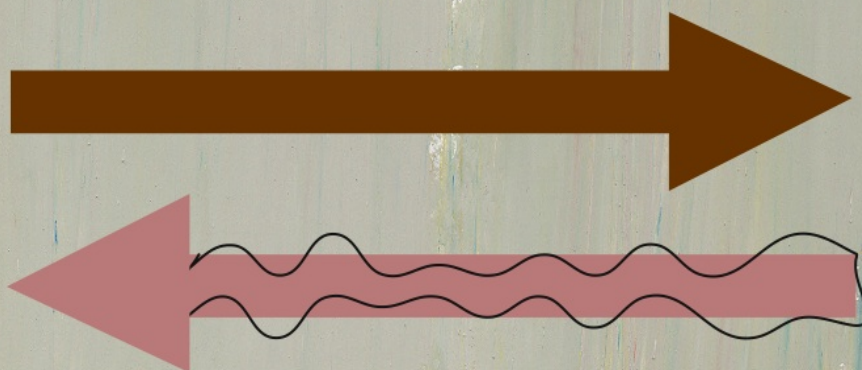
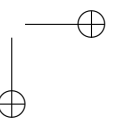
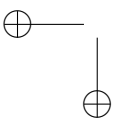
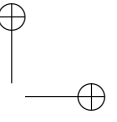
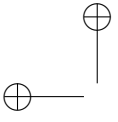


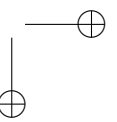
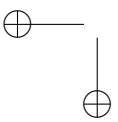
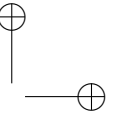
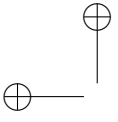
Susana Morais

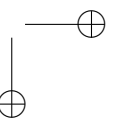
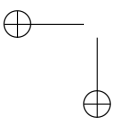
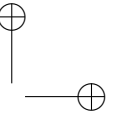
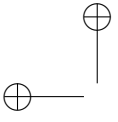


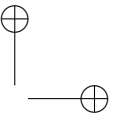
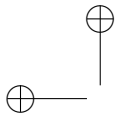
Comunicação e Estranheza
Contingências da Intersubjectividade

LabCom 2009





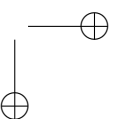
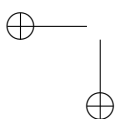


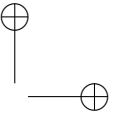


Susana Morais

**Comunicação e Estranheza:
Contingências da
Intersubjectividade**

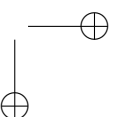
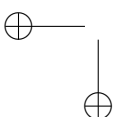
Universidade da Beira Interior
2009

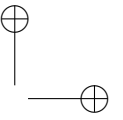
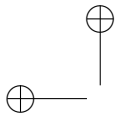




Livros Labcom
www.livroslabcom.ubi.pt
Série: Estudos em Comunicação
Direcção: António Fidalgo
Design da Capa: Madalena Sena
Paginação: Marco Oliveira
Covilhã, 2009

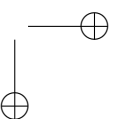
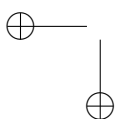
Depósito Legal: 288744/09
ISBN: 978-989-654-009-8

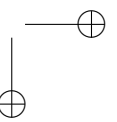
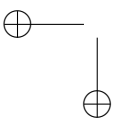
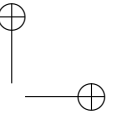
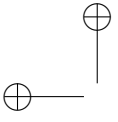




Conteúdo

1	Comunicação e sociabilidade	7
1.1	Ter em comum	8
1.1.1	Linguagem	9
1.1.2	Quadro normativo	13
1.1.3	Mundo da vida	22
1.2	Tornar comum	30
1.2.1	Entendimento e quadro normativo	33
1.2.2	Entendimento e significado	39
2	Contornos da intersubjectividade	41
2.1	O lugar do Outro	41
2.2	Identidade e zonas limítrofes	57
2.3	Reconhecimento mútuo	74
3	Desafios da relação intersubjectiva	101
3.1	Unidade e singularidades	103
3.2	Diálogo	117
3.3	Contingência e conflito	121
3.4	Limites da comunicabilidade	137







Agradecimentos

Se a assinatura das páginas que se seguem se faz no singular, em rigor elas são resultado de um conjunto de contributos de natureza diversa aos quais não quero deixar de fazer referência.

Ao Professor João Carlos Correia, orientador desta dissertação, pela ajuda na definição do tema, partilha de ideias e estímulo constante. Interlocutor privilegiado das dúvidas que foram surgindo ao longo do processo de elaboração deste trabalho, agradeço-lhe o interesse com que as ouviu e o empenho que colocou na procura de respostas.

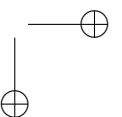
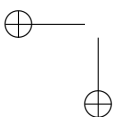
À Professora Maria João Silveirinha, pelo interesse e disponibilidade com que tem acompanhado o meu percurso académico, do qual foi, aliás, a primeira impulsionadora – esse é, sem dúvida, o motivo pelo qual mais tenho que lhe agradecer.

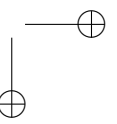
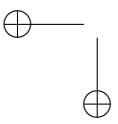
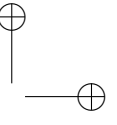
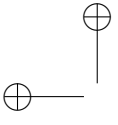
À minha irmã, pelo abraço num dos momentos mais difíceis que a elaboração desta dissertação conheceu.

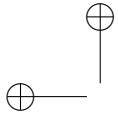
Ao meu pai, pelo que, cabendo numa palavra, tem sido determinante ao longo de toda a minha vida: a amizade.

Por último, um enorme obrigada à minha mãe, na certeza de que aquilo que possa dizer ficará sempre aquém do muito que tenho que agradecer-lhe. Com a secreta esperança de poder retribuir-lhe um pouco que seja, este trabalho é-lhe inteiramente dedicado.

Ao Zé, cúmplice de todas as horas, por dar sentido a tudo o que faço.



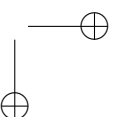
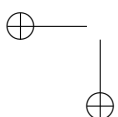




Nota inicial

1. Ao aforismo de Paul Watzlawick “não é possível não comunicar”, Niklas Luhmann apontou a necessidade de revisão: por um lado, ele é apenas válido nos modelos de interação presencial (perante receptores distantes e desconhecidos, não dar qualquer sinal de intenção de comunicar é, em definitivo, não comunicar, ao invés do que pode acontecer quando dois interlocutores, no mesmo espaço físico, não estabelecem diálogo, troca de olhar ou qualquer outra manifestação, mas entre os quais pode dizer-se existir troca de mensagens), e por outro, pode apenas aplicar-se em relação ao que não se comunica (na medida em que a intenção de comunicar terá sempre que vencer obstáculos para poder concretizar-se, arriscando sempre não ser bem sucedida, enquanto um acto aparentemente não-comunicativo, o silêncio por exemplo, contém em si necessariamente comunicação).

Não sendo objectivo desta análise explorar, em particular, o que distingue as concepções da Escola de Palo Alto e da teoria sistémica, o certo é que ambas tocam de muito perto a forma como aqui se pretende pensar a comunicação e delas é possível retirar as duas componentes do fenómeno comunicativo que estão na origem deste trabalho. Uma vez que é a vertente da comunicação interpessoal, do face-a-face – ou do rosto-a-rosto, para introduzir desde já um conceito caro a um dos autores que se privilegiarão, Emmanuel Lévinas –, que aqui se tratará, esta análise partilha, se não a ideia da inevitabilidade da comunicação, como pretende Watzlawick, pelo menos assumidamente a da sua iminência constante, da sua latência quotidiana. Na presença de um inter-





2 *Comunicação e Estranheza: Contingências da Intersubjectividade*

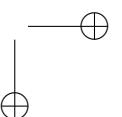
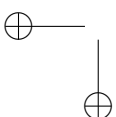
locutor, com ou sem intenção de estabelecer com ele qualquer relação intersubjectiva, ainda que no mais profundo silêncio, mesmo que entre dois absolutos desconhecidos, é sempre a comunicação que se perfila no horizonte.

Contudo, são inúmeras as dificuldades e obstáculos que enfrenta a concretização de um processo que se assume como pilar indiscutível das relações humanas. E é nesse sentido que, percorrendo contudo outros caminhos, não deixa aqui de seguir-se o trilho para que aponta a tese luhmaniana de que a comunicação reclama ser tratada enquanto problema e não enquanto fenómeno tido por garantido e a roçar contornos de processo resultante de geração espontânea em que a proliferação de meios faz acreditar. Ainda que Luhmann sublinhe a improbabilidade da comunicação no que toca a modelos de interacção não-presenciais, com interlocutores fisicamente separados, o ponto de partida deste trabalho é o de que o reconhecimento dos limites e dificuldades que se colocam para que a comunicação aconteça em detrimento de uma visão apromática constitui igualmente matéria interpelante quando se trata de pensar as relações intersubjectivas entre sujeitos que podem olhar-se mutuamente. Face à contribuição decisiva da prática diária e rotineira da comunicação para que seja tomado como banal e espontâneo um fenómeno que é, afinal, improvável, enquanto objecto de estudo a comunicação ocupa um lugar central nas teorizações sobre a identidade, sociabilidade e, sem risco de megalomania, sobre a categoria do humano.

Tomemos então como problemático algo que contínua e repetidamente se experimenta. Problemático *porque* contínua e repetidamente se experimenta? Problemático *apesar* de contínua e repetidamente se experimentar?

2. Todo o comportamento humano é tendencial e potencialmente comunicativo; os processos comunicativos constituem um problema e não um fenómeno. É no cruzamento desta dupla-face do comunicar, neste ponto de intersecção incontornavelmente tensional, que se julga

Livros LabCom

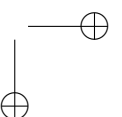
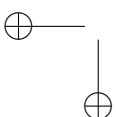




encontrar o que de mais inquietante a problemática da comunicação coloca – interpelante o suficiente para se assumir como inquietação responsável pela escolha do tema para este trabalho.

O fenómeno complexo que a comunicação representa tem, contudo, inúmeras faces e é suficientemente vasto para desaconselhar a entrada território adentro sem a delimitação que o converteria em campo minado. Para além de, como já se mencionou, ser a comunicação interpessoal que está no centro desta análise, ela norteia-se por dois conceitos nucleares: Comunicação e Estranheza, por manterem entre si relações que, não sendo insuspeitas, abrem caminho a uma reflexão cujo desafio consistirá em definir-lhes os contornos e explorar as suas mais significativas implicações. Como são geridas identidade e alteridade em contextos comunicativos, sabendo que a comunicação vive no inescapável paradoxo, por um lado da necessidade de regularidade e partilha de significados, e, por outro, de uma desejável dose de incerteza e diferença para que algo possa ser comunicado? É a estranheza sinónimo de incomunicabilidade ou, ao invés, condição de possibilidade do comunicar? Tentar identificar o que de mais evidente e mais subterrâneo, mas não menos consequente, une Comunicação e Estranheza é o objectivo geral das páginas que se seguem.

3. No que diz respeito à forma como este texto surge estruturado torna-se necessário esclarecer que o seu ponto de chegada foi, na realidade, o ponto de partida. O mesmo é dizer que, definido o objectivo de explorar concepções de comunicação que diferem na forma como encaram a contingência que marca a relação intersubjectiva, o exercício de confronto entre os conceitos de comunicação de Jürgen Habermas e Emmanuel Lévinas se afigurou como via produtiva para equacionar o lugar desse conceito de estranheza, que aqui desempenha um papel central, no âmbito do comunicar. Apesar de os dois conceitos que dão título à dissertação manterem entre si relações que não são propriamente insuspeitas, e ainda que a opção Habermas *versus* Lévinas não seja em rigor improvável, considerou-se contudo que a aproximação

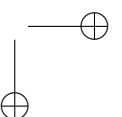
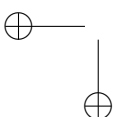




delineada deveria ser precedida da abordagem das problemáticas mais amplas em que uma reflexão sobre o tema da comunicação, necessariamente, se inscreve: sociabilidade e identidade.

É nesse sentido que ao longo do primeiro capítulo se procuraram identificar concepções de comunicação em que a estranheza, implícita na relação com a alteridade que sempre se estabelece no processo comunicativo, invariavelmente surge como um obstáculo a ultrapassar, dando por infrutífera a relação comunicacional que não investir na procura de territórios comuns com o Outro. Trata-se, fundamentalmente, de explorar uma definição de comunicação que, indissociável do papel que desempenha no âmbito da sociabilidade, aponta para a imprescindibilidade da criação de um repertório comum como necessidade intrínseca de um fenómeno cuja definição primeira é “tornar comum”. É também nesta perspectiva que a comunicação remete para a existência de uma reserva de conteúdos apriorísticos, capazes de pacificar as diferenças e alcançar consensos. À superação da estranheza e da contingência como motivação e fundamento nucleares do comunicar está igualmente associada uma tradição que vê no processo comunicativo a possibilidade de transparência e compreensão mais ajustada do Outro.

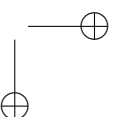
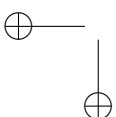
Sendo a comunicação indissociável da constituição da subjectividade, processo em que por excelência se inscrevem as relações Eu/Outro e no âmbito do qual se colocam os desafios da alteridade, procura-se num segundo capítulo aludir à forma como o Outro se apresenta, duplamente, enquanto desafiador e, de algum modo, desestabilizador da identidade, mas igualmente imprescindível à sua definição, oferecendo o negativo que a situa e reafirma. Neste âmbito, tentar-se-á averiguar em que medida a relação comunicativa se faz respeitando a diferença do Outro, contrariando a hipótese de redução, classificação e domínio da alteridade como parte integrante das relações intersubjectivas. Ainda que toda a alteridade tenha inscrita em si a noção de “diferença”, e por constituir uma componente relevante para o propósito deste reflexão, lançar-se-á igualmente um olhar particular ao Outro radicalmente distinto e, por isso, cuja margem de mistério e irreduzibilidade parece

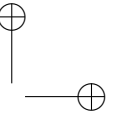
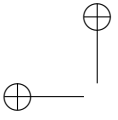




resistir de forma particularmente significativa à comunicação. Sendo a crítica à filosofia da consciência um dos fios condutores deste segundo momento, ele permite começar a entrever a forma como, não obstante essa raiz comum a Habermas e Lévinas no que diz respeito à perspectivização do processo de constituição da subjectividade como inevitavelmente devedor da intersubjectividade, a comunicação adopta contornos distintos na teoria de cada um.

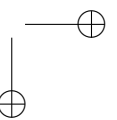
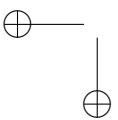
A síntese deste percurso é materializada no terceiro e último tópico, recuperando alguns dos vectores que enformam as concepções de Habermas e Lévinas expostas ao longo dos capítulos anteriores, mas acrescentando e explorando de forma mais alargada os elementos que separam as respectivas teorias. É deste modo que se procura pensar a possibilidade de a comunicação ser motivada pelo desejo, entusiástico e genuíno, de conhecimento e compreensão da alteridade, rejeitando a inevitabilidade da intenção comunicativa se pautar pela tentativa de ultrapassar a contingência da relação com o Outro e de superar a estranheza que ele desencadeia, sem contudo perder de vista a definição de comunicação como construção mútua de significados. Uma reflexão que passa igualmente por tentar perceber se, mais do que da regularidade, não poderão os processos comunicacionais beneficiar da contingência e da incerteza, questionado também se são a tentativa de redução da estranheza e as precauções no que diz respeito à incerteza que comprometem a possibilidade de comunicar. A comunicação, no entendimento da concepção exposta no primeiro capítulo, propõe-se resolver contradições que, afinal, poderão ser precisamente o que a anima, podendo a relação comunicativa fundar-se na procura deliberada do encontro (quase sempre confronto) com uma alteridade radicalmente outra, assumidamente estranha.





6 *Comunicação e Estranheza: Contingências da Intersubjectividade*

Livros LabCom



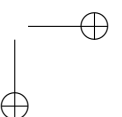
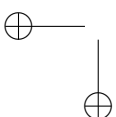


Capítulo 1

Comunicação e sociabilidade

Porque remete para partilha e se afigura como laço fundamental de pertença social, à comunicação cabe um papel preponderante no estabelecimento de sentimentos de reciprocidade e na criação de vínculos que unem os indivíduos. Um papel desempenhado numa dimensão que cabe numa palavra: socialização. A associação da relação comunicacional à intenção de partilha – de saberes, experiências, significados – e à ambição de compreensão mútua, aponta para a imprescindibilidade da existência de regras, reportórios e objectivos comuns para que genuinamente se possa falar de comunicação. A convergência dos interlocutores desenha-se, deste modo, não só como propósito e objectivo último, mas igualmente como ponto de partida e pré-condição da comunicação, reclamando um conjunto de elementos implícita e antecipadamente aceites. Da comunicação assim entendida ressalta o seu carácter eminentemente social: guiada pela perseguição de um objectivo comum, a interacção estabelecida no âmbito da relação comunicacional traduz-se em sinónimo de cooperação e, na sua vertente mais idealista, de solidariedade, assumindo o papel de pacificadora dos conflitos que, na condição de elementos estruturais e não conjunturais de qualquer contexto social, necessariamente irrompem no âmbito da vida em comum e das relações sociais.

É neste contexto que podem entender-se as propostas teóricas cuja



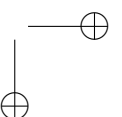
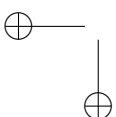


matriz assenta numa definição de comunicação que aponta para a indispensabilidade da existência de um repertório comum como necessidade intrínseca de um fenómeno cuja definição primeira – indiciada, desde logo, pela raiz etimológica de “comunicação” – é “tornar comum”.

1.1 Ter em comum

Das teorizações que apontam para a necessidade de regulamentação do processo comunicativo através do estabelecimento de um conjunto de preceitos que os interlocutores partilham e estão obrigados a cumprir, dando por infrutífera a relação comunicacional que não investir na procura de territórios comuns com o Outro, destacam-se as propostas de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, em cujas teorias a comunicação passa pelo investimento na redução ou eliminação daquilo que divide os interlocutores, por força da exigência de uma lógica de partilha que a viabilizasse. Apesar das diferenças que é possível identificar entre os dois autores – e que serão exploradas ao longo das páginas que se seguem, na medida em que se revelem pertinentes para a reflexão em torno do tema que as ocupa –, Habermas e Apel comungam de uma concepção do processo comunicativo como necessariamente cooperativo, orientado para um objectivo comum, e que remete para a existência de uma reserva partilhada de conteúdos apriorísticos e, como tal, capazes de cumprir o objectivo de alcançar o consenso a que a relação comunicacional, na sua perspectiva, sempre se propõe. Conduzem-nos também directamente ao papel desempenhado pela comunicação no âmbito da sociabilidade a forma como, no âmbito destas teorias, as condições de possibilidade da comunicação surgem marcadas pela valorização da previsibilidade, da regularidade e da convenção.

Concedendo à comunicação um espaço privilegiado nos seus esforços teóricos, Habermas e Apel atribuem-lhe uma definição de processo eminentemente dialógico e relação intersubjectiva por excelência, através da qual os intervenientes interagem com o objectivo de se entenderem. O fim último de convergência entre interlocutores pressupõe





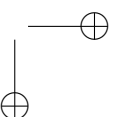
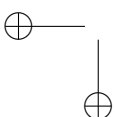
um ponto de partida também ele marcado pela necessidade de uma reserva apriorística e partilhada de conteúdos – expressa na definição de mundo da vida –, de um instrumento mediador da relação comunicacional também ele considerado prévio e comum – a linguagem –, bem como de um quadro normativo – composto por pretensões de validade do discurso – pelo qual se orientam todos os envolvidos no processo comunicacional. Não obstante a relação indissociável que mantêm entre si, analisam-se separadamente cada um dos elementos que, em conjunto, perfazem as condições de possibilidade da comunicação apontadas pelas teorias de ambos.

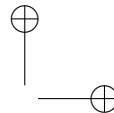
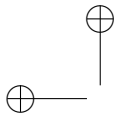
1.1.1 Linguagem

Habermas e Apel enquadram-se no conjunto vasto de teorizações que tomam a linguagem como elemento essencial da interação social e instrumento de comunicação nuclear, traduzindo a concepção de que através dela os indivíduos comunicam e se entendem mutuamente. Nas conversas, nas discussões, nos acordos e desacordos, a linguagem é admitida como elemento fundamental das relações intersubjectivas. Assumindo a influência da interpretação da linguagem pela filosofia hegeliana, escreve Habermas:

“Como tradição cultural, a linguagem entra na acção comunicativa; pois, só as significações intersubjectivamente válidas e constantes, que se obtêm da tradição, facultam orientações com reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Assim, a interação depende das comunicações linguísticas que se tornam familiares” (Habermas, 1993: 31).

Relacionando o entendimento do significado dos símbolos com a possibilidade de antecipar as reacções do interlocutor, na concepção habermasiana de linguagem é possível identificar também ecos do conceito de interacção simbólica de G.H. Mead (Mead, 1934). A perspectiva de Mead de que os processos de socialização se cumprem por meio



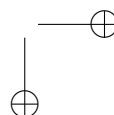
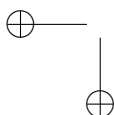


de interações mediadas pela linguagem – sendo a partilha de significados constituída pela intersubjectividade das experiências de comportamento e respectiva expectativa de comportamento do interlocutor – é considerada por Habermas uma intuição fundamental.

Numa concepção de comunicação que pressupõe a utilização de um sistema convencionado de símbolos significantes capazes de ser compreendidos por todos os envolvidos na relação comunicacional, é uma significativa valorização aquela de que é objecto a linguagem enquanto elemento universal das interações comunicativas. Partindo de um conceito do humano como ser falante cuja acção específica é comunicar, Habermas define como pressuposto primeiro da possibilidade de estabelecer relações comunicativas a competência intrínseca dos sujeitos para o fazer. A consideração de Habermas é a de que na linguagem está inscrita a tendência humana para a comunicação, uma vez que as regras e estruturas que a compõem são dominadas por todos os falantes, consubstanciando conhecimentos que todos possuem e cuja validade é generalizável. Habermas encontra na linguagem a possibilidade dos interlocutores, não obstante o que os distingue, recorrerem a símbolos globalmente reconhecidos.

“Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta” (Habermas, 1990: 54).

O papel atribuído por Habermas à linguagem no domínio da sociabilidade, por força do entendimento que possibilita entre actores sociais, deriva do diagnóstico de um conjunto de patologias sociais que associa à Modernidade. A Teoria do Agir Comunicacional traduz um esforço teórico que procura interrelacionar os processos macro e micro-estruturais da sociedade, no qual é manifesta a intenção de traçar uma



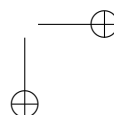
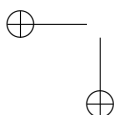


teoria apostada na análise crítica da sociedade moderna. É a racionalização como fenómeno crescentemente marcante da Modernidade, processo que determina que continuamente mais esferas sociais estejam submetidas a critérios de adequação meios-fins, que constitui o objecto de crítica habermasiana.

