência do ser mortal não é “ser-para-a-morte”, mas um dia-crónico “ainda-não”, forma de ser contra a morte, retraimento no seio da sua aproximação inexorável.

A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se adia no momento mesmo da sua presença. Ora, uma tal distensão na tensão do instante só pode ocorrer pela dimensão infinita que me separa do Outro e que é aberta pelo seu rosto, na manifestação de resistência à violência do assassinio. Na sociedade pluralista, a unidade é a paz e não a unicidade forçada dos elementos. Não é nem a paz dos cemitérios nem a paz de impérios universais futuros.

No livro *Autrement-qu’être ou au-dela de l’essence*, há um pequeno texto intitulado “La communication”, onde Lévinas desenvolve a ideia da subjectividade compreendida

como *soi*, dizendo que a relação com o outro pode ser comunicação e transcendência e não sempre um outro modo de procurar a certeza ou a coincidência consigo próprio como se pretende habitualmente pensar a comunicação. Numa análise próxima, Paul Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, também desenvolve a subjectividade compreendida como *soi* e não como *je*, para valorizar o retorno obtido por reflexão, criticando a imediatez auto-evidente e intuitiva do *cogito* cartesiano.

«Diferentemente daqueles que conduzem o problema da comunicação ao problema da sua certeza – nós supomos à transcendência da linguagem uma relação que não é palavra empírica, mas responsabilidade, quer dizer também resignação (anterior a qualquer decisão, na passividade) com o risco de um malentendido, com o risco da falta e da recusa da comunicação. (...). Só se poderá dizer da comunicação e da transcendência a sua incerteza», afirma Lévinas (190).

Aventura da subjectividade – diferente daquela que é dominada pelo *souci* de se encontrar e pela coincidência da consciência – a comunicação comporta a incerteza. O caminho começa na inquietação provocada pelo rosto do Outro que interrompe a *jouissance* do eu consigo próprio e que torna incerta a capacidade de resposta a esse apelo irrecusável. Sem a compulsão de verdades de onde nascem os compromissos. Aventura da subjectividade porque, por recorrência, o eu descobre-se insubstituível na responsabilidade pelo outro, cada um é insubstituível na substituição do Outro na sua dor, até ao dever de expiação dessa dor. Passivamente, mas tensionalmente. Passivamente, tensionalmente e, afinal, singularmente.

2 - Retornemos ao livro de John Durham Peters, *Speaking into the air*. De facto, parece estranho considerar Lévinas um dos dois pensadores contemporâneos mais influentes sobre comunicação. Sobretudo, ao lado de Habermas. Peters

lembra que a sílaba chave de ‘comunicação’ é *mun-* e não *uni-*. Em Lévinas não encontramos ‘unicidade’, mas também não encontramos ‘comunhão’, ‘comunidade’. Nesse sentido, a intriga ética ou, simplesmente, o encontro entre pessoas é mais uma experiência de ‘não-comunicação’, é uma ‘relação sem relação’. É uma interrupção.

Num registo diferente, Jean-Luc Nancy, em *La Communauté desoeuvrée, The Inoperative Community*, repensa a possibilidade da ideia de ‘comunidade’ colocando a seguinte questão: «Como podemos ser receptivos ao significado das existências múltiplas, dispersas e mortalmente fragmentadas, que apesar de tudo só fazem sentido numa existência comum?» A visão da comunidade como essência só pode resultar do fechamento do político e, por isso, o conceito ‘comunidade’ precisa de ser reformulado: ele é paradoxalmente a ausência de comunidade, constituída por identidades fragmentadas, uma vez que ontologicamente o sujeito é “múltiplo, disperso, mortalmente fragmentado”. Enquanto Mark Poster, por exemplo, vê a emergência histórica do sujeito descentrado surgir com as novas tecnologias de comunicação, trabalhando a ideia de que a fluidez da identidade e as novas posições subordinadas do sujeito decorrem dos novos tipos de interactividade, Nancy define o sujeito como ontologicamente inessencialista. Aliás, em *Après le sujet qui vient?*, Nancy considerara que «a definição maior do sujeito filosófico é para mim a de Hegel: “aquele que é capaz de reter em si a sua própria contradição”» (9).