“Racionalização significa, em primeiro lugar, a ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios de decisão racional. [...] A ‘racionalização’ progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência invadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações. A secularização e o ‘desencantamento’ das cosmovisões orientadoras da acção, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma ‘racionalidade’ crescente da acção social” (Habermas, 1993: 45/46).

Habermas entende que a acção social se vê racionalizada e vários âmbitos da vida social são penetrados por uma razão que é própria da técnica e da ciência¹. Perante a força do instrumental sobre o comunicativo, julga que tende a desaparecer da consciência humana a diferença entre a acção racional dirigida a fins – que, movida pelo desejo de

¹Apesar do tom indelutavelmente crítico, não é tão radical o ataque de Habermas à racionalidade da técnica e da ciência quando comparado com a perspectiva de um Adorno – para quem a razão é sinónimo de dominação, de barbárie – uma vez que lhes reconhece, ainda assim, alguma importância na ampliação das possibilidades humanas. Habermas não nega as potencialidades da Modernidade na emancipação do humano, é contra, sim, a universalização da ciência e da técnica e o seu consequente alargamento a âmbitos que deveriam reger-se por outro tipo de racionalidade: a comunicativa. Se Adorno e Horkheimer (Adorno, Horkheimer, 1985) criticam a racionalidade científica por ter classificado como subjectivas e irracionais todas as questões sociais que não podem ser resolvidas segundo a lógica da relação meios-fins – racionalidade que, aliada à ciência e à técnica, consideram carregar já em si o germen da dominação política –, não é no desenvolvimento científico e tecnológico que Habermas encontra os problemas da sociedade moderna, mas na sua hegemonia enquanto projecto (do) humano. Habermas afasta-se da concepção adorniana de





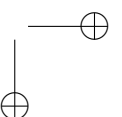
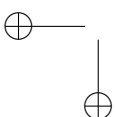
poder, não procura o entendimento e recorre antes a coerções – e a interacção linguisticamente mediada, o que, em última instância, redundará na fragilização dos vínculos sociais promovidos pela linguagem.

“Mas, o desencadeamento das forças produtivas técnicas, incluindo a construção de máquinas capazes de aprender e exercer funções de controlo, que simulam todo o circuito funcional da actividade instrumental muito além das capacidades da consciência natural e substituem as realizações humanas, não se identifica com a formação das normas que possam consumir a dialéctica da relação ética numa interacção isenta de dominação, com base numa reciprocidade que se desenvolve sem coacções” (*Idem*: 42).

Habermas distingue, assim, actos de fala e actividades não linguísticas, fazendo corresponder aos primeiros essa vocação incontornável para o entendimento mútuo.

“Las acciones en sentido estricto, en el caso ejemplar acciones no lingüísticas sencillas del tipo mencionado, las describo como actividades teleológicas con que un actor interviene en el mundo, para realizar mediante la elección

razão enquanto instrumento de reificação – mascarada, segundo Adorno, pela ilusão iluminista de atribuição à razão de propriedades libertadoras e emancipatórias – acreditando que a mudança de paradigma da razão instrumental para a razão comunicativa permite acreditar nos projectos da Modernidade que a restante Escola de Frankfurt vê como irremediavelmente falhados. Se Adorno e Horkheimer se inscrevem na corrente marcada pelo profundo descrédito da razão e crítica feroz a uma Modernidade que disfarçou muitas das suas atrocidades de humanismo, o optimismo habermasiano assenta justamente na recusa em aceitar o fim do humanismo e na convicção de que o projecto da Modernidade não falhou, está ainda por cumprir e depende da substituição da razão instrumental pela razão comunicativa. É no sentido de sublinhar a incapacidade do homem moderno para otimizar o recurso à razão comunicativa que tem inscrita em si, e não uma inultrapassável incapacidade do homem para usar a razão, que aponta a tese habermasiana.





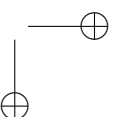
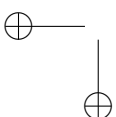
y utilización de los medios apropiados los fines que se propone. Las manifestaciones lingüísticas las describo como actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo” (Habermas, 1990: 67)².

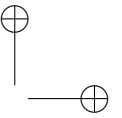
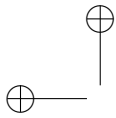
A linguagem assim entendida não potencia apenas a condição de falantes: enquanto meio por excelência das interações sociais, permite aos sujeitos assumirem-se também como actores sociais e revela-se um meio fundamental da construção da intersubjectividade na comunicação. Na condição do humano como sujeito de linguagem, estão pressupostos, para além do uso de regras linguísticas, princípios determinantes para que o entendimento tenha lugar – como é a igualdade entre os interlocutores, a garantia de que ninguém pode ser excluído da comunicação e que todos podem usar a palavra e pronunciar-se. Nessa medida, o conceito de competência comunicativa em que assentam estas teorias ultrapassa a capacidade para construir frases gramaticalmente correctas. Igualmente inerente à condição de sujeitos de linguagem é a imprescindibilidade de um quadro normativo regulador da relação comunicacional. Compreensibilidade e validade dos actos de fala são, não obstante a valorização semelhante que recebem, requisitos distintos.

1.1.2 Quadro normativo

É transversal à teorização quer de Habermas quer de Karl-Otto Apel o sublinhar da necessidade de estabilizar um conjunto de regras, universais e incontornáveis, que possibilitem aos sujeitos entenderem-se sobre algo. Desta função de identificar as condições gerais que garantissem o sucesso da comunicação se ocuparia a pragmática universal da

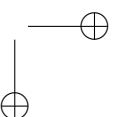
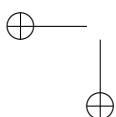
²Habermas considera que as interações estratégicas fazem também uso da linguagem, mas aí os sujeitos utilizam-na para atingir os seus fins, com o objectivo de obter efeitos perlocutórios, e essa utilização da linguagem em função dos resultados falha a finalidade que lhe considera inerente de alcançar acordo sobre algo entre interlocutores.





linguagem, cuja influência das investigações de Austin, nomeadamente através da Teoria dos Actos de Fala (Austin, 1986), se expressa na valorização atribuída por ambos à dimensão performativa dos enunciados. À incapacidade da semântica e da sintaxe para dar conta das relações pragmáticas entre os sujeitos em situações de comunicação, responde a abordagem da comunicação pela pragmática, que possibilita ter em conta o contexto, considerado elemento essencial para entender cabalmente o processo comunicativo. Sublinhando o carácter performativo da linguagem – que lhe acrescenta funções para além da meramente representativa da realidade, atribuindo-lhe capacidade para agir sobre o que fala e sobre quem fala – e sob o signo do princípio de que falar é agir, expresso na sintética e peremptória tirada de Austin “I do things, in saying something” (*Idem*: 14) – que considera que, ao falar, os actores são movidos por intenções e adequam o que dizem às circunstâncias e situações em que se encontram –, a pragmática dedica especial atenção aos efeitos práticos do uso da linguagem, procedendo à análise do uso dos enunciados tendo em conta o contexto em que têm lugar. A análise semântica prescinde da situação de fala, do emprego da linguagem e dos contextos em que ele acontece, dos papéis dialógicos e tomadas de postura dos falantes – ou seja, prescinde de todos os elementos que Habermas e Apel valorizam e que a pragmática da linguagem lhes permite ter em consideração. “Sólo con este tránsito a una pragmática formal recobra el análisis del lenguaje las dimensiones y problemas de la filosofía del sujeto inicialmente dados por perdidos. El paso siguiente es el análisis de los presupuestos universales que han de cumplirse para que los participantes en la interacción puedan entenderse sobre algo en el mundo” (Habermas, 1990: 57/58).

A viragem pragmática nos estudos sobre a comunicação materializa-se na defesa de que os interlocutores elaboram regras comuns que, não só lhes permitem enunciações, como legitimam os seus discursos. As limitações da teoria do significado, por ignorar as componentes pragmáticas do discurso, manifestam-se na impossibilidade de ir além da análise da relação entre linguagem e mundo, critério manifestamente

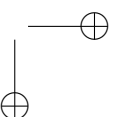
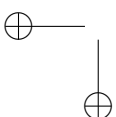




insuficiente, na óptica dos dois autores, para averiguar da validade de uma oração.

“A compreensibilidade é a única exigência universal que deverá ser cumprida de uma forma imanente à linguagem que pode, em termos de frase, ser colocada pelos participantes no acto de comunicação. A validade de uma determinada proposta, pelo contrário, dependerá de esta última representar ou não um facto ou uma experiência (ou de os pressupostos essenciais do conteúdo proposicional mencionado serem válidos ou não). Já a validade de uma intenção expressa dependerá de esta corresponder ou não àquilo que o falante realmente pretende. Por fim, a validade do acto de fala levado a cabo dependerá de esta acção se encontrar ou não em conformidade com uma base normativa reconhecida. Enquanto que uma *frase* gramatical cumpre as exigências da compreensibilidade, uma expressão bem sucedida deverá satisfazer três pretensões de validade adicionais: ser considerada verdadeira pelos participantes do ponto de vista em que representa algo que existe no mundo, ser considerada sincera da perspectiva em que expressa uma intenção do falante e, por fim, ser considerada acertada do ponto de vista em que se encontra em conformidade com as expectativas socialmente reconhecidas” (Habermas, 2002: 49).

É, assim, possível acrescentar às regras necessárias à produção de frases gramaticalmente correctas, de que se ocupa a linguística, a descrição das normas que perfazem a competência comunicativa, descrita por Habermas como a “capacidade de um falante orientada para o entendimento, de forma a poder conceber uma frase correctamente formulada em relação com a realidade”. (*Idem*: 50) A definição deixa entrever, desde logo, a forma como a competência comunicativa vai para além da noção de competência linguística: cumprir os requisitos



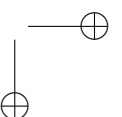
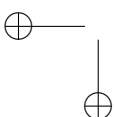


gramaticais de uma língua, revelando capacidade para construir e interpretar frases, não satisfaz, por si só, as exigências necessárias ao alcance de entendimento. Grosso modo, em termos simplistas mas esclarecedores, a distinção permite separar o que é *saber falar* daquilo em que consiste *saber comunicar*.

A noção de competência comunicativa remete para a importância concedida por Habermas à comunicação no âmbito das relações intersubjectivas e no cumprimento da função de integração social. É ela que permite ao indivíduo fazer parte de uma comunidade linguística e social, contemplando, não apenas a capacidade linguística de produzir e interpretar frases, mas também capacidades extra-linguísticas, ou seja, de natureza social, como seja saber adequar uma mensagem a uma situação específica. Pragmaticamente é necessário ultrapassar a mera correcção gramatical de uma frase e cumprir o conjunto de requisitos que correspondem a condições universais de verdade, sinceridade e correcção. É também neste movimento que uma frase adquire o estatuto de enunciado: a primeira exige apenas o requisito da compreensibilidade, enquanto o segundo é necessariamente também verdadeiro (porque diz algo sobre o mundo), sincero (porque traduz o pensamento de quem o enuncia) e correcto (porque se situa num contexto de expectativas sociais e culturais).

“A distinção obtém-se analisando as condições de validade: uma frase gramaticalmente bem formulada satisfará a exigência de compreensibilidade, enquanto que um acto de fala, para ser bem sucedido do ponto de vista da comunicação, exige (para além da compreensibilidade da expressão linguística) que os participantes no acto de comunicação estejam preparados para chegar a entendimento e que apresentem exigências de verdade, sinceridade e acerto, responsabilizando-se reciprocamente pelo seu cumprimento”³.

³Na sequência de Austin, Habermas apresenta o conjunto de regras que permite que uma frase se transforme num enunciado. Acto linguístico é esse em que ocorre



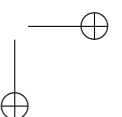
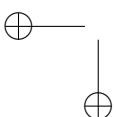


O sujeito habermasiano define-se, assim, pela actuação através da aplicação de critérios com o objectivo de se fazer entender através das suas acções, sendo esta capacidade para comunicar – ou seja, para produzir e entender mensagens trocadas no âmbito das interacções comunicativas – dependente da observância de um conjunto de regras que Habermas enumera do seguinte modo:

“i. escolher a frase proposicional de forma a que, ou as condições de verdade da proposição apresentada, ou os pressupostos existenciais do conteúdo proposicional mencionados sejam satisfeitos (de forma a que o ouvinte possa partilhar dos conhecimentos do falante); ii. expressar as suas intenções de tal forma que a expressão linguística represente aquilo que se pretende (de forma a que o ouvinte possa confiar no falante); iii. desempenhar o acto de fala em conformidade com as formas reconhecidas ou com as imagens aceites de nós próprios (de forma a que o ouvinte possa estar de acordo com o falante nas orientações de valor partilhadas)” (*Idem*: 50).

Os requisitos enunciados reúnem-se sob a designação genérica de pretensões de validade, conjunto de pressupostos que, para além da correcção gramatical, devem acompanhar qualquer intenção comunicativa expressa por meio de um enunciado. A competência comunicativa avalia-se, então, pela capacidade de reconhecer as pretensões de validade e por elas se orientar no âmbito do processo comunicativo. Perpassando valores distintos – a verdade na descrição de uma realidade, a sinceridade na manifestação de uma intenção, a justeza na correspondência a expectativas socialmente reconhecidas –, as pretensões de validade remetem para um quadro normativo que funciona como pano de fundo a toda e qualquer relação comunicacional, tendo os participantes na interacção que reportar-se às dimensões de validade

essa transformação, o que faz dele a unidade elementar do discurso, tal como a unidade elementar da linguagem é a frase. (*Idem*: 54).





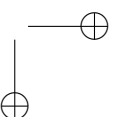
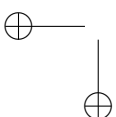
em simultâneo. Num dos muitos pontos de convergência entre as teorias de Habermas e Karl-Otto Apel, também este último alude à tríade de pretensões de validade como quadro regulador da relação comunicacional, sublinhando de igual modo a importância da veracidade e sinceridade das proposições, bem como a sua exactidão normativa intersubjectivamente validada. Igualmente à semelhança de Habermas, Apel faz corresponder as três pretensões de validade às respectivas dimensões vitais da realidade: o mundo objectivo (da natureza exterior), o mundo social (âmbito normativo e da interacção) e o mundo subjectivo (território das vivências interiores dos sujeitos)⁴.

As pretensões de validade estipuladas por Habermas e Apel traduzem normas que orientam a comunicação e que garantirão o seu sucesso na medida em que forem aceites pelo menos por dois sujeitos, sendo que é em relação a este conteúdo normativo reconhecido como legítimo que o que se comunica cumpre ou não os requisitos necessários. No reconhecimento prévio deste conjunto de regras, encontram a garantia para o sucesso da relação comunicacional.

“A forma pela qual os processos linguísticos de entendimento funcionam como mecanismos de coordenação da acção explica-se pelo facto de os participantes na interacção concordarem com a validade reclamada para os seus actos de fala – ou seja, reconhecerem intersubjectivamente as pretensões de validade criticáveis” (*Idem*: 176).

A validade intersubjectiva das normas consubstancia-se como garantia de partilha de um território comum que Habermas e Apel recla-

⁴Aos conceitos de mundo objectivo, subjectivo e social correspondem, respectivamente, uma atitude objectivante (na medida em que o observador entra em relação com qualquer coisa que tem lugar no mundo), uma atitude expressiva (uma vez que há alguém que oferece uma imagem de si mesmo e revela vivências interiores às quais tem, obviamente, acesso privilegiado) e uma atitude de conformidade às normas (já que o sujeito, enquanto membro de um grupo social, responde às expectativas dos outros em relação à sua conduta).

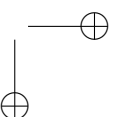
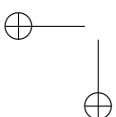




mam como indispensável. O compromisso e convergência entre interlocutores definidos pelos dois autores como ponto de chegada de todo e qualquer processo comunicativo depende, justamente, de também eles estarem garantidos à partida por meio das pretensões de validade. O reconhecimento mútuo das pretensões de validade é então condição para a compreensão entre sujeitos poder ter lugar. Para além das regras contextuais e situacionais (que obrigam a adequações a determinado momento ou interlocutor), há um conjunto de normas de maior alcance e de carácter vinculativo que presidem à produção e compreensão de frases.

As pretensões de validade são pré-condições que Habermas e Apel dão por envolvidas em todos os actos de comunicação humana, sendo o quadro normativo por elas composto é considerado pelo primeiro exigência e marca de um discurso racional. O contexto normativo em que decorrem os processos comunicacionais é um elemento crucial da categoria básica da tese habermasiana que é a racionalidade comunicativa. Habermas postula que ao discurso racional correspondem regras de convivência entre os sujeitos que comunicam entre si. A relação entre uma racionalidade de tipo comunicativo e o reconhecimento das regras indispensáveis à relação comunicacional pelos que nela estão envolvidos, é explicitamente estabelecida por Habermas nos termos seguintes: “Entendo por *acção comunicativa* uma interacção simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes” (Habermas, 1993: 57/58). Pressupondo uma base de pretensões de validade mutuamente reconhecidas, a acção comunicativa afasta-se de uma acção estratégica que, guiada por critérios de eficácia e eficiência, prescinde de qualquer quadro normativo partilhado.

“In contradistinction to purposive-rational action, communicative action is, among other things, oriented to observing intersubjectively action, the validity basis of speech is presupposed. The universal validity claims (truth, right-



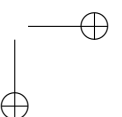
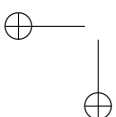


ness, truthfulness), which participants at least implicitly raise and reciprocally recognize, make possible the consensus that carries action in common. In strategic action, this background consensus is lacking; truthfulness expressed intentions is not expected, and the norm-conformity of an utterance (or the rightness of the norm itself) is presupposed in a different sense than in communicative action – namely, contingently” (Habermas, 1995: 118).

É para essa mesma necessidade incontornável que apontam as palavras de Karl-Otto Apel: “Efectivamente, el actuar comunicativo *supone* siempre que hay *normas válidas* a través de las cuales puede justificarse el actuar humano y no sólo *motivos empíricos* de los actores, por ejemplo, *intereses* subjetivos” (Apel, 1986: 76).

A comunicação assim perspectivada afasta-se de qualquer hipótese de poder ser entendida como processo espontâneo afirmando-se, pelo contrário, como fenómeno que reclama ser regido por um conjunto de regras acerca das quais se pressupõe um acordo tácito, não explicitado, que entra em vigor no momento em que um locutor se dirige a outro. A convenção consubstanciada nas pretensões de validade – normas que, depois de comumente aceites, se institucionalizam retirando daí a legitimidade que impede o seu desrespeito – aponta para a dimensão social da comunicação, deixando entrever a forma como, no âmbito das suas teorias, a comunicação surge como fundamento da interacção, responsável pela organização das relações humanas e regulamentação da vida social. As regras sociais responsáveis pela gestão das relações entre os actores que a compõem, e cujo conhecimento Habermas faz depender do processo de socialização, adquirem sentido precisamente na e pela comunicação.

“As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objectiva-se na comunicação linguística quotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente correctos, a validade das normas



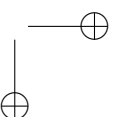
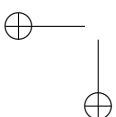


sociais só se funda na intersubjectividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações” (Habermas, 1993: 57/58).

A definição habermasiana de sociedade está intimamente ligada com os actos de comunicação: ela não é um território onde eles têm lugar, mas sim algo que se constitui pelas relações comunicativas que os sujeitos mantêm entre si; a sociedade forma-se e reproduz-se através da comunicação. “Social systems can be viewed as networks of communicative actions” (Habermas, 1995: 98). Nesta perspectiva, a comunicação constitui-se como acção social que se dá através da linguagem, orientada para o entendimento, a compreensão e o consenso.

As regras sociais estão, neste sentido, indissociavelmente relacionadas com a possibilidade de, entre os actores, poder estabelecer-se uma relação comunicativa. Para Habermas, influenciado por Austin e Wittgenstein, falar é agir socialmente e, nessa medida, orienta-se por um quadro normativo também ele gerado em sociedade. Nesse sentido, e como já aqui ficou referido, a linguagem não outorga aos sujeitos simplesmente a condição de falantes, confere-lhes igualmente o estatuto de actores sociais. “Un hablante, al entablar con un oyente una relación interpersonal, se ha al propio tiempo como actor social acerca de una red de expectativas normativas” (Habermas, 1990: 229). É neste sentido que as teorias apeliana e habermasiana se afirmam pela pragmática, tendo Habermas, nomeadamente, projectado uma teoria universal-pragmática da linguagem que funcionaria como pano de fundo à ciência social, e na qual a comunicação desempenha um papel nuclear.

“O facto de as restrições estruturais de uma linguagem intersubjectivamente partilhada impelirem os agentes – no sentido de uma fraca necessidade transcendental – a abandonar o egocentrismo de uma orientação racional propositada para o seu próprio sucesso e a entregar-se aos critérios públicos de racionalidade comunicativa, apenas é válido para a acção comunicativa. As estruturas transsubjectivas



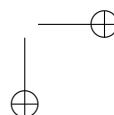
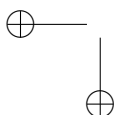


da linguagem sugerem assim uma base para a resposta, do ponto de vista da teoria da acção social, à questão clássica de como a ordem social é possível” (Habermas, 2002: 123).

1.1.3 Mundo da vida

O contexto em que são geradas as normas orientadoras da comunicação, e cuja reprodução delas depende, recebe a designação de mundo da vida, conceito que completa as condições de possibilidade da comunicação que é possível identificar na teoria de Habermas⁵. O reconhecimento intersubjectivo das normas pelas quais a comunicação entre sujeitos se orienta, tem lugar no âmbito do contexto comum que é o *Lebenswelt*, fornecedor de quadros referenciais partilhados pelos interlocutores. É um processo circular aquele que se estabelece en-

⁵Apel partilha com Habermas a concepção do mundo da vida enquanto reservatório de saberes que possibilita o entendimento, mas discorda da possibilidade de ele ser capaz de conferir às normas que regulam a comunicação o fundamento indispensável. Embora Habermas sinta igualmente necessidade de fazer transcender as normas nascidas num *hic et nunc* concreto defendendo que a sua pretensão quer-se válida para todos os espaços e tempos – “las pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de veracidad subjetiva se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado; pero en tanto que pretensiones de validez susceptibles de crítica, trascienden à la vez los contextos en que en cada caso han sido formuladas y se han echo valer” (Habermas, 1990: 61) –, Apel aponta para a necessidade de lhes conferir um alcance ainda maior, designadamente de carácter transcendental. É, por isso, distinta a apropriação da pragmática de que Habermas e Apel fazem uso para edificar as suas propostas teóricas. Transcendental e universal são os conceitos que, acoplados a uma mesma pragmática, distinguem o que poderia considerar-se uma posição mais extremada por parte de Karl-Otto Apel comparativamente a Habermas. Habermas introduz o princípio da universalização das normas enquanto marca indispensável ao estabelecimento de um quadro comum capaz de aglutinar a multiplicidade de vozes e opiniões que potencialmente participam na comunicação. A fundamentação que se afigura necessária a Habermas é alargada por Apel, que edifica uma pragmática transcendental através da qual procura uma fundamentação da ética do discurso de cariz semelhante.

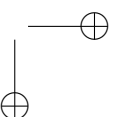
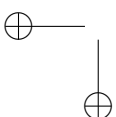




tre normas reguladoras da comunicação e mundo da vida: o quadro normativo surge na teoria habermasiana, simultaneamente, como causa e consequência da delimitação de um horizonte comum determinante na obtenção de entendimento (também ele duplamente definido, como adiante se verá). Se a comunicação se nutre da reprodução cultural e da socialização, o inverso é igualmente verdadeiro. Dito de outro modo: se o mundo da vida é o contexto no qual as normas são geradas, é esse quadro normativo e os actos de fala que por ele se regem que, simultaneamente, moldam e reproduzem o *Lebenswelt*. Para Habermas, as normas pelas quais os actores se orientam no âmbito da comunicação nascem no próprio quotidiano, das vivências e interações concretas entre os sujeitos. É a prática quotidiana da comunicação que Habermas valoriza, trabalhando com uma definição de comunicação vinculada às estruturas práticas do mundo da vida. Ressalta desta concepção uma vez mais a importância da comunicação no âmbito da sociabilidade: é por meio dela que Habermas entende realizar-se a socialização. Sociedade e indivíduo constituem-se reciprocamente: é durante o processo de socialização que os sujeitos constroem o mundo da vida, sendo que é ao longo dos processos comunicativos que os actores sociais incorporam os elementos normativos do *Lebenswelt*. A comunicação assume-se, deste modo, como um processo que se nutre da reprodução cultural e da integração social dos sujeitos⁶.

“O mundo da vida é nem mais nem menos estruturado pelas tradições culturais e ordens institucionais do que pelas identidades que surgem dos processos de socialização. Por esta razão, não constitui uma organização à qual os indivíduos possam pertencer enquanto membros, nem uma associação em que os mesmos se juntam, nem um colec-

⁶Para Habermas, o mundo da vida inclui, não só a reprodução cultural, mas também a integração social e a socialização. Habermas aponta limitações, quer às teorias que reduzem a actividade comunicacional à adaptação de papéis sociais, quer aquelas que, atribuindo um primeiro plano à elaboração comum de temas, valorizam apenas o saber cultural em detrimento da ordem social.





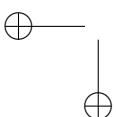
tivo composto por participantes individuais. Em vez disso, as práticas comunicativas quotidianas em que o mundo da vida se centra são alimentadas por intermédio de uma *interacção* entre reprodução cultural, integração social e socialização, que se encontra por sua vez enraizada nestas práticas” (Habermas 2002, 143).

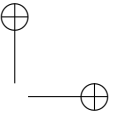
Ora, as normas nascidas no seio do mundo da vida traduzem-se, posteriormente, em atitudes e convicções partilhados por todos. Não é, portanto, apenas a aprendizagem das regras necessárias para comunicar que o mundo da vida proporciona, mas também a transmissão e sobrevivência do saber cultural acumulado, reproduzindo-se a tradição cultural através da intercompreensão proporcionada pelos actos comunicacionais.

“Los componentes del mundo de la vida resultan de, a la vez que mantienen, la continuidad que cobra el saber válido, la estabilización que experimentan las solidariedades grupales y la formación de educación de actores capaces de responder de sus actos. La red de la práctica comunicativa cotidiana se extiende sobre el campo semántico de los contenidos simbólicos, así como sobre las dimensiones del espacio social y del tiempo histórico, y constituye el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad” (Habermas, 1990: 99).

Uma vez que o actor é, simultaneamente, iniciador das acções e produto de tradições nas quais se inscreve, de grupos de que faz parte, de processos de socialização e aprendizagem a que está sujeito, Habermas depreende que a actividade intercompreensiva cumpre a função de reprodução do mundo da vida⁷. Em contextos de interacção social,

⁷Apesar de considerar que as actividades teleológicas contribuem para a reprodução material do mundo da vida, Habermas faz depender a sua reprodução simbólica

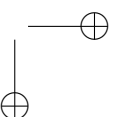
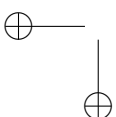




graças à actividade comunicacional, os participantes são tributários de uma tradição cultural e renovam os votos que lhe fizeram, reforçam a sua integração nos grupos sociais e aprendem com os outros – e, nesse sentido, formam também, na opinião de Habermas, a sua personalidade. “Du point de vue de la *coordination de l’action*, elle remplit les fonctions de l’intégration sociale et de la création de solidarité; du point de vue de la *socialisation*, enfin, l’activité communicationnelle a pour fonction de former de identités personnelles” (Habermas, 1987: 435).

O *Lebenswelt* surge, deste modo, como um horizonte cultural *a priori*, de carácter simbólico, composto pelos costumes herdados e que funciona como pano de fundo da comunicação. Composto pelo saber que resulta de uma pré-compreensão cultural familiar, o *Lebenswelt* completa as condições consideradas por Habermas essenciais à possibilidade de comunicação, ou seja, à possibilidade de validar os actos de fala e, assim, chegar a entendimento. De carácter apriorístico, o mundo da vida constitui-se como saber pré-teórico utilizado pelos falantes, relativo às formas de entendimento intersubjectivo através da linguagem. Nele estão armazenados as competências gerais, os modelos de interpretação e as regras necessárias para concretizar actos de fala e acções comunicativas. Para além do papel que desempenha ao nível da formação do horizonte da acção comunicativa, é também o reservatório de convicções e ideias não problemáticas, constitutivas do saber transmitido culturalmente de geração em geração, e fonte de modelos de interpretação que os falantes utilizam para fazer face às exigências de entendimento de determinada situação. É ao conjunto de sentidos pré-determinados, objectos simbólicos e tradições que se desenham na vida quotidiana, que os actores recorrem para agir, compreender e interpretar. No contexto de teorias para as quais o verdadeiro significado da comunicação só pode alcançar-se na medida em que exista um *back-*

inteiramente da actividade intercompreensiva. Sendo essencial ao mundo da vida a conservação de um substrato material, a renovação das solidariedades e a socialização dos indivíduos requer contudo a comunicação quotidiana e, por consequência, o meio de formação do consenso que é a linguagem.



ground comum aos interlocutores, os sentidos partilhados de que é feito o mundo da vida traduzem garantias para que a intercompreensão possa ter lugar. Habermas faz depender a compreensão de uma outra que, previamente – pré-compreensão, portanto –, é comum aos interlocutores e que a partilha de uma tradição cultural fomenta. Pela importância que lhe atribui ao nível da sociabilidade, Habermas sublinha reiteradamente a necessidade de preservação do espaço que corresponde aos contextos práticos em que decorre a comunicação quotidiana, e a que a Modernidade, na sua perspectiva, lança uma significativa ameaça⁸.

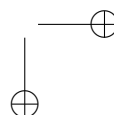
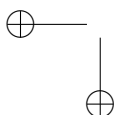
⁸“Colonização do mundo da vida” é a expressão utilizada por Habermas para traduzir a forma como a racionalidade instrumental penetra o âmbito que é o das relações sociais e que, como tal, deveria reger-se apenas pela racionalidade comunicativa. A complexidade que caracteriza a evolução social da Modernidade afigura-se a Habermas como um processo que determinou que meios como o dinheiro ou o poder – media reguladores específicos dos subsistemas entretanto surgidos, como a economia ou o poder – substituíssem a linguagem, revelando a extensão da racionalidade instrumental e dos imperativos do sistema – contexto em que impera a acção estratégica – a esferas que considera vitais à manutenção das formas de identidade e solidariedade, asseguradas por contextos dos quais é indissociável a interacção mediada pela linguagem e o consenso normativo correspondente. A acção comunicativa traduz-se num conceito complementar ao de mundo da vida e está para ele como a acção estratégica está para o sistema. Para Habermas, a racionalidade comunicativa é restrita à secção específica da sociedade que é o mundo da vida, sendo os sistemas marcados por acções puramente estratégicas, que não recorrem à linguagem mas sim a meios coercivos. O diagnóstico de Habermas é de que o percurso da racionalidade na Modernidade se encaminhou para a preponderância do carácter instrumental da razão que, aliada às características da sociedade moderna (burocratização e imperativos económicos), violenta o espaço das relações apoiadas no entendimento e na solidariedade, ou seja, o *Lebenswelt* enquanto território por excelência do agir comunicativo. Habermas entende que a ampliação do campo da acção da racionalidade instrumental se expressa na diminuição gradual do espaço de interacção comunicativa em que se decidem questões relativas à comunidade. Deste modo, não só as questões éticas se vêem submetidas a valores instrumentais e, como tal, a princípios de eficácia e não de justiça – Habermas aponta “a repressão da ‘eticidade’ como categoria das relações vitais em geral” (Habermas, 1993: 81/82) –, como a política se passa a ocupar de questões de ordem técnica, descurando a sua função de espaço de discussão sobre aspectos da convivência social que dizem respeito a interesses colectivos. A própria opinião pública afigura-se-lhe despolitizada no contexto do capitalismo tar-



Os actores entendem-se mutuamente porque partilham este saber-horizonte que não pode trazer-se à consciência, ao contrário do saber-contextual.⁹ “Se trata de ese saber concreto del lenguaje y del mundo, autopredicativo y precategorial, que se mantiene en la penumbra y que constituye el suelo apromblemático para todo saber temático y todo saber cotematizado” (Habermas, 1990: 90). É da ordem do implícito o conhecimento de que é feito o mundo da vida; os elementos que o compõem estão presentes a título de saber subterrâneo, em jeito de esquemas interpretativos de que a memória cultural dispõe, e por isso o *Lebenswelt* remete para uma atitude natural e não de carácter crítico. Os actores ignoram portanto a sua contribuição para a produção e reprodução desse espaço comum em que, de antemão, se inscrevem. É de tal forma intuitivamente familiar que escapa a qualquer problematização, sendo este o traço distintivo desse horizonte composto pelas

dio: “A despolitização das massas da população, que é legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma autoprojecção dos homens em categorias, tanto da acção instrumental como do comportamento adaptativo: os modelos coisificados das ciências transmigram para um mundo sociocultural da vida e obtêm ali um poder objectivo sobre a autocompreensão” (*Idem*: 82).

⁹Que Habermas não desvaloriza, mas que considera secundário em relação ao saber proporcionado pelo mundo da vida. “Un papel igualmente importante en orden a estabilizar la validez es el que cumple ese *saber contextual dependiente de los temas* que en el marco de un lenguaje común, de la misma cultura, de una misma formación escolar, etc., es decir, en el marco de un medio común o de un horizonte de vivencias común un hablante puede presuponer. El hablante, al abordar un determinado tema evoca implícitamente los contextos en que ese tema encaja; a su luz, lo dicho aparece como trivial o como sorprendente, como informativo o como algo no digno de creerse. De ese acervo de saber contextual que el tema abordado co-actualiza pueden movilizarse informaciones y razones que fuere menester. Ello será siempre necesario cuando resulte infundada la suposición de que el saber atemáticamente concomitante es compartido intersubjectivamente o de que existe consenso sobre él. Mi tentativa de introducir el concepto de mundo de la vida en términos de teoría de la comunicación tal como lo estoy haciendo, provocará en un público de colegas en Madrid o en París preguntas y objeciones distintas que, por ejemplo, en Berkeley” (Habermas 1990, 93).



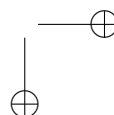
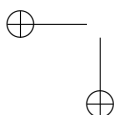


certezas do senso comum que, embora experienciado e vivido, não é objectivado.

“Enquanto disposição, o senso comum pode definir-se como constituindo o conjunto das nossas crenças cognitivas espontâneas. Explicações, expectativas e antecipações, teorias espontâneas da experiência, remetem para crenças. Por ser formado por crenças, o senso comum escapa à dúvida (não se pode crer no que se julga ser falso) e não requer verificação; e é também inacessível ao controlo da vontade. Trata-se bem de uma estrutura profunda da mente.” (Gil, 2001: 465)

Todos os dias se fazem gestos e se aceitam normas que não se discutem ou problematizam a não ser perante um conflito de interesses. O mundo da vida assume-se, assim, como uma presença penetrante mas que, ao mesmo tempo, passa despercebida na consciência dos sujeitos – retirando desse paradoxo, como escreve Adriano Duarte Rodrigues, a sua força.

“Esta comunidade cultural dos quadros da experiência é, no entanto, da ordem das condições pressupostas do sentido, de condições que permanecem, por conseguinte, aquém da consciência dos interlocutores, formando aquilo a que costumamos chamar o *senso comum*. E só por ocasião das perturbações do sentido, quando deixa de haver coincidência entre o sentido observado e o sentido ostentado e, por este motivo, nos encontramos perante toda a espécie de desentendimentos ou de mal-entendidos, que tomamos consciência da existência e da natureza incontornável dos quadros da experiência. É só enquanto não discutíveis, enquanto continuam, como fundo ou senso comum, a definir o horizonte do sentido que funcionam; a sua explicitação discursiva denuncia a sua perda ou, pelo menos, a sua indecibilidade” (Duarte Rodrigues, 1994: 118).

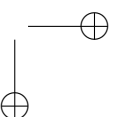
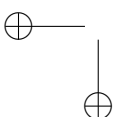




Enquanto reservatório estável, o mundo da vida permite assumir como válida a propensão para fazer e dizer de determinada forma em dadas circunstâncias: em situações idênticas, há expectativas de que tudo seja do mesmo modo. Também Alfred Schutz dedicou particular atenção a este mundo das evidências e da tranquilidade (Schutz, 1975), sublinhando que no âmbito da atitude natural¹⁰ – responsável por tomarmos por garantido quer os objectos, quer os outros que nos rodeiam – os agentes sociais reproduzem rotineiramente as condições de uma realidade que é apreendida através de “receitas” e comportamentos típicos – que permitem que o mundo social não seja um devir permanente e asseguram a continuidade da ordem social. Na concepção natural do mundo cabem as normas sociais de integração, os costumes e as representações partilhadas pelos membros do grupo, perfazendo um conjunto de conhecimentos que, quotidianamente, estão à mão para servir de código de interpretação das experiências.

Composta pelos conhecimentos prévios e pré-conceitos a que recorreremos, a atitude natural é absolutamente pragmática: proporciona confiança e permite agir sob o pressuposto de que tudo acontecerá “como previsto”. Em cada nova situação, o actor agirá do mesmo modo, partindo do princípio de que as coisas se apresentarão da mesma maneira que da última vez. Funcionando como uma espécie de antecipação levada a cabo na vida quotidiana que permite que cada nova experiência ocorra dentro de um quadro de familiaridade, essa tendência tipificadora desempenha um papel preponderante ao nível da sociabilidade.

¹⁰Schutz (bem como Merleau-Ponty) dá continuidade ao conceito de atitude natural fundado por Husserl: pragmaticamente, suspendemos a dúvida, não problematizamos, acreditamos que tudo é realmente como parece e que percebemos as coisas adequadamente. No passado, o que foi bem sucedido continuará a sê-lo em situações semelhantes graças à *epoché*. Pressupostos inscritos na Fenomenologia em geral que, apostada na compreensão do mundo a partir da sua vivência, considera que esta última implica a suspensão da crença nos conceitos e teorias sobre ele, privilegiando a experiência vivida, pré-reflexiva e pré-conceptual.



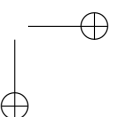
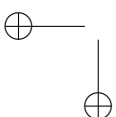


1.2 Tornar comum

As condições de possibilidade da comunicação de Apel e Habermas estruturam-se em torno da perseguição daquele que consideram ser o objectivo incontornavelmente perseguido por qualquer relação comunicacional: alcançar o entendimento entre interlocutores. Cabe agora dedicar alguma atenção a um conceito determinante na avaliação que aqui nos propomos fazer, designadamente das consequências ao nível da relação intersubjectiva que necessariamente decorrem de uma concepção de comunicação assim perspectivada. A reflexão em torno do que estas teorias entendem por compreender e concordar, permitirá identificar as implicações ao nível da forma como são geridas identidade e alteridade no âmbito da concepção habermasiana e apeliiana de relação comunicacional. Para além da vertente consensual ter que estar presente antecipadamente no processo comunicacional, quer ao nível de um quadro normativo, quer no que toca ao horizonte cultural em que os interlocutores se inscrevem, o consenso é também o fim último da comunicação tal como traçada pelas teorias que aqui se analisam.

O pressuposto do entendimento na teoria de Habermas não pode, contudo, definir-se de forma genérica.

“O objectivo de se conseguir um entendimento (*textitVerständigung*) é chegar-se a uma concordância (*Einverständnis*) que termine na mutualidade intersubjectiva de compreensão recíproca, no conhecimento partilhado, na confiança mútua e na concordância entre os ouvintes. A concordância baseia-se no reconhecimento das quatro pretensões de validade correspondentes: compreensibilidade, verdade, sinceridade e acerto. Podemos ver que a palavra *Verständigung* é ambígua: enquanto num sentido mais restrito indica que os dois ouvintes compreendem da mesma forma uma determinada expressão linguística, num sentido mais amplo aponta para a existência de um acordo entre dois ouvintes no que se refere ao acerto de uma ex-

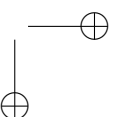
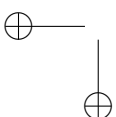


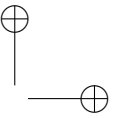
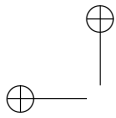


pressão relativamente a uma base normativa” (Habermas, 2002: 13).

A citação é reveladora da dupla acepção que Habermas confere ao conceito de entendimento: ao mesmo tempo, compreensão do significado dos actos de fala e realização do consenso entre os participantes da comunicação acerca de normas sociais. O entendimento, na óptica habermasiana, não depende apenas da compreensão do que é comunicado, possui igualmente um carácter normativo, uma vez que é também sinónimo de reconhecimento intersubjectivo das normas que regem a comunicação. O consenso proposto por Habermas é mais do que a procura de um mero equilíbrio, trata-se antes de uma concepção com uma componente normativa, expressa na fixação de elementos estruturantes que visam atingir a ausência de coerção e no estabelecimento de condições de igualdade para o debate que determinam a possibilidade de estabelecer relações recíprocas e de atingir um acordo. Na interacção comunicativa traçada por Habermas, os interlocutores têm que reconhecer-se recíproca e simetricamente como sujeitos capazes de orientar as suas acção por pretensões de validade. A comunicação quotidiana também persegue fins – o consenso, especificamente –, mas nunca poderá confundir-se com acções instrumentais ou estratégicas na medida em que implica sempre essa simetria. É um significativo investimento aquele que a teoria de Habermas coloca no estabelecimento de pressupostos pragmáticos de argumentação que possam garantir que todos possuem igualdade de oportunidades de usar a palavra¹¹.

¹¹Apesar de, neste domínio, termos privilegiado sobretudo a teorização habermasiana, deve referir-se que Apel comunga em grande medida dos princípios de igualdade entre os sujeitos participantes na argumentação, não obstante fazê-lo reclamando a necessidade do fundamento transcendental que o separa de Habermas. “Y en mi opinión, quien acepta inmediatamente limitaciones pragmáticamente necesarias o funcionales de la temática relevante y diferenciaciones entre participantes más o menos competentes, como características esenciales del discurso, no está dispuesto a una reflexión *transcendental* de los presupuestos discursivos de su pensamiento. Pues todas las limitaciones pragmáticas del a priori de la igualdad básica de derechos de todos



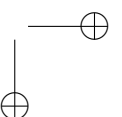
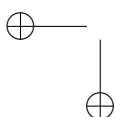


Sendo a competência comunicativa – ou seja, a capacidade para cumprir as pretensões de validade – e a pertença a um mundo da vida os motores da geração de consensos, o entendimento entre os intervenientes na comunicação é colocado como imprescindível quer em relação às regras estabelecidas, quer ao nível dos conteúdos tematizados. Alcançar entendimento implica, por um lado o reconhecimento mútuo das pretensões de validade erguidas pelos interlocutores, chegando a acordo acerca da validade de uma asserção, e por outro a partilha de um universo cultural comum, preponderante na atribuição de significados. Entender significa, simultaneamente, compreender o significado do que foi dito e aceitar o que foi dito como válido.

“El entendimiento es un concepto de contenido normativo, y que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical. Un hablante se entiende con otro acerca de una cosa. Tal acuerdo sólo pueden alcanzarlo si aceptan las respectivas emisiones como ajustadas al asunto que se trate. El acuerdo de algo se mide por el reconocimiento intersubjetivo de la validez de una emisión que en principio es susceptible de crítica” (Habermas, 1990: 79).

Habermas distingue, assim, o que é entender algo que alguém diz daquilo que constitui entender-se com alguém sobre alguma coisa. A compreensão do significado ou do conteúdo que é comunicado não garante, por si só, o entendimento. O saber pré-reflexivo do mundo da vida que se domina intuitivamente, tem que ser complementado com aquele de carácter universal que permite produzir actos de fala. Ao fazer corresponder o significado de um acto de fala às condições sob as quais pode ser considerado válido, a teoria habermasiana identifica relações indissociáveis entre validade e significado.

los miembros del discurso y de la en principio ilimitada tematizabilidad de los intereses vitales en el discurso necesitan a su vez *justificación* que en principio presupone que *las razones pueden contar con el consenso de todos los afectados* (al igual que en Kant la constitución de un Estado presupone no de facto pero sí de acuerdo con la idea regulativa, la voluntad unificada de todos los ciudadanos)” (Apel, 1986: 87).





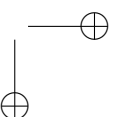
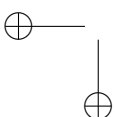
“No entanto, as questões de significado não podem ser completamente separadas das questões de validade. A questão essencial da teoria do significado – mais concretamente, em que consiste a compreensão do significado de uma expressão linguística – não pode ser isolada do contexto em que esta expressão pode ser aceite como válida. Seria pura e simplesmente impossível alguém saber o que é compreender o significado de uma expressão linguística se não soubesse como utilizá-la de forma a entender-se com outrem acerca de algo” (Habermas, 2002: 117).