Giorgio Agamben refere que «Jean-Luc Nancy é o filósofo que pensou com mais rigor a experiência da Lei que está implícita na vigência sem significado, identificando-lhe, num texto extremamente denso, a estrutura ontológica como abandono e procurando, conseqüentemente, pensar não só o nosso tempo, mas toda a história do Ocidente como “tempo do abandono» (63). «Entregue ao poder absoluto

da lei, o banido é também abandonado no exterior de toda a jurisdição (...)» (63)

No título do livro de Nancy, *La Communauté désœuvrée, désouevréé*, inactividade significa o modo de existência genérica da potência, que não se esgota na passagem ao acto (66) e ‘bando’ (*ban*, do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade como a ordem e a insígnia do soberano) «é esta potência (de não passar ao acto) da lei que lhe permite manter-se na sua própria privação e de se aplicar desaplicando-se. A relação de excepção é uma relação de *bando*. Aquele que é posto no *bando* não é apenas colocado fora da lei nem indiferente a ela. É abandonado por ela, exposto na soleira (limiar) onde a vida e o direito, o exterior e o interior se confundem. Nesse sentido, o paradoxo da soberania pode tomar a forma: “não há fora-da-lei”. A relação originária da lei à vida não é a aplicação, mas o Abandono. O *bando* é a forma-limite da relação» (37).

E aqui fica enunciado um projecto de reflexão: como articular estas duas modalidades de relação, a ‘intriga ética’ de que fala Lévinas e o ‘abandono’ de que falam Nancy e Agamben? Trata-se, de facto, de duas filosofias da pluralidade humana que excluem a coincidência entre os termos. Em Lévinas, o encontro é separação, a relação é relação de interrupção, é, poder-se-ia também dizer, “relação de excepção”, é também a “forma-limite da relação”. Porque interrompe o que está. O acolhimento do Outro é abertura ao imprevisível, ao enigmático. Por isso, é sempre violento, traumático. Nas situações frequentes de violência do Eu sobre o Outro, haverá sempre um resto inapropriável que ficará infinitamente Outro. Nas situações de guerra actual percebe-se esse resto em cada rosto do Outro – na dor visível há o apelo “não matarás” e, mesmo na morte efectiva, há um resto que escapa como irredutivelmente outro e que questionará para sempre o poder do Eu.

Há, de facto, nesse actual alguma coisa de profundamente inactual. Inapropriável por qualquer discurso ético, mesmo por aqueles discursos que se reivindicam dos Direitos do Homem, onde o Outro é frequentemente esmagado pela boa consciência do Mesmo.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, 1997, Seuil, Paris  
*La Communauté qui vient*, 1990, Seuil, Paris  
Derrida, Jacques, *Écriture et la différence*, 1967, Seuil,  
Paris  
Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, 1961, La Haye,  
Nijhoff  
*Autrement qu'être*, 1982, Minuit, Paris  
*Le Temps et l'Autre*, 1979, PUF, Paris  
Nancy, Jean-Luc, *Après le sujet qui vient* ?, 1989, Aubier,  
Paris  
*The Inoperative Community*, 1991, Minnesota  
Peters, John, *Speaking into the Air*, 1999, The Univ. of  
Chicago Press  
Poster, Mark, *A Segunda Era dos Media*, 1995, Celta,  
Lisboa



## títulos publicados:

- 1 - Semiótica: A Lógica da Comunicação  
*António Fidalgo*
- 2 - Jornalismo e Espaço Público  
*João Carlos Correia*
- 3 - A Letra: Comunicação e Expressão  
*Jorge Bacelar*
- 4 - Estratégias de Comunicação Municipal  
*Eduardo Camilo*
- 5 - A Informação como Utopia  
*J. Paulo Serra*
- 6 - Escrita teleguiada  
Guiões para audiovisuais  
*Frederico Lopes*
- 7 - Manual de Jornalismo  
*Anabela Gradim*
- 8 - A Persuasão  
*Américo de Sousa*

9 - Comunicação e Poder

*João Carlos Correia (Org.)*

10 - Violência e Cinema

Monstros, soberanos, Ícones e Medos

*Luís Nogueira*