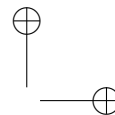
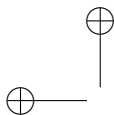
Interpretar revela-se, desta forma, sinónimo de identificação do que leva um sujeito a expressar determinado enunciado, fazendo com que apenas se possa falar de plena compreensão quando, quem ouviu, conhece as razões que podem justificar o que disse quem falou.

1.2.1 Entendimento e quadro normativo

Ao discutir questões normativas sobre as quais estão em desacordo, cada participante expressa a suas posições contrárias mas, na perspectiva de Apel e Habermas, não pode ver-se aí a apologia do diferendo – se os interlocutores dialogam é porque procuram entender-se. As suas teorias tomam o consenso como a essência da comunicação e seu elemento estruturante: um consenso racionalmente fundado, de natureza normativa, obtido através da troca dialógica de argumentos entre participantes.

Do confronto de razões que tem lugar no âmbito do processo comunicacional resultará o objectivo último da comunicação traçado por estas teorias: o consenso, que surge assim relacionado com uma exigência de racionalidade. Habermas e Apel entendem que os acordos são alcançados através do exercício de argumentação e contra-argumentação devedor da racionalidade humana. O conceito de racionalidade comunicativa nasce associado a uma teoria da acção apostada em permitir ao homem ser livre e emancipado, e a argumentação afigura-se como um

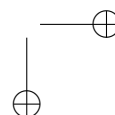
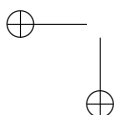




dos claros sinais da emergência dessa nova dimensão da razão, marcada pela interação entre sujeitos capazes de linguagem, cujo sintoma de emancipação face à tradição lhes permite estar sujeitos apenas à força da troca de argumentos. É a razão que Habermas entende permitir o entendimento em função apenas da troca de argumentos, fazendo deste modo emergir a racionalidade comunicativa que viria substituir as formas não-discursivas e míticas pré-modernas¹².

Pela argumentação racional – e só pela argumentação racional, ou seja, empreendendo ações de tipo comunicativo, visto que o agir estratégico não se sujeita a ela – é possível atingir o fim último da comunicação de chegar a entendimento. A racionalidade fundamenta a ideia de que, apresentando argumentos pró e contra, é possível reconhecer as razões mais fortes e, assim, chegar a um acordo. A racionalidade é considerada fundamental para alcançar o consenso porque só as *razões* retiradas do horizonte partilhado por todos permitem alcançar o acordo

¹²Pela crença que mantém na razão humana – ou talvez, mais acertadamente, pela esperança que nela deposita – desde que assumida a sua vertente comunicativa, o esclarecimento habermasiano afasta-se, como nestas páginas já se referiu, significativamente do de Adorno e Horkheimer. A razão é, para Habermas, a via para alcançar a emancipação de que os seus mais acérrimos críticos justamente a acusam de colocar em causa, e que o autor da Teoria do Agir Comunicacional vislumbra como possibilidade permitida pelo entendimento comunicativo entre os indivíduos. Amplamente criticada pela incapacidade revelada no cumprimento das promessas iluministas, Habermas não deixa de apontar-lhe também significativas limitações, afirmando contudo a forma como o percurso rumo à maioria encontra no diálogo e na comunicação etapas incontornáveis do percurso do homem apostado em retomar o papel que lhe cabe. “Sem dúvida, só numa sociedade emancipada, que tivesse levado a cabo a maioria dos seus membros é que a comunicação se desdobraria no diálogo, livre da dominação, de todos com todos, ao qual vamos sempre já buscar tanto o padrão de uma identidade do eu reciprocamente constituída como a ideia do verdadeiro consenso” (Habermas 1993, 144). À razão que os críticos da Escola de Frankfurt entendiam servir apenas para subjugar, em nome da qual identificam uma ideologia de dominação, Habermas contrapõe uma racionalidade libertadora, acreditando que a razão deve continuar a olhar-se como ferramenta fundamental à construção do conhecimento. Habermas recusa o caminho, empreendido pelos teóricos descrentes na possibilidade da razão ser o motor para a edificação de um homem livre e emancipado, que procura uma saída fora da racionalidade, propondo-se antes reformulá-la.

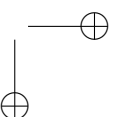
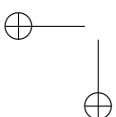


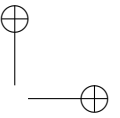
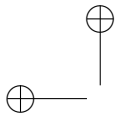


numa situação de disputa. A racionalidade constitui, para os teóricos da ética comunicativa, parte intrínseca da estrutura de uma acção orientada para a obtenção de entendimento, na medida em que, nos actos de fala do quotidiano, os interlocutores reclamam implicitamente acerca da validade das suas afirmações e são capazes de a justificar através de argumentos: “qualquer pessoa que aja segundo uma atitude comunicativa deve, ao efectuar qualquer tipo de acto de fala, apresentar pretensões de validade universal e supor que estas possam ser defendidas” (*Idem*: 12)¹³.

O interlocutor a quem alguém se dirige pode sempre dizer sim ou não mediante os argumentos que lhe são apresentados e a posição que adoptar é resultado de um julgamento de carácter eminentemente racional. Os argumentos são criticáveis e corrigíveis na medida em que são racionais. O que garante racionalidade a um argumento é justamente a sua vulnerabilidade à crítica e possibilidade de fundamentação – o que faz da verdade algo que está também constantemente sujeito a críticas e reformulações, dependente de uma construção contínua que impossibilita qualquer condição definitiva ou inquestionável. Para que as pretensões de validade possam adquirir o estatuto de universais e, como tal, ser reconhecidas como princípios orientadores de todos os que participam na comunicação, é necessário submetê-las a um questionamento que utiliza recursos racionais, ou não entendesse Habermas a

¹³Também neste domínio a pragmática se revela adequada aos propósitos das propostas teóricas de Apel e Habermas, possibilitando que a comunicação seja passível de explicação racional. É uma relação directa aquela que Adriano Duarte Rodrigues estabelece entre a atenção prestada à pragmática e a racionalidade moderna. “Como vemos, é pelo facto de tanto uma acção como um discurso poderem ser racionalmente compreendidos e, por isso, poderem ser verbalmente explicados que tanto existe uma dimensão discursiva da acção como existe uma dimensão pragmática do discurso. É esta capacidade para explicar racionalmente, tanto a relação instrumental da acção empreendida como o efeito pretendido, como a relação de adequação do discurso com aquilo a que se refere, que é constitutiva da racionalidade moderna; define ou delimita o horizonte da totalidade daquilo que pode ser feito e daquilo que pode ser dito racionalmente e, por conseguinte, humanamente compreensível” (Duarte Rodrigues 1994, 170).

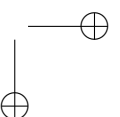
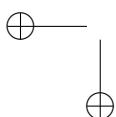




capacidade de dialogar e de se submeter à lógica do melhor argumento a prova primeira da racionalidade humana.

A argumentação é uma categoria fundamental das teses dos dois autores: quaisquer pretensões podem ser defendidas ou questionadas, sendo sempre na base dos argumentos que uma ou outra coisa pode acontecer, e podendo os actores, quando desafiados, recorrer a argumentos que justificam as suas acções ou frases – tal como a argumentação em tribunal, metáfora consentida pelo próprio Habermas: “Con una pretensión de validez un hablante apela a un potencial de razones que, llegado el caso, podría sacar a la palestra en favor de esa pretensión” (Habermas, 1990: 84). Apesar de, ao comunicar, o sujeito dever ter a pretensão de que o que diz é válido e verdadeiro, em rigor os argumentos estão sempre sujeitos a ser questionados e, eventualmente, alterados. Ao mesmo tempo que ao apresentar uma pretensão se afirma implicitamente que ela é verdadeira e justa, é necessário todavia submetê-la à avaliação por parte dos outros intervenientes na comunicação: cada sujeito relativiza a sua enunciação e considera a hipótese da sua validade poder ser contestada pelos outros. O incumprimento de qualquer uma das pretensões de validade autoriza a rejeição de um acto de fala que, deste modo, pode ser criticado por não ser verdadeiro relativamente ao seu conteúdo, não ser veraz em relação à intenção manifestada, ou não ser correcto em relação aos contextos normativos vigentes.

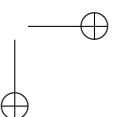
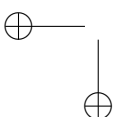
Para Habermas, a comunicação é um processo marcada e necessariamente dialógico, por isso postula a necessidade de abandonar o uso exclusivo da razão enquanto meio de dominação e poder – que, sob influência do empirismo, marca a Modernidade – ampliando-a para além das relações entre sujeito do conhecimento e objecto estudado de forma a abranger o universo social. A razão comunicativa ergue-se, neste sentido, contra a sua congénere de cariz instrumental – considerada por Habermas manipuladora e calculista e, nessa medida, designada, por oposição, como estratégica – na medida em que se afirma como intersubjectiva e baseada na compreensão mútua. A racionalidade delineada





na teoria do agir comunicacional é inerente à prática da comunicação quotidiana e referente à relação dos sujeitos com a alteridade. Se na racionalidade que é a da ordem puramente económica ou que releva exclusivamente da política de poder os participantes da interacção fazem uns dos outros o instrumento para o sucesso, na concepção habermasiana de razão não há manipulação do Outro, mas interacção de outra natureza. A distinção entre acção estratégica e acção comunicativa é reveladora da concepção habermasiana de relação intersubjectiva – de que considera ser precisamente protótipo a comunicação. Descritas de um só fôlego, acções comunicativas são todas aquelas que se orientam para o entendimento mútuo, e acções estratégicas são acções guiadas pelo interesse e pelo sucesso. Habermas propõe-se, com a noção de actividade comunicacional, desenvolver um conceito de actividade social em que o papel de coordenador das acções seja desempenhado por um saber partilhado intersubjectivamente.

“Les convictions intersubjectivement partagées constituent un engagement réciproque entre les participants à l’interaction. Le potentiel des raisons don’t sont porteuses les convictions constitue alors une base reconnue sur laquelle l’un des acteurs peut, le cas échéant, en appeler à l’intelligence de l’autre. Une conviction *suscitée* chez l’autre (éventuellement au moyen d’un mensonge) ne peut avoir un tel effet d’engagement. Les convictions monologiques, et donc ce que chacun tient en son for intérieur pour vrai ou pour faux, ne peuvent affecter que les attitudes individuelles. Dans le modèle de l’influence unilatéralement exercée (ou de l’influence réciproque), les raisons, si bonnes soient-elles, ne peuvent constituer une instance d’appel. Dans ce modèle, les bonnes raisons n’ont pas de statut privilégié. Ce qui compte n’est pas le type des moyens employés, mais seulement, le succès de l’influence exercée sur les décisions d’un opposant, que ce résultat soit



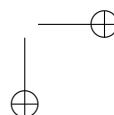
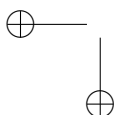


obtenu par l'argent, par la force ou par des paroles” (Habermas, 1987: 246).

A acção comunicativa conduz os actores sociais a sair da esfera egocêntrica e a expor-se aos critérios públicos de racionalidade, ou seja, ao julgamento dos outros sujeitos. Empreendendo acções do tipo comunicativo, os participantes num processo comunicacional assumem como objectivo primordial o alcance de entendimento tendo em conta o interesse colectivo, guiando-se pela cooperação e intercompreensão e afastando-se de qualquer pretensão de aspirar ao entendimento em favor de interesses próprios. Não é qualquer motivação egocêntrica que move os sujeitos, mas a vontade de se entenderem mutuamente; os sujeitos isolados perceberão, aliás, que o seu bem depende do da colectividade a que pertencem. Por isso o consenso só é legítimo se for o resultado de um processo no qual todos os participantes da interacção tenham expresso os seus pontos de vista, sem coacção, com base em razões, sustentando as suas pretensões de validade. Por isso mesmo a tese habermasiana defende a necessidade de regras universais: todos se submetem à força do argumento mais forte e, assim, alcançam um consenso que é válido, não só para eles como para todos os outros.

No contexto de uma teoria em que a relação intersubjectiva é concebida neste sentido, a comunicação assume contornos de verdadeiro pacto de não-agressão. Pela ausência de carácter coercivo ou uso da força, a prática da argumentação é introduzida como única arma autorizada no âmbito da acção comunicativa. A força de um argumento é medida exclusivamente pelas razões que apresenta, rejeitando qualquer hipótese de poder dar-se como inquestionável ou passível de ser imposto pela força. Da argumentação enquanto instrumento por excelência ao alcance de entendimento decorre a explícita rejeição do consenso entre sujeitos poder resultar de uma imposição.

“Do ponto de vista tanto do falante como do ouvinte, o acordo não pode ser imposto a partir do exterior, ou seja, não pode ser forçado por um lado em relação ao outro, seja



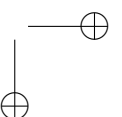
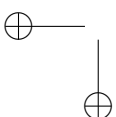


pela intervenção directa na situação de acção ou pelo exercício indirecto de influência (mais uma vez calculada em termos do nosso próprio sucesso) sobre as atitudes proposicionais do oponente. Aquilo que *manifestamente* resulta de um cumprimento ou ameaça, sugestão ou logro, etc., não pode ser intersubjectivamente considerado um acordo, pois uma intervenção deste tipo viola as condições sob as quais as forças ilocutórias despertam convicções e originam ‘ligações’” (Habermas, 2002: 110/111).

O reconhecimento entre os sujeitos envolvidos na comunicação só pode ser recíproco e nunca coagido: um acordo não pode ser imposto por uma das partes contrariando a outra, nem tão pouco resultar de influência exercida entre interlocutores, sob pena de perder o seu carácter de convicção partilhada. Fundamentalmente, Habermas propõe a substituição de um princípio de argumento da força, pelo de força dos argumentos. Racionalidade é então a equação que se traduz em acordo associado a não-constrangimento: quando se refere à capacidade para argumentar, é a não constrangimento que Habermas se refere. Neste sentido, o êxito da comunicação não poderá nunca decorrer de uma auto-atribuição, mas do reconhecimento entre interlocutores.

1.2.2 Entendimento e significado

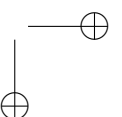
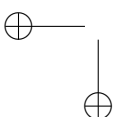
Graças ao mundo da vida, Habermas considera que quando duas pessoas comunicam inscrevem-se de antemão num espaço referencial comum que possibilita que quem fale se reporte a algo cujo carácter objectivo – como tal, aglutinador da diversidade que poderia corromper o objectivo consensual – é significativamente relevante. Defendendo que no *Lebenswelt*, através do uso da linguagem, tem lugar a estabilização implícita do significado convencional dos símbolos que, enquanto membros de um mesmo mundo da vida, os sujeitos partilham *a priori*, Habermas encontra a possibilidade da emergência de um mundo





objectivo, também ele devedor da razão comunicativa. “Esta *racionalidade comunicativa* expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento, que assegura aos falantes participantes no acto de comunicação um mundo da vida intersubjectivamente partilhado, garantindo assim simultaneamente um horizonte no seio do qual todos se possam referir a um só mundo objectivo” (Habermas, 2002: 192). Para além de ser o contexto em que se geram as normas que regulam as interações, o mundo da vida é também o que proporciona um acervo comum de conhecimentos com consequências ao nível da partilha de significados. Habermas refere-se a “paradigmas interpretativos” e “modos de percepção” (*Idem*: 138/139) transmitidos através da socialização e que se sedimentam no âmbito da prática comunicativa, elementos de um saber com um papel determinante na comunicação na medida em que não tem apenas como função a constituição de um contexto tematizável, mas oferece também um reservatório de opiniões e convicções que satisfazem as necessidades de intercompreensão.

“Los participantes pueden normalmente percibir que desde sus perspectivas coordinadas interpretan de forma más o menos concordante los componentes más triviales de la situación de habla y de los entornos que con la distancia se van volviendo cada vez más difusos. Parten también de que sus divergentes perspectivas biográficas confluyen unas con otras en el aquí y en el ahora de la situación de habla y que lo más que hacen es prestar a la interpretación común de la situación relevancias distintas. Este *saber-horizonte* se torna implícitamente co-presente con lo que en cada caso se dice; convierte a una emisión en aporoblemática y fomenta su aceptabilidad” (Habermas, 1990: 92/93).





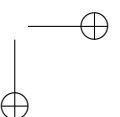
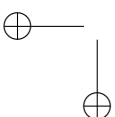
Capítulo 2

Contornos da intersubjectividade

Modelo por excelência da intersubjectividade, a comunicação enfrenta todos os desafios que a relação Eu/Outro coloca – que aqui se resumem e aglutinam nessa noção de estranheza –, o que faz da reflexão em torno da construção da identidade e relação com a alteridade um vector fundamental para pensar os processos comunicacionais. Eu e Outro, identidade e alteridade são noções nucleares do processo relacional que é a comunicação. Se a análise do papel da intersubjectividade na constituição do *self* passa por ter em conta os processos de comunicação interpessoal, o percurso inverso é igualmente inevitável: estudar a comunicação não pode prescindir da reflexão em torno da constituição do Eu e respectiva importância do Outro nesse processo. Também – se não sobretudo – porque, como ao longo destas páginas se verá, as diferentes concepções de identidade e respectiva diversidade na forma como é entendida a sua relação com a alteridade correspondem formas diversas de pensar a comunicação.

2.1 O lugar do Outro

Identidade e comunicação mantêm entre si relações indissociáveis e a sua condição problemática anda de mãos dadas. É na intersecção de

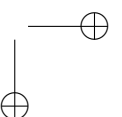
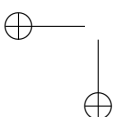




algumas mudanças de paradigma no que diz respeito à concepção da identidade que a problemática da comunicação se coloca. Ou, mais rigorosamente ainda, que a comunicação se coloca como questão problemática. Se a identidade adquire estatuto de problema quando, sublinhada a caducidade de uma concepção de mundo unitário, deixa de ser considerada um atributo apriorístico, é em grande medida na reformulação da noção de sujeito que passa a entender a sua definição como indissociável das relações sociais que estabelece através da comunicação, que esta última se anuncia como temática interpelante.

“É por isso que, no quadro da tradição, não podemos propriamente falar de questão comunicacional, na medida em que a acção e o discurso são legitimados de maneira relativamente estável, porque ditados por uma ordem transcendente, quer eles se legitimem pela invocação da vontade divina quer pela invocação do bom senso e do costume. As relações intersubjectivas desenrolam-se no âmbito de um espaço organizado a partir de todo um conjunto de materialidades identificadas, por todos quantos situam a sua experiência dentro desse espaço, como pontos de referência simbólicos, familiares, comuns, como relativamente consensuais. Este espaço comum equivale ao domínio do ‘nós’. Não sendo legitimada por uma razão autónoma em relação à ordem simbólica, a comunicação não se apresenta como uma problemática autónoma. É constituída sob a forma de regras aceites e transmitidas através de discursos predominantemente narrativos que veiculam uma ordem indiscutível do mundo” (Duarte Rodrigues, 1994: 166).

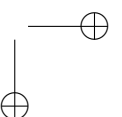
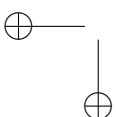
Mas se é na complexidade crescente introduzida pela Modernidade que deve começar por procurar-se a razão de ser das teorizações que não concebem a identidade sem a alteridade, é no âmbito do discurso





genericamente designado como pós-moderno que se assiste à emergência do Outro enquanto categoria privilegiada – e transversal – às reflexões sobre o processo de construção identitária. A pós-modernidade é marcada por um discurso filosófico sobre a alteridade, emergindo todo um conjunto de teorizações sobre o Outro e a sua irredutibilidade fundada na crítica a uma noção de Eu como entidade substancial e transcendental que é “por natureza”¹. Estamos em pleno território de confronto entre substancialismo e construtivismo, os dois pólos nucleares de uma controvérsia que opõe o Eu como essência e unidade, fixo e inato – associado, não só ao cogito cartesiano fundamentador da realidade, mas também à razão iluminista – à ênfase do carácter construído da identidade, resultado de um projecto individual que não permite pensar em definições apriorísticas. Enfatizando o carácter múltiplo e dinâmico da identidade, a pós-modernidade concebe-a como um eterno processo de reelaboração que deita por terra a concepção de identidade unitária. Sustentado no argumento de “pertença múltipla”, o discurso pós-moderno sublinha a fragilidade do princípio de unidade insistindo na possibilidade de pensar a identidade – quer individual, quer colectiva – como algo que pressupõe a heterogeneidade e a diferença. A unidade da consciência é considerada obsoleta perante uma realidade contemporânea marcada pela necessidade de falar de identidade sempre no plural. São as *identidades* em permanente mutação, integrando muitas vezes componentes contraditórias, que dão conta desse paradoxo que está gravado no mapa genético da pós-modernidade. A perspectiva de que a essência não precede existência adopta na pós-modernidade a configuração de uma identidade liberta para se constituir

¹Afastando a pretensão de explorar profundamente a controvérsia Modernidade/pós-modernidade, vale a pena contudo neste domínio subscrever menos a perspectiva da pós-modernidade como tempo de absoluta fractura relativamente aos paradigmas que fundaram a Modernidade – designadamente a falência dos valores e instituições que até então enformavam o mundo: Deus, razão, História, social – e mais a concepção da pós-modernidade, não como corte abrupto, mas como perpetuar – com uma dose de radicalização, é certo – dos valores modernos de valorização do indivíduo e do seu direito a realizar-se.

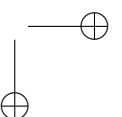
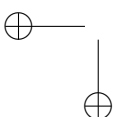


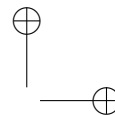
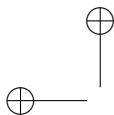


e construir, esquivando-se a qualquer modelo impositivo e previamente definido. As teorias pós-modernas decretam não poder mais pensar-se o sujeito determinado por uma referência única e obrigatória, mas como alguém que constrói e elabora a *sua* identidade.

Ora, dizer que a identidade não é essencial é, optando pela definição negativa, dizer que a identidade é relacional. Dizer que a subjectividade se constrói através de relações, que não é apriorística nem está pré-atribuída mas resultado da dinâmica que lhe é intrínseca, equivale a rejeitar uma concepção na qual não cabe a ligação profunda que, na verdade, mantém com uma alteridade que, simultaneamente, confirma e confronta o Eu. O sujeito essencial, cuja definição decorre de uma qualquer natureza, é substituído pelo sujeito que é resultado de práticas culturais e sociais, que é determinado (e perturbado) pelo encontro, pelo diálogo, pela interacção com vários Outros.

É progressiva e feita de nuances que importa considerar a perspectivação do lugar do Outro no processo de constituição identitária – o mesmo é dizer, a perspectivação da dimensão intersubjectiva na subjectividade. Do solipsismo da tradição cartesiana à celebração do Outro pós-moderna vai um caminho que, ainda que resumidamente, importa percorrer. Díptico que confere à intersubjectividade a definição de via de sentido único, a soberania de quem fala e a passividade de quem escuta estão indelevelmente associadas ao fosso cavado entre identidade e intersubjectividade que uma definição acertada de comunicação não consente, mas que decorre de toda uma tradição filosófica que aponta a primazia do sujeito racional e na qual não há lugar para atribuir importância à dimensão intersubjectiva. Na perspectivação do lugar do Outro no processo de constituição identitária desempenha um papel determinante o afastamento quer do “eu penso” kantiano (Kant, 1997) – paradigma de uma concepção de sujeito do conhecimento em que não há propriamente distinção entre a consciência do Eu e a consciência do Outro – quer da perspectiva cartesiana do Eu enquanto independente do

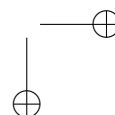
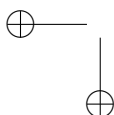




Outro, auto-constituída (Descartes, 1980)²A noção kantiana de sujeito vê-se contestada na medida em que implica um sujeito perfeitamente conhecedor das suas necessidades e plenamente capaz de as satisfazer. Ao “eu penso” de Kant – auto-consciência transcendentalmente pressuposta capaz de proporcionar coesão à diversidade de representações de um sujeito – contrapõe-se um conjunto de factores que escapam ao controlo do indivíduo, que ele não domina, mas que são determinantes na constituição da subjectividade. Rejeitar os pressupostos da filosofia da consciência introduz como elemento fundamental no que diz respeito a uma reflexão sobre comunicação a inscrição da intersubjectividade na própria subjectividade. O Eu que prescinde do Outro ao longo do percurso de formação identitária que enforma toda a tradição cartesiana, revela-se inadequado quando se pretende pensar a comunicação enquanto processo que reclama a presença de, pelo menos, dois sujeitos que não poderão nunca definir-se como categorias autistas que conhecem apenas a partir de si próprias. Mudanças de paradigma cuja razão de ser mais profunda tem que procurar-se no crepúsculo do sujeito que a contemporaneidade vai desenhando³.

²Escreve Descartes no *Discurso do Método*: “Mas, logo em seguida, notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, eu, que assim o pensava necessariamente alguma coisa. E notando que esta verdade – eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos seriam impotentes para a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava”. (Descartes, 1980: 28).

³Crepúsculo que Michel Foucault, enquanto autor que dedicou grande parte da sua obra à investigação de como nasce a subjectividade moderna, insistentemente enuncia (Foucault, 1969). Exemplo paradigmático do apontar da falência das noções de identidade e de sujeito, que considera mitos e construções de linguagem, Foucault aponta para a impossibilidade de poderem ser consideradas fixas e universais, mas sim dependentes de contextos historicamente contingentes, na medida em que a ideia que o sujeito tem sobre si próprio é linguisticamente construída e toda a linguagem é condicionada pelo contexto histórico. Longe de uma definição atemporal e imutável, o sujeito apresenta-se como resultado de uma construção feita ao longo da história, por isso compreensível apenas num determinado quadro discursivo. O sujeito moderno é, para Foucault, a prova disso mesmo: tomado por normativo e universal, corresponde basicamente ao homem europeu moldado por instituições disciplinadoras



É no contexto dos sucessivos afastamentos da filosofia da consciência que se assiste à emergência do Outro enquanto categoria incontornável: ele não só faz parte do mundo a que o Eu pertence, como é determinante na constituição de uma subjectividade cuja existência não mais pode desvelar-se a partir do cogito. É uma verdadeira filosofia do Outro aquela que se ergue como contraponto a uma tradição marcada pela primazia do sujeito, e com ela a concepção de uma identidade que se constitui, não na solidão do indivíduo consigo mesmo, mas a partir de um reconhecimento intersubjectivamente partilhado, ou seja, ao longo da própria relação comunicacional.

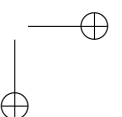
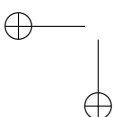
Husserl e Mead são fundamentais nas primeiras teorizações em torno da importância do Outro e da intersubjectividade na constituição da identidade (Husserl, 1967; Mead, 1969). É, aliás, a partir das teorizações de cada um que se edificam as da grande maioria dos autores que importa considerar na reflexão acerca desta matéria – ainda que não se trate de utilizar como factor aglutinador qualquer vaga noção de “herdeiros de”, desde logo porque a diversidade de caminhos percorridos por cada um a inviabiliza.

Em Mead, a consciência só surge depois da interacção, o mesmo é dizer que é só através do Outro que a identidade do Eu pode construir-se e estabilizar. Privilegiando uma concepção do *self* enquanto fruto das

e por um conjunto de práticas que, contingentemente, o condicionam e determinam. é neste conjunto de pressupostos que assenta a arqueologia traçada por Foucault, método que exigindo que quem investiga se situe num ponto anterior à história, se distingue da metodologia historiográfica que insere o homem numa temporalidade universal. Foucault rejeita qualquer perspectiva supra-histórica, considerando que o sujeito existe *nas e pelas* condições de possibilidade históricas, o que significa entender que a sua existência dá-se numa história particular e não na História como um todo. Por isso, cada momento histórico tem os seus homens e, em última instância, as suas verdades sobre eles. Mas depois de, na senda de Nietzsche, ter proclamado a morte do sujeito cartesiano do conhecimento – a partir da qual Foucault constitui uma verdadeira teoria do zero identitário –, não pode, todavia, deixar de considerar-se a forma como nos volumes da *História da Sexualidade* o sujeito ressurgiu, emergindo de novo a subjectividade através de uma particular estética da existência (Foucault, 1994).



relações sociais, formado através da noção de pertença a uma determinada comunidade, Mead introduz a noção de expectativas comportamentais: partilhando o mesmo “código” ou “vocabulário”, em contextos comunicacionais os interlocutores antecipam o comportamento do outro e, desse modo, orientam o seu próprio comportamento. “And it is due to the individual’s ability to take the attitudes of these others in so far as they can be organized that he gets self-consciousness. The taking of all of those organized sets of attitudes gives him his ‘me’; that is the self he is aware of” (Mead, 1969: 175). Colocar-se no lugar do Outro – é esta, no entendimento de Mead, a forma que permite antever o seu comportamento e, mais do que isso, constitui também a condição de possibilidade da comunicação, na medida em que ela só poderá ter lugar quando se adopta o ponto de vista do interlocutor. Para o propósito de pensar a comunicação enquanto modelo primeiro da intersubjectividade, a perspectiva de Mead aponta para um dado de significativa relevância: a necessidade de ter presente que o Outro tem *outra* perspectiva, uma perspectiva *diferente*, sendo esse um dado incontornavelmente a ter em conta ao longo da interacção comunicativa. Eu e Outro trocam continuamente de posição, são uma e outra categoria constantemente. Eu sou o Outro de alguém que é um Eu para quem sou um Outro – daí a distinção traçada por Mead entre Eu e Mim, correspondendo este último à apresentação mental que cada um tem da imagem que o Outro dele concebe:”The ‘I’ is the response of the organism to the attitudes of the others; the ‘me’ is the organized set of attitudes of others which one himself assumes. The attitudes of the others constitute the organized ‘me’, and then one reacts toward that as an ‘I’” (*Ibidem*). Distinção que é sinal de que, para Mead, os indivíduos só se tornam conscientes de si próprios enquanto objectos, ou seja, quando percebem as suas acções a partir da perspectiva de uma segunda pessoa. Em termos de processo de construção identitária, esta é uma concepção que aponta o reconhecimento como seu fundador, sublinhando a impossibilidade de conceber a identidade para além das relações que ligam o Eu aos que o rodeiam. Com nítida influência



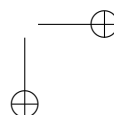
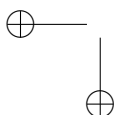


da dialéctica hegeliana, Mead aponta para a impossibilidade de alguém ter acesso a si próprio e à sua consciência de outra forma que não seja através do Outro, retirando-a assim do lugar de categoria primeira. Sem Outro não há Eu – assim se poderia resumir uma perspectiva que entende o Outro como constitutivo da identidade, que rejeita a ideia de uma consciência privada e sublinha a importância das relações entre sujeitos: não é o Eu que tipifica o Outro, mas a perspectiva do Outro sobre o Eu que permite a conceptualização de si próprio e a capacidade para reflectir acerca de si mesmo. Dependendo da interacção, do face-a-face – em resumo, da comunicação –, a identidade apresenta, assim, um carácter duplamente construído e intersubjectivo.

Considerando o trabalho de Mead como pioneiro na percepção de que o Eu se produz socialmente – com o que isso significa em termos de abandono de um modelo de autoconsciência e respectiva noção de sujeito cognoscente⁴ –, Habermas sucede-o no sublinhar da importância de assumir simbolicamente o papel dos outros, subscrevendo igualmente uma concepção de identidade intimamente dependente das relações comunicacionais por via do exercício de papéis sociais que têm implícitas.

“[...] el significado de la expresión ‘individualidad’ hay que explicarlo por referencia a la autocomprensión de un

⁴Na definição da identidade como dependente do reconhecimento mútuo e afastada da reflexão solitária do Eu, Habermas reconhece igualmente o contributo de Hegel a que a teoria de Mead não é alheia. “A dialéctica da autoconsciência de Hegel ultrapassa a relação da reflexão solitária, em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não figura como originária. Para Hegel resulta antes da experiência da interacção, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. A consciência de mim mesmo deriva de um entrelaçamento das perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito. [...] O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjectividade do si mesmo na autoconsciência que em si mesma se recolhe, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos” (Habermas, 1993: 14/15).



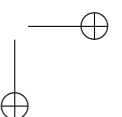
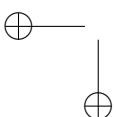


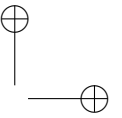
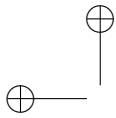
sujeto capaz de lenguaje y de acción, que se presenta y, llegado el caso, se justifica ante los demás participantes en la conversación como una persona incanjeable e inconfundible. Esta autocomprensión por difusa que pueda ser, funda la identidad del yo. En ella se articula la autoconciencia, no cómo relación consigo mismo de un sujeto cognoscente, sino como *autocercioramento ético* de una persona capaz de responder de sus actos. [...] En una palabra, el significado de ‘individualidad’ ha de explicarse recurriendo a la autocomprensión ética de una primera persona en su relación con una segunda persona. Un concepto de individualidad que vaya más allá del de mera singularidad sólo puede poseerlo quien sabe quién es él y quién quisiera ser, tanto ante sí como ante los demás.” (Habermas, 1990: 207)

Falando e ouvindo ao mesmo tempo, o sujeito “aprende a verse y entenderse a sí mismo como alter ego de ese otro ego” (*Idem*: 210). É também a mudança de um sujeito observador de si próprio para um outro cuja condição de falante lhe exige por um lado reconhecer a existência de Outro e, por outro, lhe permite ter consciência de si uma vez que esta só pode gerar-se comunicativamente, que é possível identificar nas palavras de Habermas.

“El significado del ‘yo’ en su empleo realizativo, es una función de cualesquier actos ilocucionarios. En ellos esa expresión se refiere al hablante tal como está ejecutando un acto ilocucionario y saliendo al encuentro de una segunda persona como alter ego. En tal actitud hacia una segunda persona el hablante sólo puede referirse in actu a sí mismo como alter ego de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona.” (*Idem*: 228)⁵

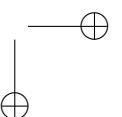
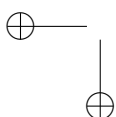
⁵Formulação com ecos óbvios da teoria de Mead, aliás frequentemente citada por Habermas: “El ‘sí mismo’ (*self*) que conscientemente se enfrenta a otros ‘sí mismos’ (*selves*), sólo se convierte, pues, en objeto, sólo se convierte en un otro para sí mismo, por el hecho de oírse hablar y responder” (Mead *apud* Habermas, 1990: 210/211).





A concepção de Habermas de uma identidade que se define e constrói dialogicamente releva das críticas que tece em relação à racionalidade instrumental, que considera ter gerado no homem contemporâneo formas de pensar e agir fundadas no individualismo, no isolamento e na competição, quando a subjectividade individual não resulta de um acto solitário de auto-reflexão mas de um processo dialógico que tem lugar no âmbito de uma rede de interacções. A valorização que faz da pragmática relativamente à dimensão semântica da linguagem é a tradução da convicção genérica que aponta para a postulação da relação dialógica como valor central da sua teoria. Ao pretender ir além da análise das orações e das frases, e dedicar especial atenção à situação de fala – e com ela aos contextos de aplicação da linguagem, aos papéis dos falantes e à relação que se estabelece entre interlocutores no momento em que comunicam –, Habermas dá expressão à sua proposta de mudança da filosofia da consciência – cujo paradigma assenta na relação sujeito/objecto, eminentemente monológica – para a filosofia da linguagem ou da comunicação. O sujeito cognoscente que, de forma solitária, teria conhecimento dos objectos e do mundo, mantendo com ambos relações puramente cognitivo-instrumentais (estabelecendo relações movidas pelo objectivo de os dominar), deveria, segundo Habermas, substituir-se pelo sujeito dialógico capaz de reciprocidade para com os outros sujeitos (entendendo-se com eles sobre o que significa conhecer objectos e querer dominá-los). Se o primeiro corresponde ao paradigma do conhecimento dos objectos – em que se inscreve a figura do pensador solitário que procura dominá-los, traduzida na racionalidade cognitiva do “eu penso” –, no segundo estamos perante o paradigma do entendimento entre sujeitos comunicativamente competentes, cujo principal esforço consiste em entenderem-se mutuamente.

Na forma como a influência de Mead na teoria de Habermas se reflecte na consideração da formação da identidade como dependente da socialização apontando contudo que esse é também um processo de individuação e diferenciação, pode começar por identificar-se uma das componentes da teoria habermasiana que, no último capítulo deste

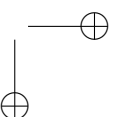
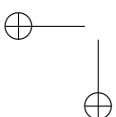




texto e confrontada com a filosofia de Lévinas, mais profundamente se avaliará: perspectivando a relação entre identidade colectiva e individual no sentido de assegurar que a primeira não secundariza a segunda, Habermas enuncia o princípio de coabitação entre universalidade e particularidades que as críticas que recorrentemente lhe são dirigidas entendem como inviável no âmbito da forma como sublinha a necessidade de proceder a generalizações. Ainda que Lévinas não possa incluir-se nesse coro de críticas provenientes de um conjunto de autores genericamente designados pós-modernos – mas cujo discurso, não por caso, frequentemente recorre ao pensamento de Lévinas para formular críticas desta natureza –, o modo como a sua filosofia crítica a conciliação de opostos enquanto forma de alcançar a unidade das diferenças, vendo aí o desrespeito pela verdadeira pluralidade, constitui uma das clivagens entre as concepções dos dois autores que este texto se propõe explorar.

Husserl aproxima-se do problema noutros termos: a noção de intersubjectividade surge associada à ideia de um mundo que é comum a todos mas, todavia, é apreendido desde perspectivas diferentes (Husserl, 1967). Apesar de se lhe reconhecer a tentativa para ultrapassar o cartesianismo, nomeadamente porque equaciona a existência do Outro independentemente da vontade do Eu, enquanto um outro Eu, não deixa de ser a partir de um ego fundacional que Husserl faz derivar todo o conhecimento, revelando que é ainda a consciência que ocupa um lugar privilegiado: é sempre através dela e do seu papel mediador que considera a possibilidade de conhecer o Outro. Mas ainda que sem colocar definitivamente de lado a perspectiva solipsista em que os outros são apenas parte do Eu e das suas sensações, Husserl ultrapassa-a quando afirma que a consciência não é “de si mesma” mas “de alguma coisa”, aberta ao mundo e aos outros⁶.

⁶A filiação ou afastamento de Husserl do paradigma solipsista não traduz uma questão pacífica. No livro que dedica ao pensamento de Lévinas, escreve Catherine Chaliel: “Todavia, nem Husserl nem Heidegger consentem a ideia de uma alteridade que orientasse o pensamento, nem um nem outro renunciam ao ideal da supremacia do sujeito. Se se apaixonam pelos problemas da origem do sentido, eles não admitem

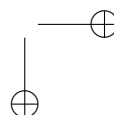
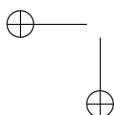




Ainda que muitas vezes seja mais fácil identificar o que separa do que aquilo que o une ao conjunto de autores cujas teorizações entroncam no seu pensamento, Husserl constitui um inegável ponto de partida para o que seriam as formulações de Merleau-Ponty, Schutz ou Lévinas, representantes de uma tradição fenomenológica que, propondo-se analisar a importância da intersubjectividade e procurando responder à questão “Como conhecer o Outro?” sem partir do cogito ou da consciência transcendental, é exemplo do percurso inverso ao das concepções herdeiras da filosofia cartesiana. O ponto de partida comum a estes fenomenólogos que, partindo e simultaneamente afastando-se de Husserl, aprofundaram e reflectiram sobre a questão do Outro é o de que a consciência não é única e não existe isoladamente; existem outras consciências, consciências *outras*, com as quais nos relacionamos dialogicamente. Outrem é, não só um objecto dado na minha experiência do mundo, mas também um outro Eu que é sujeito desse mundo que, apesar de ser comum – é nesse sentido que surge um mundo “para nós” que faz com que um objecto só o seja inteiramente para mim quando também o é para os outros –, é apreendido de pontos de vista diferentes.

Será, porventura, o sublinhar da importância do corpo na relação com os outros que constitui um passo decisivo em direcção à ruptura com a filosofia da consciência. Se apesar da consciência em Husserl deixar de ser fechada sobre si própria para passar a ser sinónimo de abertura ao mundo não significa, por si só, o abandono de uma concepção de subjectividade transcendental como ponto de partida para conhecer o Outro, na verdade, é quando introduz o conceito de corpo

a ideia de uma fonte de pensamento estranha à razão filosófica.” (Chalier, 1996: 37) Já Merleau-Ponty considera que: “As *Ideen II* revela, sobre a ‘coisa material objectiva’, um entrelaçamento de implicações no qual já não sentimos a pulsação da consciência constituinte. A relação entre os movimentos de meu corpo e as ‘propriedades’ da coisa que eles revelam é aquela do ‘eu posso’ com as maravilhas que está em seu poder suscitar. No entanto é realmente preciso que meu corpo por sua vez esteja entrosado com o mundo visível: ele deve seu poder justamente ao facto de possuir um lugar *de onde vê*. É portanto uma coisa, mas uma coisa onde resido.” (Ponty, 1991: 182).

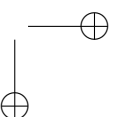
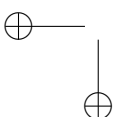




que Husserl abre caminho – apesar de o fazer recorrendo à analogia (percebo o corpo do Outro como algo semelhante ao meu próprio corpo), o que significa o não reconhecimento da alteridade do Outro mas constituí-lo à minha imagem e semelhança – ao que será a teoria de Merleau-Ponty e o seu conceito de intercorporalidade (Ponty, 1945). Ponty explora de forma particular a premissa fenomenológica que aponta para o facto da existência do Outro estar associada à apreensão de um corpo semelhante ao meu que me diz que há outros eu-próprios tal como sou para mim. O corpo assume-se como elemento essencial na relação com o Outro: não só porque permite reconhecer a presença de um outro sujeito, como por ser o ponto através do qual cada um se situa em relação aos Outros e ao Mundo. “Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l’un des objets de ce monde.” (*Idem*: 84) Sublinhando a inescapabilidade da co-existência, da relação com os outros, e afirmando igualmente a necessidade de uma filosofia que não a do racionalismo cartesiano, Merleau-Ponty cunha o conceito de intercorporalidade e manifesta a impossibilidade de a consciência poder existir sem corpo – e, como tal, a inexistência do dualismo mente/corpo. Ao rejeitar a separação entre as duas categorias, ao perspectivar o corpo como eminentemente relacional – é por ele que passam as relações sujeito/mundo –, Ponty afasta-se de qualquer vaga noção de consciência transcendental.

“[...] le moi qui perçoit n’a pas de privilège particulier qui rende impossible un moi perçu, tous deux sont, non pas des *cogitationes* enfermées dans leur immanence, mais des êtres qui sont dépassés par leur monde et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l’un par l’autre.” (*Idem*: 405)

O sujeito desencarnado da filosofia da consciência é substituído por um corpo que simboliza a abertura ao mundo e aos outros; um corpo sensível a partir do qual identifica a presença de outros corpos que pertencem a Outros.

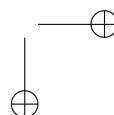
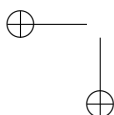




“Se ‘a partir’ do próprio corpo posso compreender o corpo e a existência do outro, se a co-presença de minha ‘consciência’ e de meu ‘corpo’ se prolonga na co-presença do outro e de mim, é porque o ‘eu posso’ e o ‘outro existe’ pertencem desde já ao mesmo mundo, é porque o próprio corpo é premonição do outro, o *Einfühlung* eco de minha encarnação, e porque um lampejo de sentido os torna substituíveis na presença absoluta das origens.” (Ponty, 1991: 194)

Também ela definida por tomar como ponto de partida um Tu mundano ao invés de qualquer ego transcendental, a teoria de Alfred Schutz aponta igualmente para a importância do corpo na percepção da presença do Outro. “During this process, the peculiar reference of my own ego to the other’s ego holds, in the sense that my stream of lived experience is for you that of another person, just as my body is another’s body for you” (Schutz, 1967: 102). “Bodily presence” e “corporeal givness” são as formas através das quais é dada a presença do Outro, formulações que deixam entrever, desde logo, a forma como a simultaneidade – de tempo ou de espaço – surge em Schutz como base das relações interpessoais⁷. Apercebo-me do Outro quando partilho com

⁷Schutz deixa, contudo, claro que a simultaneidade não significa imperativamente coexistência corporal: posso colocar quase em simultâneo com a minha mentes de pessoas que viveram no passado. “The simultaneity involved here is that of physical time, which is quantifiable, divisible, and spatial. For us the term ‘simultaneity’ is rather an expression for the basic and necessary assumption which I make that your stream of consciousness has a structure analogous to mine. [...] What we mean, then, by ‘simultaneity’ of two durations or streams of consciousness is simply this: the phenomenon of *growing older together*.” (Schutz, 1967: 103) Na comunicação que se estabelece entre compositor e ouvinte (ainda que o primeiro tenha vivido cem anos antes do segundo) que descreve em “Making music together”, Schutz encontra uma das formas de comunicar que não exigem a partilha de tempo e espaço. (Schutz, 1964). Numa das várias afinidades de pensamento entre Schutz e Merleau-Ponty, também este dá essa indicação ao escrever que “Cada ‘aqui’, cada coisa próxima, cada eu, vividos em presença absoluta, atestam para além de si mesmo todos os outros que,





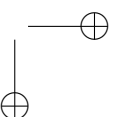
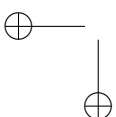
ele “a community of space” e “a community of time”, ou seja, na situação face-a-face, perante a sua presença corporal. E é nesse face-a-face que a intersubjectividade, que Schutz entende ser fundadora da sociabilidade, tem lugar. “Once the existence of the Thou is assumed, we have already entered the realm of intersubjectivity. The world is now experienced by the individual as shared by his fellow creatures, in short, as a *social world*” (*Idem*: 139).

Ao invés do corpo entendido genericamente, é ao rosto em particular que Lévinas atribui um enorme valor comunicativo, concedendo-lhe o estatuto de fonte do reconhecimento da minha própria identidade. É a mesma rejeição do cogito cartesiano enquanto fundador do humano, de uma filosofia do ego e da interioridade assente na noção de sujeito transcendental, que encontramos em Lévinas, para quem a identidade não pode alcançar-se por meio de um movimento reflexivo sobre si próprio, mas justamente através do Outro.

“O que eu comunico constitui-se pois, desde logo, em função dos outros. Ao falar, não transmito a outrem o que é objectivo para mim: o objectivo só se torna objectivo pela comunicação. Mas, em Husserl, Outrem que torna a comunicação possível, constitui-se primeiro para um pensamento monádico. A base da objectividade constitui-se num processo puramente subjectivo. Ao colocar a relação com Outrem como ética, ultrapassa-se uma dificuldade que seria inevitável se a filosofia, contrariamente a Descartes, partisse de um *cogito* que se poria de uma maneira absolutamente independente de Outrem” (Lévinas, 1988: 188).

A valorização da intersubjectividade em Lévinas encontra-se desde logo numa definição de Ser que é indissociável da exigência ética face ao Outro. “Este livro apresentará a subjectividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade.” (*Idem*: 14), escreve Lévinas nas primeiras

para mim, não são co-possíveis com eles, e que contudo, noutra lugar, neste mesmo momento, são vividos em presença absoluta.” (Ponty, 1991: 194)



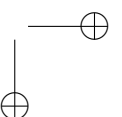
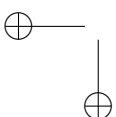


páginas de *Totalidade e Infinito*. Todavia – e de acordo com um pensamento indiscutivelmente singular –, cabe dizer que na relação intersubjectiva de Lévinas não há simetria ou reciprocidade: o Outro é superior ao Eu, prioritário, e é ele que detém a capacidade para determinar o sentido do encontro, da comunicação, a alteridade é concebida como primeira, antes mesmo de um Eu que se relaciona com um Outro. É essa a definição de humanismo proposta por Lévinas: o Outro está sempre primeiro e é enquanto seu hospitaleiro que o Eu pode definir-se, traduzindo assim a emergência de uma proposta filosófica em que o Outro não é uma mera derivação do Eu.

Das perspectivas que marcam distância em relação quer ao cogito cartesiano e ao solipsismo que dele decorre, quer às concepções essencialistas da formação identitária relevam contornos e desafios da relação intersubjectiva que constituem vectores fundamentais do propósito de pensar Comunicação e Estranheza que orientam estas páginas:

O Outro, não *apesar*, mas *justamente* porque constitutivo da identidade é fonte permanente de desassossego, de inquietação. De estranheza. Imprescindível à definição da identidade, oferecendo o negativo que a situa e reafirma, a alteridade é também desafiadora e desestabilizadora do Eu, não admitindo as perversões associadas aos mecanismos de contra-identificação ou às estratégias de nomeação da alteridade – tentativas de ultrapassar a contingência que marca a relação com o Outro por parte de uma identidade que se procura como estável e a salvo de sobressaltos. Vinculada a uma concepção racionalista do mundo, a identidade essencial é também o pólo oposto da valorização da contingência associada ao construtivismo.

O Outro é alguém concreto, que não pode reduzir-se a um conceito ou funcionar apenas como negativo de um Mesmo imperialista. Contra os pressupostos da filosofia da consciência, só quando o Outro deixa de ser um dos meus fenómenos, uma das coisas que



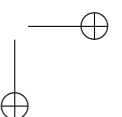
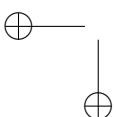


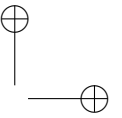
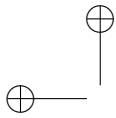
me acontecem, é possível falar de comunicação. Quando o processo de formação identitário se afirma como dependente de um contexto de relações sociais, é preciso que o sujeito, ao mesmo tempo, se olhe a si próprio do lugar do Outro. Um processo que tem como palavra-chave “reconhecimento”. Falar da importância do reconhecimento nos processos de construção e negociação identitários é, precisamente, *reconhecer* a sua importância no âmbito da comunicação. Assiste-se, portanto, à emergência de um conceito de subjectividade enquanto experiência de partilha da realidade que resulta, afinal, num processo de co-construção dessa mesma realidade. Comunicar é participar num processo em que ambos os interlocutores se assumem como sujeitos de enunciação. Deste modo se definem os contornos da relação Eu/Outro que tem na comunicação o seu espaço de expressão privilegiado: não é exclusividade do emissor a determinação do sentido e este define-se como resultado de uma construção partilhada.

2.2 Identidade e zonas limítrofes

Colocando o Outro como condição de possibilidade de afirmação do Eu, a perspectiva psicanalítica sobre o desenvolvimento individual esclarece igualmente a razão de ser dos desafios que a alteridade lança a uma identidade que se define por oposição ao Outro, investindo na definição de contornos que a distinguem da alteridade.

Explorando um curioso e produtivo conceito de abjecção, Julia Kristeva aponta como fundadora da subjectividade a estruturação em torno da regulação e exclusão de elementos que introduzem alguma forma de perturbação nas fronteiras que demarcam o Eu dos outros sujeitos (Kristeva, 1982). Na categoria de objecto formulada por Kristeva cabe o que corresponde a um estado de indiferenciação, o que ocupa uma posição intermédia e impossibilita a clara distinção entre Eu e Outro



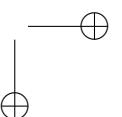
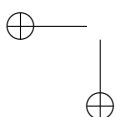


esquivando-se a ser reconhecido: “A ‘something’ that I don’t recognize as a thing” (*Idem*: 2)⁸.

Oposições dicotômicas, delimitações de fronteiras e demarcações são, em termos psicanalíticos, distinções determinantes à afirmação da subjectividade, ao posicionamento do Eu para se constituir como tal. Às distinções em forma de binómio através das quais a subjectividade se constitui, o abjecto responde com transgressão, situando-se exactamente no limbo de todas elas, indefinível por natureza e, por isso, inquietante. “A threat issued from the prohibitions that found the inner and outer borders in which and through which the speaking subject is constituted.” (*Idem*: 69) A transgressão que o abjecto opera reside nesta dissolução de fronteiras essenciais à estruturação da identidade do Eu e à diferenciação deste em relação ao Outro, que o sujeito só pode entender como perturbadora. O que é verdadeiramente abjecto? “He who denies morality is not abject; there can be grandeur in amorality and even in crime that flaunts its disrespect for the law – rebellious, liberating, and suicidal crime. Abjection, on the other hand, is immoral, sinister, scheming, and shady: a terror that dissembles, a hatred that smiles, a passion that uses the body for barter instead of flaming it, a debtor who sells you up, a friend who stabs you [...]” (*Idem*: 4).

Estas considerações permitem-nos perceber como é na capacidade para produzir o colapso dos limites constitutivos de toda a identidade, individual ou colectiva, que tem que procurar-se a explicação para os

⁸Indissociável de uma dimensão escatológica associada às delimitações particulares da subjectividade em relação ao corpo, o conceito de abjecto permite, contudo, uma reflexão mais abrangente em torno da constituição da identidade e respectiva relação com a alteridade. Começando por analisar a razão de ser da perturbação que as excreções e secreções corporais, enquanto categorias principais do que genericamente é designado como abjecto, representam em termos de colapso da distinção dentro/fora que delimita o corpo – são, simultânea e ambigualmente, o que está dentro do corpo e é parte integrante dele, e o que, ao ser expelido, passa a estar fora –, o ensaio de Kristeva ultrapassa a análise dessa dimensão da abjecção e alarga-a a outros âmbitos que são os que importa aqui considerar. Do conceito de abjecção de Kristeva é possível extrair vectores fundamentais do processo de constituição da subjectividade, logo, determinantes na definição dos contornos da relação intersubjectiva.





sobressaltos que desencadeiam as manifestações de alteridade cuja marca de mistério se revela particularmente perturbadora. Citado por Mary Douglas no ensaio que a antropóloga assina sobre a relação entre pureza e perigo, Jean-Paul Sartre fornece uma descrição esclarecedora desse incómodo resultante da indistinção entre Eu e Outro:

“O viscoso fica a meio caminho entre o sólido e o líquido. [...] Cola, é uma armadilha, agarra-se como uma sanguessuga; ataca a fronteira entre mim e ele. Os longos fios que escorrem dos meus dedos sugerem a minha própria substância escorrendo para dentro de uma poça viscosa. Mergulhar a mão na água provoca uma impressão diferente: o eu permanece sólido. Mas tocar qualquer coisa viscosa é correr o risco de diluição na viscosidade. O que é viscoso agarra-se como uma amante ou um cão demasiado possessivos” (Sartre *apud* Douglas, 1991: 53).

Não é a distinção claramente traçada que constitui ameaça, bem pelo contrário, nela o Eu investe um esforço tão militante quanto contínuo; é o Outro a quem faltam marcas distintivas, que desmonta os esquemas binários, fugidio à segurança de classificações estanques, que não chega a constituir-se como diferente. Mais do que a oposição entre pólos completamente distintos, é a co-presença de identidade e alteridade que se afigura inquietante, como dá conta Mario Perniola a partir da leitura do “Das Unheimliche” de Freud: “[...] a experiência mais afastada da identidade não é a absoluta estranheza, mas uma estranheza familiar, que mergulha as suas próprias raízes no nosso passado, que ao mesmo tempo é e não é ela própria.” (Perniola, 1998: 164) Se seguirmos o conceito de *unheimliche* freudiano percebemos que a familiaridade e o reconhecimento não põem cobro à possibilidade de algo desencadear estranheza. Ela está associada, não ao radicalmente outro mas ao “estranhamente familiar”, ao que não sendo absolutamente diferente não pode ser entendido como absolutamente Outro.

Quer o *unheimliche* freudiano, quer a abjecção de Kristeva demonstram a dificuldade em fazer identidade que decorre da ambiguidade e

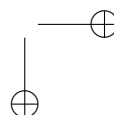
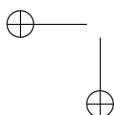




da ausência de distinções claramente estabelecidas. É sempre de um limite que se fala quando se identificam as várias manifestações desse Outro estranho. Orgânica, mental, cultural ou política, a razão da estranheza reside menos numa radical dissemelhança do que numa expressão em que reconhecimento e incompreensibilidade se cruzam indistintamente. Diz-nos José Gil que “o monstro não se situa *fora* do domínio humano: encontra-se no seu *limite*” (Gil 1994, 12). Os itálicos do autor de *Os Monstros* apontam para as dificuldades que colocam essas identidades que trazem à tona o desconforto que as zonas cinzentas – zonas francas, poder-se-ia também chamar-lhes – sempre provocam. É por não ser pura manifestação de alteridade que esse Outro que mantém algo de Eu traz consigo o que genericamente designamos por estranheza. José Gil de novo: “é o Mesmo transformado em quase-Outro, estrangeiro a si próprio” (*Idem*: 16). Pertencendo a dois sítios em simultâneo sem pertencer completamente a nenhum, o estrangeiro é também um dos protótipos dessa ambiguidade perturbadora⁹.

“Además, por ocupar explícita, manifiesta y ostensiblemente el lugar del diferente, el extranjero lanza a la identidad del grupo, u a su propia identidad también, un desafío que pocos son capaces de revelar. Desafío de violencia: ‘No soy como vosotros’; intrusión: ‘Trátame igual que se trata a sí mismo’; llamamiento de amor: ‘Reconocedme’. Una actitud en la que se combinan la humildad y la arrogancia, el sufrimiento y la dominación, las heridas y la omnipotencia” (Kristeva, 1991: 54).

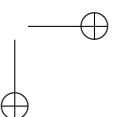
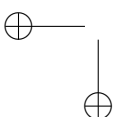
⁹Ele próprio alguém que permaneça entre fronteiras, como nos diz Schutz no ensaio que dedica à figura do estrangeiro., situado algures entre o padrão cultural do país de origem e o do país para onde se deslocou. Face à argumentação de que os novos esquemas de interpretação poderão significar uma maior protecção, Schutz tece um comentário expressivo dessa perda de sentido de orientação experimentada pelo estrangeiro: “But these people do not understand that the stranger in the state of transition does not consider this pattern as a protecting shelter at all but as a labyrinth in which he has lost all sense of his bearings” (Schutz, 1976: 105).





“How can I be without border?” (Kristeva, 1982: 4). A questão colocada por Julia Kristeva não é mais do que perguntar “Como posso *ser* sem me distinguir do Outro?”, ou seja, sem constituir territórios de alteridade e diferença que são condições de possibilidade do Eu. Diferenciação e distinção como princípios básicos da definição identitária. Distinguir-se do Outro, distinguir o Outro do Eu – dupla-face do esforço empreendido para a autonomização do sujeito. Sendo a reacção à quebra de significado causada pela indistinção entre sujeito e objecto, sujeito e Outro, abjectar é fazer identidade e alteridade na medida em que corresponde ao traçar de fronteiras entre dentro e fora, permitindo o posicionamento de si próprio em relação ao que o distingue dos outros¹⁰. É o carácter subversivo do objecto que permite entender como processo fundador da identidade a abjecção. Esta é o reconhecimento daquele, sendo por essa via que o Eu se afirma enquanto tal e que o Outro se constitui como negativo que permite o posicionamento da identidade: ser objecto é perturbar a identidade, abjectar é constitui-la. Sendo aquele com quem se confronta, o Outro é também aquele face ao qual o Eu se constitui. Por meio de relações de contraste e diferenciação. A

¹⁰Biologicamente, a abjecção é manifestada no vómito, na náusea, reconhecimentos biológico do objecto que ajudam o Eu a constituir-se, reacção a tudo o que deve ser expelido, expulso, de forma a que o Eu tome forma e possa situar-se. Considerando em particular a abjecção relativa a dados fisiológicos, é significativo que “próprio” seja, simultaneamente, expressão de pertença – logo, de identidade – e significado de estar limpo, apropriado, adequado. Pela expressividade que imprime à descrição, é difícil resistir à transcrição de um excerto em que Kristeva dá conta do significado psicanalítico do vómito, segundo ela a mais arcaica forma de abjecção. “When the eyes see or the lips touch that skin on the surface of milk – harmless, thin as a sheet of cigarette paper, pitiful as a nail paring – I experience a gagging sensation and, still farther down, spasms in the stomach, the belly; and all the organs shriveled up the body, provoke tears and bile, increase heartbeat, cause forehead and hands to perspire. [...] that milk cream, separates me from the mother and father who proffer it. “I” want none of that elements, sign of their desire; [...] I expel myself, I spit myself out, I abject myself within the same motion through which “I” claim to establish myself. [...] it is thus that they see that “I” am in the process of becoming an other at the expense of my own death. During that course in which “I” become, I give birth to myself amid the violence of sobs, of vomit” (Kristeva, 1982: 2/3).



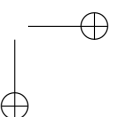
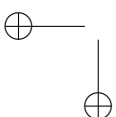


identidade como instrumento que traça os limites do que o Eu não é, tal como defende Jean-Paul Sartre: o “eu sou” passa pela identificação do “não-Eu”¹¹.

A ruptura que a criança se esforça por estabelecer em relação à mãe é, no entendimento de Kristeva, a primeira experiência de abjeção vivida pelo sujeito, sendo, por isso, o primeiro Outro que conhece. Cabendo-lhe a tutela do corpo da criança nos seus primeiros tempos de vida, a figura materna representa não só o garante das suas necessidades de sobrevivência, como é também o primeiro modelo para o mimetismo. “She is the other subject, an object that guarantees my being as subject. The mother is my first object – both desiring and signifiable.” (Kristeva, 1982: 32) Incapaz de distinguir o seu corpo do da sua progenitora, que entende como extensão do seu, é contudo essa destrinça que se assume como requisito fundamental na afirmação da identidade, impondo-se a repressão da relação original com o corpo materno: abjeção da mãe, rejeição do que não permite separar a identidade de cada um¹². A formulação cronológica do desenvolvimento da

¹¹Tendo, frequentemente, as definições negativas contornos mais definidos. “[A identidade] é transversal a todos os modos do discurso; a sua generalidade e a sua abstracção são ainda maiores do que as das oposições categoriais. Esta preeminência tem como contrapartida uma relativa indeterminação. Há uma dificuldade intrínseca em apreender a identidade, nos mais diversos planos – lógico e metafísico, psicológico, antropológico –, e a explicação da identidade consiste em evidenciar um certo número de paradoxos. Tal como escreveu John Austin, ‘mesmo’, ‘real’ ou ‘identidade’ são palavras cujo uso negativo é mais facilmente referenciável do que a sua utilização directamente assertiva. Elas fornecem os alicerces da semântica da língua – da compreensão do mundo, de si e do outro –, mas a sua significação própria continua obscura” (Gil, 2001: 241).

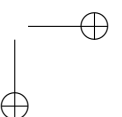
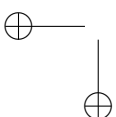
¹²O processo de separação da mãe não é, de todo, pacífico. Kristeva descreve-o como “a reluctant struggle against what, having been the mother, will turn into an abject.” (Kristeva, 1982: 13). A definição dos limites da identidade faz-se à custa de uma luta que tem, necessariamente, que travar-se contra um poder materno feroz e violento, bem como de uma persistente resistência ao que, ao mesmo tempo e por isso de forma ambígua, se lhe apresenta tão seguro quanto sufocante. “It is a violent, clumsy breaking away, with the constant risk of falling back under the sway of a power as securing as it is stifling” (*Ibidem*).

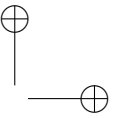
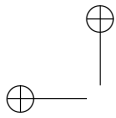




subjectividade através da abjecção da mãe estará próxima da seguinte enumeração de etapas: num primeiro momento, a criança começa por não distinguir o seu corpo e a sua identidade dos da mãe, para, posteriormente, a considerar um elemento que deve rejeitar – que é objecto – e, deste modo, poder perceber que tem um corpo e identidade próprios, dando forma à sua subjectividade e constituindo-se enquanto sujeito. Ao nível do desenvolvimento individual, o momento em que a criança se separa da mãe permite-lhe o reconhecimento de um limite entre os dois que marcará o início da distinção entre o Eu e o Outro. Aliás, entre o Eu e todos os Outros que, entretanto, conhecerá. Precedendo todas as formas de abjecção que, ao longo da vida, o sujeito experimenta, a abjecção do corpo materno assume contornos próximos aos de um ritual iniciático, cuja marca é reconhecível em situações futuras. “Abjection preserves what existed in the archaism of pre-objectal relationship, in the immemorial violence with which a body becomes separated from another body in order to be” (*Idem*: 10).

A distinção em relação ao Outro enquanto valor fundamental na constituição do Eu coloca uma problemática incontornável para esta reflexão. Componente inevitável da formação identitária, os fenómenos de contra-identidade – que traduzem uma problemática com ressonâncias eminentemente políticas porque parte integrante também das identidades colectivas, como demonstra a afirmação de Carl Schmidt de que os inimigos são essenciais à identidade política de um povo – apontam para a distinção entre Eu e Outro baseada num critério de diferença que corre o risco de identificar a alteridade por analogia com a identidade, mecanismo contraditório da afirmação do Outro como elemento constitutivo não só do mundo do qual o Eu faz parte mas também da própria subjectividade. Os problemas que a noção de diferença coloca derivam do facto de ter sempre implícita uma valorização em que há um termo que é referência para outro. O conceito de minoria surge por oposição ao de maioria; a primeira só o é por contraste com a segunda. A anormalidade implica a referência ao valor norma; o normal exige o seu contrário, o anormal, e só assim adquire validade.

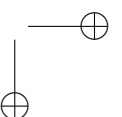
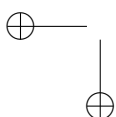




A reflexão de Georges Canguilhem (Canguilhem, 1980) em torno do conceito de patologia é revelador da forma como a criação de negativos que devolvam a mesmidade de que a história está pejada, e de que a Modernidade em particular oferece exemplos paradigmáticos, dependem de exercícios de comparação amplamente consequentes no que diz respeito à relação com os Outros. Sobretudo porque dá conta de como aos critérios matemáticos, quantitativos e comparativos em que assenta a diferença invariavelmente se associam outros de carácter normativo. A patologia é apenas designada como anormal a partir do momento em que tem por referência a norma, não o seria se fosse considerada em termos absolutos mas apenas quando submetida à lógica da comparação.

“Nous ne pouvons pas dire que le concept de «pathologique» soit le contradictoire logique du concept de «normal», car la vie à l'état pathologique n'est pas absence de normes mais présence d'autres normes. En tout rigueur, «pathologique» est le contraire vital de «sain» et non le contradictaire logique de normal” (*Idem*: 166).

No ambiente epistemológico da Modernidade, a manifestação da natureza é sinónimo das debilidades da razão, passando a diferença biológica a corresponder a doença e anormalidade. O que o saber científico – elemento preponderante para perspectivar a instauração da ordem moderna – faz é configurar a marca patológica como um desvio. E é nessa medida que o conceito de patológico consubstancia valores que são já da ordem da normatividade. “[...] il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que toujours le concept du «normal», dans l'ordre humaine, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique” (*Idem*: 168). Este acrescento de componente normativa resulta da definição de saúde a partir do cálculo que permite obter a noção de homem médio, que funcionará como modelo de todas as classificações e cuja consequência será a do entendimento da doença como uma variação quantitativa de um estado normal. A medicina acrescentou à definição de anomalia uma componente normativa,



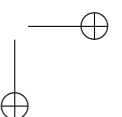
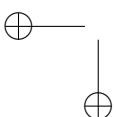


um juízo de valor que ela não tinha continha, e assim doença passa a corresponder a anormalidade e não a um estado também ele normal, como propõe Canguilhem, criticando a utilização da diferença quantitativa como critério para distinguir normal e patológico, revelador do fundamento positivista e estatístico em que assenta a medicina¹³.

Porque traçada a partir de um referente “identidade”, a diferença origina normas a partir das quais, conseqüentemente, se identifica o *anormal*. Enformadas por um esforço classificatório que distingue animalidade e humanidade, normalidade e patologia, racionalidade e irracionalidade, as estratégias simbólicas de representação da alteridade modernas têm implícita a pretensão de domesticar um território que importa preservar – apesar de controlado, diluindo-o através de mecanismos aparentemente de inclusão – enquanto duplo imprescindível da normalidade e da definição da normatividade. Porque cultura e ordem simbólica, poder e política andam de mãos dadas neste domínio, o dispositivo disciplinar cria a categoria do anormal (Foucault, 1994), o dispositivo legal o de estrangeiro. “Con la formación de los Estados-nación, se llega a la única definición moderna y aceptable de la extranjería: el extranjero es la persona que no pertenece al Estado en el que nos encontramos, el que no posee la misma nacionalidad.” (Kristeva, 1991: 116).

A Modernidade é particularmente marcada pela procura no Outro da estranheza e da diferença, assim entendido não como Outro, mas como condição de afirmação do Eu – e da sua normalidade. Assim

¹³Ao conceito de saúde entendido como ausência de doença, Canguilhem propõe um outro, que rejeita a possibilidade de ser definido pela ciência de forma universal, mas assumindo-se como experiência individual e subjectiva – correspondendo à capacidade do organismo para se adaptar às variações do ambiente – que o conhecimento científico não pode apreender, composto por padrões cuja diversidade não é redutível a uma definição exclusiva. é nesse sentido que entende não existir normalidade ou patologia puramente objectivas. Canguilhem entende que a doença não é apenas um déficit mas a componente de uma evolução marcada pela normalidade. O patológico não é contra a essência do que pode entender-se por normal, é parte integrante dele, e é este princípio que se subverte quando se projecta na doença a noção de desvio e anormalidade.





se explica uma das diferenças essenciais relativamente às sociedades pré-modernas, nas quais a relação com o estranho se pautava pela clara demarcação de territórios.

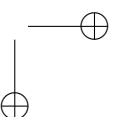
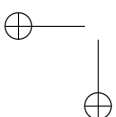
“O mundo da vida era como que uma ilha de familiaridade rodeada de um território de absoluta estranheza. Nas sociedades modernas assistimos a um processo de integração da estranheza de certo modo oposto ao do mito: em vez de se delimitar bem, exteriorizar e excluir o estranho, tenta-se incluí-lo no familiar, diluí-lo e reduzi-lo o mais possível. Esta redução é o motor da comunicação na sociedade moderna. À tendência isolacionista da sociedade pré-moderna opõe-se a proliferação das operações de comunicação – intra comunitário e inter-comunitária – nas modernas” (Santos, 2004: 125/126).

Marcada pelo desejo de instauração da normalidade, a racionalidade moderna procedeu à criação de um duplo que a reafirme e lhe dê força maior. E que a tranquilize:

“Situando desse modo a anormalidade, a alteridade e a deformação no que se dá a ver no *freak-show*, o homem moderno não teme encontrá-la no seu interior e assim se reafirma e se acalma. Apropriando-se do outro pelo espectáculo produz a familiarização do diferente e a sua discriminação. Sem muitos sustos, já que o que acontece no *show* é amplamente divulgado antes dele” (Tucherman, 1999: 130).

Submissão deliberada a uma perturbação de verdadeiro efeito terapêutico. Dessa forma se cria o negativo que permite ao Eu obter a imagem de si próprio.

“[...] pedimos-lhes, justamente, que nos inquietem, que nos provoquem vertigens, que abalem permanentemente



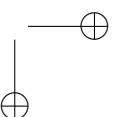


as nossas mais sólidas certezas; porque necessitamos de certezas sobre a nossa identidade humana ameaçada de indefinição. Os monstros, felizmente, existem não para nos mostrar o que não somos, mas o que poderíamos ser. Entre esses dois pólos, entre uma possibilidade negativa e um acaso possível, tentamos situar a nossa humanidade de homens” (Gil, 1994: 10)¹⁴.

É neste mesmo contexto de constituição de territórios de alteridade e diferença que podem entender-se os processos de nomeação do Outro que, do mesmo modo, sendo parte constitutiva da reflexão em torno da subjectividade, se constituem como vector fundamental para pensar a comunicação.

Tomemos de novo as palavras de Kristeva como ponto de partida. Se o potencial ameaçador do objecto reside na impossibilidade de lhe conferir significado através das oposições dualísticas que asseguram a identidade, é à custa do resgate dessa “unnameable otherness” (Kristeva, 1982: 59) para a condição de nomeável que o Eu se constitui como tal. Nos termos fornecidos por Kristeva, é imprescindível que o ambíguo estatuto de objecto dê lugar a uma definida condição de objecto ou sujeito-outro – as duas manifestações elementares do que não é sujeito-mesmo. Na medida em que a capacidade de perturbação deriva em grande medida da condição a-significante que caracteriza esses não-completamente-outros – “It lies there quite close, but it can not be assimilated” (*Idem*: 1) –, é preciso portanto que o Outro se configure claramente enquanto tal, rejeitar a indistinção que se afigura requisito fundamental na afirmação da identidade, reprimindo o que nele existe de referente de identidade em favor de uma clara marca de alteridade.

¹⁴É por isso que cada representação culturalmente produzida da loucura e da monstruosidade é reveladora da imagem que a humanidade foi tendo de si própria. Vale a pena acrescentar uma outra citação do autor de *Os Monstros* que, reiterando a anterior, lhe acrescenta a referência de que aqui se quer dar conta. “Provavelmente, o homem só *produz* monstros por uma única razão: poder pensar a sua própria humanidade” (Gil, 1994: 56). Itálico nosso.

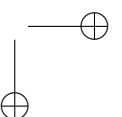
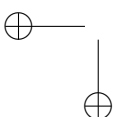




Mecanismo de defesa, de acção-reacção, dir-se-ia, esse de uma identidade que, perante o indefinível, responde com a afirmação de si própria por via da nomeação do Outro.

Mas se, aparentemente, é de forma instintiva que nos organizamos em torno de categorias em que agrupamos aqueles com quem nos interrelacionamos – e em que nós próprios nos inserimos –, o fenómeno amplamente consequentes ao nível das relações intersubjectivas que as classificações representam reside no seu carácter simbolicamente codificado. Sendo pré-cultural, pré-simbólico, o objecto tem já inscrito em si o princípio que o subtrai a essa condição. Porque é precisamente pelo facto de a abjecção apontar para uma realidade pré-cultural, furtando-se à ordem simbólica, que é objecto de uma tentativa de superação que acaba justamente por instituí-la. A uma subjectividade social e culturalmente constituída, essa condição de inominável é insuportável: “To be sure, if I am affected by what does not yet appear to me as a thing, it is because laws, connection, and even structures of meaning govern and condition me” (*Idem*: 10). O objecto é o que começa por não ser uma qualidade – “It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite” (*Idem*: 4) –, mas que pela perturbação que introduz é submetido a uma nomeação traçada por processos de codificação simbólica. É assim que a abjecção enquanto processo cuja manifestação primeira não aponta para qualquer construção simbólica, se revela um esforço que a ela não pode subtrair-se. Ao situar a abjecção num momento de pré-linguagem, Kristeva aponta desde logo para a codificação simbólica que completará esse movimento de definição identitária. Pela abjecção atribui-se ao Outro esse estatuto, potenciando assim a distinção entre significante e significado e ultrapassando uma realidade que é pré-cultural. É nesse processo de ruptura que o sujeito começa a identificar objectos que distingue de si, tornando-se capaz de identificar e significar e entrando na ordem simbólica¹⁵.

¹⁵Kristeva faz corresponder o movimento entre as duas fases à transição entre um

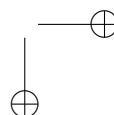
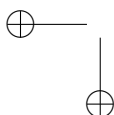


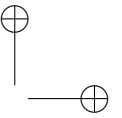
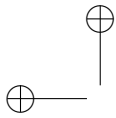


Efectivamente, as categorias simbólicas a que se fazem corresponder todas as manifestações de alteridade a que se tem vindo a referir, derivam em grande medida da oposição nuclear natureza/cultura. *Ser* um ser humano, afirmar-se enquanto tal, “é submeter-se à iniciação da cultura e identificar-se como um ser dessa mesma cultura” (Gil, 1994: 97). Por isso, dejectos, monstros e loucos representam, cada um de forma particular, aquilo que é socialmente reprimível, uma espécie de inconsciente freudiano transformado em repositório de tudo – em boa parte a animalidade – que culturalmente tem que ser domesticado¹⁶. A concepção de monstro, em particular, é largamente devedora de uma

estado de “*non-being*” e “*non-meaning*”, determinado pela fusão objectal com a mãe, e um estado de ordem linguística, de significado activo, que corresponde a uma etapa do desenvolvimento psicosexual em que se estabelece a separação entre humano e animal, cultura e o que a precede (Kristeva, 1982: 45). A linguagem e a cultura afirmam-se reprimindo a autoridade materna. Para que esse movimento tenha lugar, é essencial a ruptura inerente à abjecção: a mãe transforma-se em Outro, criando a dicotomia entre significado e significante, elementos estruturantes da linguagem e do processo de significação. À medida que aprende as funções que regulam o seu corpo e o percebe como diferenciado da mãe, a criança aproxima-se da entrada na Ordem Simbólica da linguagem e da lei paterna. “A representative of paternal function takes the place of the good maternal object that is wanting. There is language instead of the good breast. Discourse is being substituted for maternal care.” (*Idem*: 20) Nesta perspectiva, a maternidade surge como realidade essencialmente pré-cultural, e a noção de cultura como estrutura paterna. A Ordem Simbólica é a área de significação governada pela lei paterna, sendo a materna de contornos pré-objectais, segundo Kristeva, que assim identifica um estado em que não existe consciência do sujeito porque não há objectos que funcionem como elementos de comparação, nem tão pouco linguagem que permita exercícios de diferenciação. Para Kristeva, é a cisão com a mãe determinada a entrada na ordem simbólica, governada pela lei paterna, correspondendo a capacidade de distinguir-se à afirmação do sujeito de cultura. Independentemente dos argumentos que para aqui poderiam convocar-se – nomeadamente de cunho feminista – para questionar a postulação da mãe como realidade pré-cultural, o que importa reter é a correspondência entre a distinção Eu/Outro e a emergência da diferenciação significante/significado, base nuclear de um ser da linguagem e de cultura.

¹⁶E que, pelas mesmas razões, é objecto de fascínio. O assombro que provocam pode também explicar-se porque oferecem a visão de uma bestialidade recalçada, de uma realidade tida frequentemente como paraíso perdido.

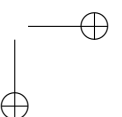
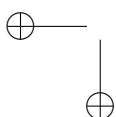




perspectiva evolucionista da humanidade, que considera o processo civilizacional como o afastamento da barbárie e de uma condição humana primogénita. A monstruosidade representa o que a cultura, a razão, a ciência e a ideologia da higiene condenam; por isso o monstro é o Outro, mas também o Eu naquilo que é reprimido sócio-culturalmente, é o primitivo que ainda não se civilizou e que continua à mercê dos caprichos da natureza. Os mesmos que a humanidade procura domesticar por saber que estão inscritos na definição, ferida pelo paradoxo que nela habita, que é “natureza humana” – negando e regrido a primeira através de códigos culturais que permitam a constituição da segunda. “[...] O homem é um animal que não aceita simplesmente o dado natural, e o nega. [...] o homem nega-se a si próprio, educa-se e recusa por exemplo dar satisfação às suas necessidades animais, dar-lhes esse *livre* curso a que o animal não faz qualquer reserva” (Bataille, 1988: 190). Bataille chama a atenção para o facto das interdições cultural e socialmente determinadas terem por pretensão primeira a demarcação entre o animal e o cultural. é nesse sentido que considera que o erotismo – título daquela que é, provavelmente, a sua obra mais amplamente conhecida – assinala a passagem da animalidade à humanidade: enquanto o animal fica pelo instinto natural, o homem é-o pelo conflito entre trabalho e jogo, tabu e transgressão (*Idem*). Do homem natural ao homem cultural, do selvagem ao humano – movimento assente na subordinação da biologia à cultura¹⁷.

Ao apresentar a abjecção como algo próximo de um ritual iniciático cujos ecos se farão sentir de todas as vezes que a distinção dos limites Eu/Outro se impuser – “Abjection preserves what existed in the archaism of pre-objectal relationship, in the immemorial violence with which a body becomes separated from another body in order to be.” (Kristeva, 1982: 10) –, Julia Kristeva aponta para um irreprímí-

¹⁷Bataille é o protótipo dos autores rotulados como “malditos” e a sua obra reflecte essa consideração que lhes é cara de que irracionalidade, animalidade e bestialidade são inerentes à condição humana. É, nessa medida, que são também os primeiros a apontar a crise e limites da razão na sua tentativa obstinada de domesticar essas componentes.





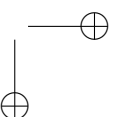
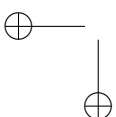
vel receio de retorno (entendido enquanto sinónimo de retrocesso) ao momento pré-cultural de indistinção em relação ao corpo materno, ao estado que o sujeito de cultura sente ter superado. Sempre que ao longo da vida se experimenta a abjecção, é esse estado anterior à significação – logo, à cultura – que parece querer ocupar o seu lugar. Por isso se erguem as mais violentas barreiras à coabitação entre natureza e cultura, entre esses opostos que não se querem reciprocamente contaminados mas ocupando um lugar determinado – e distante um do outro.

Fazer significar e constituir territórios demarcados correspondem a um desejo de ordenação assente num processo de entrada na ordem cultural que explica que se faça coincidir o objecto com sujidade, impureza e perigo. A explicação da antropóloga Mary Douglas resume sugestivamente este conjunto de ideias:

“Há que remontar à época em que ainda não era considerado anti-higiénico cuspir numa escarradeira. Quando tivermos abstraído a patogenia e a higiene das nossas ideias sobre a impureza, ficaremos com a velha definição nas mãos: qualquer coisa que não está no seu lugar. Este ponto de vista é muito fecundo. Implica, por um lado, a existência de um conjunto de relações ordenadas e, por outro, a subversão desta ordem. A impureza nunca é um fenómeno único, isolado. Onde houver impureza, há sistema. Ela é o subproduto de uma organização e de uma classificação da matéria, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados. Esta interpretação da impureza conduz-nos directamente ao domínio simbólico” (Douglas, 1991: 50).

Nomeação e delimitação apresentam variações significativas em função dos sistemas simbólicos a que estão associados e assumem contornos distintos no tempo e no espaço¹⁸. O que, em última instância, é

¹⁸Não haverá sinal mais primário – mas, nessa medida, também mais claro – da

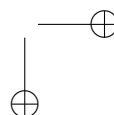
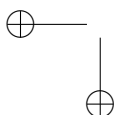




revelador de que não há nada de natural nas fronteiras que são desenhadas entre nós e outros. As fronteiras são sempre representações e, por isso, contingentes, instáveis; em termos absolutos, tudo é semelhante e diferente de uma outra coisa, o que significa que a semelhança ou a dissemelhança não são arbitrárias mas dependentes de contextos concretos. Sobre o papel socio-cultural desempenhado pela nomeação e a variação do seu significado, Lyotard oferece uma explicação esclarecedora.

“Criança, imigrado, entra-se numa cultura através da aprendizagem dos nomes próprios. É preciso aprender os nomes através dos quais são designados os próximos, os heróis em sentido lato, os lugares, as datas, e para seguir Kripke, acrescentarei: as unidades de medida. De espaço, de tempo, de valor de troca. [...] Os nomes não se apren-

dimensão simbólica das noções de limpo ou puro do que a diversidade de formas que toma o conceito de sujidade – e o correlato limpeza –, tantas quantos os sistemas que as constróem, assim como tantas quantas as mudanças que, ao longo do tempo, sofreu. Elas são manifestamente uma categoria cultural, não universal, na medida em que dependem de classificações que inviabilizam noções absolutas de pureza ou impureza. Se o nojo e a repulsa não são, *a priori*, culturalmente enformados mas antes determinados pela desordem que introduzem, a verdade é que ordená-los não se faz sem juízo de valor. “Julgamos que um detrito nos repugna por causa do mau cheiro, mas não reparamos que esse mau cheiro é já consequência da repugnância que ele nos inspira. Rapidamente esquecemos a dificuldade que temos em comunicar aos nossos filhos as aversões que nos constituem e que fizeram de nós seres humanos. As crianças não partilham espontaneamente das nossas reacções” (Bataille, 1988: 51/52). O nojo, a repulsa e a náusea são consequência de processos de aprendizagem, por muito que o seu carácter de manifestação biológica indique uma leitura situada no extremo oposto. Uma última citação de Mary Douglas a propósito dos processos de codificação simbólica: “Um reuma espesso escorrendo dos olhos não é mais poético que o do nariz, mas geralmente reconhece-se que as lágrimas abundantes e transparentes são românticas e que não poluem. As lágrimas estão naturalmente associadas ao simbolismo da lavagem. Assemelham-se à água corrente dos rios. Purificam, limpam e banham os olhos: como poderiam poluí-los? Mas o que ainda é mais significativo é que as lágrimas não estão associadas às funções corporais de digestão e procriação” (Douglas, 1991: 149).

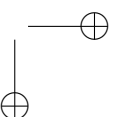
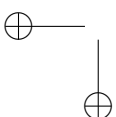




dem sozinhos, aprendem-se alojados em pequenas histórias” (Lyotard, 1999: 44/45).

Quando falamos da componente sócio-cultural das classificações falamos, não só dos processos de diferenciação e classificação que paralelamente à dimensão de carácter subjectivo também pode reconhecer-se nos sistemas sociais e culturais, desempenhando um papel fundamental no estabelecimento da ordem social, mas também da natureza socialmente codificadas das categorizações. A propósito da enciclopédia chinesa de Borges – cuja enumeração apela a esquemas de compreensão que não são os de um ocidental –, Foucault (Foucault, 1998) aponta para a arbitrariedade com que classificamos, procurando ordenar o mundo, bem como para a forma como as classificações são dependentes do tempo e do espaço em que nascem. Classificar é entrar no domínio da cultura, nomear é marca da ordem simbólica, que vive da codificação como forma de fazer frente ao que a todo o momento ameaça irromper e provocar as mais profundas perturbações.

É esta dimensão que importa agora analisar. Mecanismos de contradição e estratégias de nomeação da alteridade não são mais do que a tentativa de superar a contingência que marca a relação com os Outros e com o mundo, empreendida por uma identidade que persegue certezas e procura estar a salvo de sobressaltos. “O pretense escândalo da alteridade supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho apenas traz incómodo e limitação” (Lévinas, 1988: 182). Duas componentes – verdadeiramente duas faces da mesma moeda – intimamente relacionadas: o Eu procura-se como entidade estável e com limites definidos; perante a a perturbação do Outro, provocada sobretudo pela ambivalência entre identidade e alteridade, activam-se mecanismos que ignoram o reconhecimento mútuo enquanto traço fundamental das relações intersubjectivas e que concebem a superação da estranheza como traço constitutivo da comunicação.



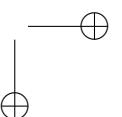
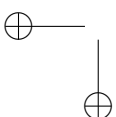


2.3 Reconhecimento mútuo

Resistente na manutenção do reduto de incompreensibilidade que a define, a estranheza inerente à alteridade é objecto das mais diversas tentativas de superação, representativas das mais violentas investidas em ultrapassar a contingência que define a relação Eu/Outro. Se uma alteridade perturbadora parece apontar para a impossibilidade ou dificuldade de comunicar, a sua inapreensibilidade procura ultrapassar-se através da nomeação, classificar e categorizar o Outro são tidos como expedientes capazes de viabilizar a comunicação. No âmbito da comunicação, rótulos e etiquetas são entendidos como facilitadores da relação intersubjectiva entre diferentes. As classificações de que a alteridade é objecto são sinónimos de integração do Outro numa referência que ambiciona a sua compreensão por via da anulação do que nele se afigura perturbador. Reduzindo à economia de um rótulo toda a complexidade que caracteriza o Outro, as classificações põem cobro ao desconforto e revelam um efeito securizante e higienizante.

“As categorias estão ao serviço da diferenciação e nisso consiste a sua vocação crítica, antidogmática todavia, como todo o conceito, as categorias também estabelecem limites à percepção da variedade; ao conterem a hesitação permanente que resultaria de uma percepção hipergraduada da experiência, elas representam igualmente um princípio de economia intelectual. Através deste duplo papel tendencialmente contraditório – diferenciar a unidade e integrar a proliferação das diferenças –, o pensamento categorial tem um alcance adaptativo, se é verdade que, como escreveu o biólogo K. J. Craik, ‘a adaptação extrai *variações* a partir de intensidades absolutas, torna-as definidas e dá-lhes uma posição onde há menos confusão e ambiguidade” (Gil, 2001: 265).

Mas são também evidentes os seus limites na compreensão da diversidade e inegável o comprometimento a que sujeitam o reconhe-





cimento mútuo que o comunicar necessariamente exige. Ainda que se lhes reconheça o seu valor operatório – procurar ordenar as experiências através de quadros delimitadores de sentido relativamente estáveis¹⁹ –, as classificações acabam, por um lado por reduzir excessivamente a complexidade, e por outro por determinar que sejam as considerações comparativas a nortear as relações intersubjectivas²⁰.

O Outro confronta-me na medida em que exige ser reconhecido: não só pelo que diz, mas que ele próprio seja reconhecido como alguém que diz. Um reconhecimento que não pode passar por instituí-lo pela analogia ou comparação que as nomeações têm implícitas, e que representam a subversão dos princípios de reconhecimento mútuo na exacta medida em que submeter a diferença à lógica da identidade é imprimir à própria noção de alteridade o carácter discriminatório que ela não possui à partida. Aquilo que poderá apresentar-se como fina subtileza é afinal a diferença que faz precisamente a diferença: dizer que a alteridade é estranheza e condição de ser outro, diferente, não possui por si um juízo de valor. Mas na medida em que falar de alteridade tem intrínseca a inevitabilidade de falar de diferença, acabam

¹⁹Schutz refere-se a quadros da experiência que ajudam a classificar, identificar e distinguir, sendo que a estranheza é sentida sempre que algo não encaixa nesses pré-conceitos que possuímos (Schutz; Luckman, 1973).

²⁰Traço que Foucault considera constitutivo das classificações modernas. Foucault entende que a substituição das crenças mágicas pela racionalidade determina que toda a semelhança seja submetida à comparação, ao exercício que tem por finalidade encontrar as semelhanças e as diferenças. Segundo Foucault, imagem e palavra enquanto unidade desaparecem na Modernidade, erguendo-se em torno desta ruptura toda uma nova forma de classificar identidade e alteridade, de que dá conta na análise que faz do clássico de Cervantes. “*D. Quixote* é a primeira das obras modernas, pois nela se vê a razão cruel das identidades e das diferenças zombar incessantemente dos signos e das similitudes. [...] Uma vez desligados os signos e as similitudes, duas experiências podem constituir-se e duas personagens aparecem frente a frente. O louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável, tornou-se, na experiência ocidental, o homem das semelhanças selvagens. [...] é o jogador desregrado do Mesmo e do Outro. Toma as coisas por aquilo que elas não são, e as pessoas umas pelas outras; ignora os seus amigos, reconhece os estranhos [...]” (Foucault, 1998: 104/105).



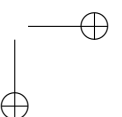
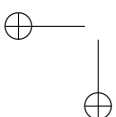


por ser as considerações comparativas que norteiam uma relação que deverá ser entre dois que se distinguem, mas não forçosamente que se classificam.

Os mecanismos de contra-identificação e as estratégias de nomeação e classificação da alteridade – verdadeiros efeitos de espelho através do qual olhamos os Outros com o intuito de nos vermos, dir-se-ia confirmamos, a nós próprios – inscrevem-se num processo de construção identitária em que se entrevê o percurso de um Eu que se procura como entidade estável e imperturbável. A identidade não deixa de ser uma estratégia para fazer frente ao fluxo de experiências, nas quais se inclui o contacto e comunicação com o Outro. A estranheza perante um duplo inquietante é a manifestação da diferença entendida como ameaça que procura pacificar-se e, no fundo, a revelação de uma subjectividade que constantemente procura estar a salvo de surpresas. “O monstro humano está lá unicamente para que o homem possa ter uma ideia estável de si próprio, da sua humanidade, do seu ser enquanto homem” (Gil, 1994: 56). Dito de outro modo, desta feita por Georges Canguilhem: “En révélant précaire la stabilité à laquelle la vie nous avait habitués – oui, seulement habitués, mais nous lui avons fait une loi de son habitude – le monstre confère à la répétition spécifique, à la régularité morphologique, à la réussite de la structuration, une valeur d’autant plus éminent qu’on en saisit maintenant la contingence” (Canguilhem, 1980: 172).

O processo de constituição da identidade individual que até aqui sobretudo se perspectivou, encontra paralelismo no domínio sociocultural, também ele regido pela criação de representações simbólicas da alteridade que a façam significar. A partir da abjecção enquanto processo de construção subjectiva, é possível traçar igualmente as linhas com que se tece a organização dos sistemas sociais e culturais, na qual a criação de esquemas artificiais com o objectivo de criar e manter a ordem desempenham um papel preponderante²¹. A Modernidade é mais

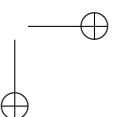
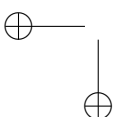
²¹Começando por analisar a abjecção em termos psicanalíticos, num momento posterior Kristeva dá conta da forma como o processo de desenvolvimento individual as-





uma vez o protótipo de uma procura obstinada de um sentido se não definitivo, pelo menos estável e ordenador da multiplicidade de “entidades irrepresentáveis”. Todos os esforços da racionalidade vão no sentido de anular a estranheza através de classificações. A razão deve evitar tudo o que a obscurece e, nesse sentido, ocupar-se apenas do que pode medir-se e classificar-se. A ciência pretende resgatar o desconhecido dessa condição, integrando numa estrutura prévia o que de-sassossega por não pertencer a nenhuma. Tudo o que é classificado como irracional é expulso, dominado e rejeitado. Se seguirmos Michel Foucault diremos que a história da constituição do sujeito moderno é a da dominação de forças ocultas denominadas debaixo de conceitos como razão ou loucura. Se a Idade Média se define pela coabitação, no século XIX monstros e loucos estão isolados para assinalar razão

sente na demarcação de fronteiras e na lógica de regulação/exclusão é também parte integrante dos sistemas colectivos. Encontramos a abjecção desde que a dimensão simbólica ou social foi constituída ao longo do curso da civilização. Analisada sobretudo no domínio da antropologia, a relação entre a abjecção e a proibição nas sociedades primitivas – nas quais é possível, desde logo, identificar o esforço para se afastarem de um mundo animal considerado ameaçador – mereceu também a atenção de Georges Bataille, sobre quem Kristeva escreve o seguinte: “And yet Georges Bataille remains the only one, to my knowledge, who has linked the production of the abject to the *weakness of that prohibition*, which, in other respects, necessarily constitutes each social order. He links abjection to ‘the inability to assume with sufficient strength the imperative act of excluding’” (Kristeva, 1982: 64). O paralelismo entre a vertente individual e social da abjecção é também evidente na forma como o corpo que é a base desse processo de regulação serve igualmente de metáfora quando é do domínio colectivo que se trata – corpo social –, o que não deixa de ser revelador da sua condição de superfície por excelência de inscrição do simbólico, de demarcação natureza/cultura, de marcação de leis e normas. Leia-se o que, a este propósito, considera Mary Douglas: “O corpo humano, mais directamente que o do animal, é matéria de simbolismo. é o modelo por excelência de todo o sistema finito. Os seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias. Como o corpo tem uma estrutura complexa, as funções e as relações entre as suas diferentes partes podem servir de símbolos a outras estruturas complexas. É impossível interpretar correctamente os ritos que usam excrementos, leite materno, saliva, etc., se ignorarmos que o corpo é um símbolo da sociedade, e que o corpo humano reproduz, a uma pequena escala, os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social” (Douglas, 1991: 138).

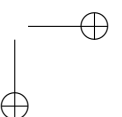
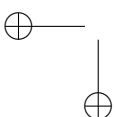




e norma. Norteadas por uma ambição reformadora que passava pela vigilância e punição, as estratégias de representação da alteridade que se seguiram às Luzes são reveladoras da forma como o Outro diferente, estranho, é geralmente reduzido a um conceito – sobretudo pela condição de objecto de estudo em que o saber científico o transforma – que atenua a perturbação que ele sempre desencadeia. Nomear o Outro é, no contexto da Modernidade, garantia do desvanecimento da estranheza que entende como obstáculo à comunicação. Na tentativa de que a relação com o Outro se desenrole num quadro de segurança e familiaridade, as classificações modernas atiram a alteridade para um território classificado que assegure a sua compreensão – sendo que a forma que encontra para compreender a monstrosidade e a loucura é nomeando-as e deitando-os no divã do terapeuta.

Transversal a todas as classificações de que foram objecto e ao espaço para que foram remetidos ao longo dos tempos monstros e loucos, um traço permanece, todavia, comum: a intolerância para com a ameaça que uma alteridade híbrida parece representar. Monstrosidade e loucura oscilaram entre ser objecto de exibição – quando se faziam espectáculos para satisfazer a sede de entretenimento da burguesia do século XVIII, ou nos posteriores *freak-shows* – e de ocultação – com a emergência do internamento psiquiátrico, da prisão e de todas as instituições a que Foucault dedicou grande parte do seu esforço teórico (Foucault, 1987). Qualquer diferença conjuntural que possa identificar-se ao longo dos tempos e entre cada uma das figuras referidas, não anula a evidência estrutural dessa tendência para depositar estes Outros num território que é também *outro*. Simbolicamente, pela distinção inerente ao espaço que ocupam palco e plateia; ou literalmente, interpondo muros e paredes, encerrando o Outro que não pode deixar-se circular pelo território colectivo²². A fronteira poderá ter expressão física ou ser imaginária e dotada de valor puramente simbólico,

²²Note-se que era o deambular que se considerava revelador da loucura, e foi esse vaguear livremente pelo território *de todos*, da *normalidade*, a que se pôs cobro com a criação de instituições (Foucault, 1987).

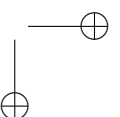
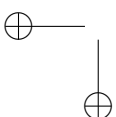


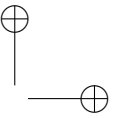
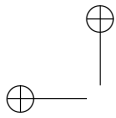


mas é obstinadamente erguida por uma identidade que se afirma pela demarcação de territórios. O surgimento do manicómio em particular dá conta da forma como a Psiquiatria surge associada às pretensões de afastamento do espaço social de tudo o que pareça perturbar a sua regularidade – identificação do Outro como um inimigo em potência, que precisa de ser colocado de um outro lado, não por acaso o “lado de lá”, fora dos limites do Eu e do Nós.

Mas apesar da necessidade de mecanismos de identificação e contra-identificação – através dos quais nos descobrimos semelhantes a alguém ou definimos a nossa identidade baseados no que nos distingue de outra pessoa –, eles não são absolutos e inflexíveis. As categorias e classificações identitárias não possuem a rigidez suficiente para que inclusão e exclusão se processem através de óbvias distinções “é/não é”, “pertence/não pertence”. Pelo contrário, envolvem contradições, paradoxos e zonas cinzentas que fazem colapsar as definições tidas por garantidas. Se o objecto é algo que, simultaneamente, atrai e repele, fascina e repugna, se também a monstruosidade e a loucura desencadeiam este misto de atracção e horror é precisamente porque colocam a identidade perante o que de inumano e irracional existe potencialmente dentro dela, porque colocam a descoberto uma semelhança que não se quer ver, evidenciando que os limites estão bem mais perto do que se imagina e não numa distância artificialmente concebida. Que não é preciso ir muito longe para encontrar a diferença. O Outro é também um Outro do Mesmo que o Eu é. Verdadeiras personificações dos fantasmas da “normalidade”, o monstro e o louco são menos um Outro do que um Eu subterrâneo. O que demonstra que o desconforto que o Eu experimenta perante a alteridade é, em boa medida, relativo a ele mesmo.

“Qualquer coisa em nós, no mais íntimo de nós – no nosso corpo, na nossa alma, no nosso ser – nos ameaça de dissolução e caos. Qualquer coisa de imprevisível e pavoroso, de certo modo pior do que uma doença e do que a própria morte (pois é não-forma, não-vida na vida), per-





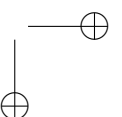
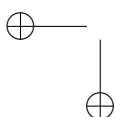
manece escondido mas pronto a manifestar-se. A fronteira para além da qual se desintegra a nossa identidade humana está traçada dentro de nós, e não sabemos onde” (Gil, 1994: 136).

Quando sentimos a estranheza perante o Outro é muito porque presentimos que ela está de igual forma em nós mesmos, em potência. “Inquietarse o sonreír es la opción que se nos plantea cuando lo extraño nos asalta; la elección depende de nuestra familiaridad con nuestros propios fantasmas” (Kristeva, 1991: 232). Na obra em que sintetiza a história das metáforas associadas ao conceito de corpo, Ieda Tucherman diz que só Narciso e não Drácula se dá a ver no espelho, porque quando Drácula se olha ao espelho “o lugar da alteridade nesse processo é singular: o outro não está do lado de fora, ou do outro lado do espelho, mas contém a própria noção de identidade. A alteridade faz parte do processo de significação que determina a identidade” (Tucherman, 1999:107).

Se a definição canónica de identidade pressupõe um núcleo persistente e constante, que reclama uma significativa permanência ao longo do tempo e que perfaz um conjunto de características que definem a singularidade e, por isso, permitem *identificar* e *distinguir* os indivíduos, a dose de coerência que a identidade indubitavelmente reclama não contradiz a natureza plural da identidade nem subscreve a necessidade de integração numa unidade que lhe forneça coerência. Apesar da justificação psicanalítica que encontra na procura de estabilidade empreendida pelo sujeito, é a mesma Kristeva que, em *Extranjeros para nosotros mismos* (Kristeva, 1991), alerta para a multiplicidade de eus que podem coexistir. Sublinhando a tendência da identidade para a heteronímia, Kristeva afirma que o estrangeiro está dentro de nós e não na pessoa de outra raça ou nacionalidade.

“Extrañamente, el extranjero nos habita: es la cara oculta de nuestra identidad, el espacio que estropea nuestra morada, el tiempo que arruina la comprensión y la simpatía.

Livros LabCom





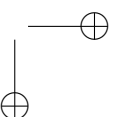
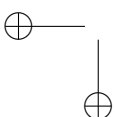
Si lo reconocemos en nosotros, lograremos no detestarlo en sí mismo. Y este sintoma convierte precisamente el ‘nosotros’ en problemático, tal vez imposible, el extranjero empieza cuando surge la conciencia de mi diferencia y termina cuando todos nos reconocemos extranjeros, rebeldes ante los lazos y las comunidades” (*Idem*: 9).

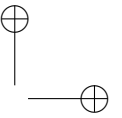
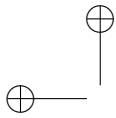
Por isso entende que a questão que se coloca hoje já não é a de saber como se acolhem os estrangeiros, mas como coabitam(os) os estrangeiros que somos. A partir de Freud, Kristeva propõe que a identidade se aventure na descoberta da alteridade problemática, o que de alguma forma faz desvanecer a noção canónica da alteridade enquanto não-Eu: “El extraño está en mí, por lo que todos somos extranjeros. Si yo soy extranjero, no existen los extranjeros” (*Idem*: 233)²³.

Escrevendo sobre a forma como a invariabilidade está associada a concepções que vêm na heterogeneidade e mudança do Eu uma perda de identidade, Fernando Gil resgata Aristóteles para dar conta da possibilidade de coabitação de contrários:

“[...] é possível combinar os *dois* aspectos. Foi esse o sentido da distinção e da ligação aristotélicas, entre substância e acidentes, que resolvem a aporia derivada da associação estrita entre a permanência e a unidade. ‘Ainda que permanecendo una e idêntica numericamente’, a substância revela-se capaz de receber determinações contrárias ao longo do tempo; ‘o homem individual, permanecendo um só e o mesmo, é, ora branco ora negro, ora quente ora frio, ora bom ora mau’ – e é essa ‘a principal característica

²³“El extranjero está en nosotros. Y cuando huimos o combatimos al extranjero, luchamos contra nuestro inconsciente, ese ‘impropio’ de nuestro ‘propio’ imposible. Delicadamente, analíticamente, Freud no habla de los extranjeros: nos enseña a detectar la extranjería en nosotros. [...] Freud tiene el valor de decirnos que estamos desintegrados por no integrar a los extranjeros y por perseguirlos, pues debemos acogerlos en esta inquietante extranjería que es tanto nuestra como suya” (Kristeva, 1991: 233).



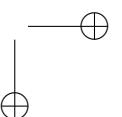
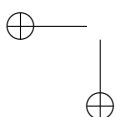


da substância'. Nestes termos, haverá compossibilidade do mesmo e do outro, da persistência do substrato e da diversidade qualitativa" (Gil, 2001: 245).

"To be and not to be: this mess that is called my identity" (Medina, 2003: 662) é o capítulo de um artigo – ele próprio, desde logo, sugestivamente intitulado "Identity trouble" – que ilustra o entendimento da identidade enquanto categoria dinâmica, longe de poder definir-se como estável ou imutável. *Percurso* identitário, *processo* de construção identitário – mais do que metáforas, é literalmente que devem entender-se as expressões vulgarmente associadas à constituição do Eu. Afirmar que a identidade inclui opostos e forças contraditórias é ter presente o carácter múltiplo, fluído e mutante de uma subjectividade que contém em si própria a alteridade. Um Eu múltiplo e heterógeneo.

Quer ao nível individual quer colectivo, as identidades lutam pela estabilidade precisamente porque têm inscrita em si a tendência contrária. A mesmidade só pode ser entendida no âmbito de um processo dinâmico, de um processo de mudança perturbado por incertezas – ainda que se considere que existirá sempre algo que sobrevive às distintas manifestações da identidade. É a rebelião que a abjecção encerra face a tudo o que representa uma ameaça, tal como a define Julia Kristeva, que justamente indicia que o investimento na definição de limites é constitutivo da identidade precisamente por se tratar de um território em que a estabilidade não existe. Ao expor a forma como a identidade reclama conceitos securizantes relativos a si mesma e à alteridade, Kristeva deixa patente a forma como a questão dos limites do corpo²⁴ e

²⁴Se a abjecção tem no corpo a base desse duplo processo, ele serve igualmente de metáfora quando é do domínio colectivo que se trata – corpo social – o que revela a sua condição de superfície por excelência de inscrição do simbólico, de demarcação natureza/cultura, de marcação de leis e normas. Leia-se o que, a este propósito, considera Mary Douglas: "O corpo humano, mais directamente que o do animal, é matéria de simbolismo. É o modelo por excelência de todo o sistema finito. Os seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias. Como o corpo tem uma estrutura complexa, as funções e as relações entre as suas diferentes partes podem servir

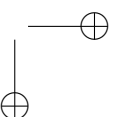
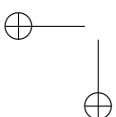




da autonomia do sujeito estão intrinsecamente relacionados com a relação da criança com a mãe, no momento em que o Eu e o Outro não estão diferenciados. Num terreno científico contíguo, nomeadamente o da neurobiologia, é reiterada a importância do corpo na definição de fronteiras com outros corpos, logo na edificação da identidade pessoal. “Uma das chaves para a compreensão dos seres vivos [...] é a definição das suas fronteiras, a separação entre o que está dentro e o que está fora. A estrutura do organismo está dentro da fronteira e a vida do organismo define-se pela manutenção de estados internos dentro de uma fronteira” (Damásio, 2000: 164). Interior e exterior do corpo humano – demarcação primeira que separa o Eu de uma exterioridade potencialmente agressiva e, ao mesmo tempo, imprescindível²⁵.

de símbolos a outras estruturas complexas. é impossível interpretar correctamente os ritos que usam excrementos, leite materno, saliva, etc., se ignorarmos que o corpo é um símbolo da sociedade, e que o corpo humano reproduz, a uma pequena escala, os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social” (Douglas 1991, 138).

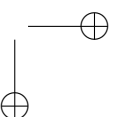
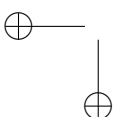
²⁵Não é intemporal uma concepção da identidade assim descrita. O processo de racionalização do corpo é acompanhado pela afirmação da individualização: o corpo assume-se como fronteira entre Eu e Outro, Eu e mundo exterior. É a Modernidade que faz com que a identidade assente na dimensão corporal dos indivíduos, com o que isso significa em matéria de exercício de poder, como Michel Foucault fez notar ao traçar a genealogia da sociedade disciplinar em obras como *Vigiar e Punir* (Foucault, 1987) ou *História da Sexualidade* (Foucault, 1999). Deve-se a Michel Foucault o estudo sistemático da forma como os corpos são construídos e moldados pelas instituições disciplinadoras da sociedade moderna como a escola, o hospital, o asilo psiquiátrico ou a prisão. Considerando-a uma verdadeiro biopolítica, Foucault descreve a forma como o governo moderno racionaliza a saúde pública e a vida social nas cidades e o papel preponderante que a medicina desempenhou na preocupação com a sobrevivência e com a higiene de todos os corpos. As palavras de Ieda Tucherman, retiradas da obra que dedica à história do corpo, dão igualmente conta desse dado: “Constituído então como objecto do mundo, ao contrário do sujeito clássico, que era um universal, o sujeito moderno será individual: terá corpo e história [...] Para o pensamento moderno, o corpo humano, embora natural, não é da ordem da natureza e é aí que se distingue da vida animal. Ele nasce ligado à razão e à cultura. A imagem que se cria do corpo é a de um artifício cultural que deve estar preparado para o espaço social” (Tucherman, 1999: 85/86).





Mas para além da ligação genérica do corpo à identidade, a sua afirmação como território privilegiado do exercício de demarcação de limites no âmbito da acção de definir e excluir levada a cabo pelo sujeito que a noção de abjecção comporta, encontra também explicação na natureza própria das fronteiras corporais. A pele e os orifícios corporais são intrinsecamente permeáveis, através deles saem e nele entram elementos que não fazem mais do que evidenciar a vulnerabilidade e sublinhar a fragilidade desses limites, permanentemente à mercê da instabilidade das distinções dentro/fora, sujeito/objecto, interior/exterior. A permeabilidade das fronteiras corporais é metáfora da contingência a que está sujeita a existência individual e, com ela, as relações intersubjectivas. É sempre de ambiguidade – e, por isso, de incerteza – que falamos quando falamos do contacto com o outro que a comunicação simboliza: contacto tão desejado quanto receado, pois se a pele é a fronteira primeira que separa e defende o Eu do exterior, ela é também a superfície de contacto com o mundo e com os Outros, elemento fundamental no domínio da intersubjectividade. As delimitações, apesar de imprescindíveis à afirmação identitária, são sempre moveidças, fluidas. Por isso a inquietação que o Outro representa é uma constante, por isso também a intersubjectividade vive rodeada de incerteza, apesar dos investimentos na manutenção de tudo o que sejam esquemas e expedientes securizantes.

Ainda que a definição de identidade aponte para a necessidade de uma certa dose de homogeneização e solidez, ela não pode ser pensada como algo irreduzível e fechado, que se vê colocada em causa e fragmentada pela diferença do Outro, mas aberto à relação – e aos sobressaltos que a ela são sempre inerentes. Para ser subjectividade é imprecindível a abertura ao Outro. A identidade procura estabilidade? Sim, mas estando aberta à diferença, condição incontornável para que se possa falar de comunicação. Comunicar é relacionar-se, implica sempre o Outro. E implica também a sua estranheza – a sua intransponível estranheza –, o que nele não pode controlar-se ou saber-se. O efeito perturbador da alteridade mantém-se desde o momento em que



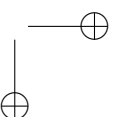
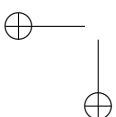


coloca à prova a capacidade do Eu em se afirmar – “Mother and dead, both abominated, abjected, slyly build a victimizing and persecuting machine at the cost of which I become subject of the Symbolic as well as Other of the Abject.” (Kristeva, 1982: 112) – e prolonga-se para além de uma estabilidade obstinadamente perseguida mas nunca definitivamente alcançada – “Alguém que bate à porta é sempre alguém que vem interromper o meu ‘bem-estar’, o meu mundo, a ordem cómoda que para mim construí” (Lévinas, 1993: 89). Duas abordagens de cariz perfeitamente distinto e de cruzamento porventura improvável, a psicanálise de Kristeva e a filosofia de Lévinas – mas também de toda a corrente fenomenológica em que também Schutz e Merleau-Ponty são referências incontornáveis – confluem para a evidência do Outro como aquele que vem perturbar a minha ordem e desassossegar-me. O encontro com a alteridade é sempre um confronto: abala, faz duvidar, desestabiliza.

É sugestiva a metáfora extraída a partir de Lévinas quanto à ambiguidade intrínseca à comunicação: a de alguém que, confortavelmente, instalado no seu apartamento sente a campainha tocar e vem abrir a porta.

“Though you live a satisfactory existence in your apartment, something is missing from your life, and your encounter with the face at the door reminds you what it is: the rest of the world, one that extends to infinity. When you heard the doorbell ring it could have been anyone, a world of infinite possibilities at your door. Or at least so you might have imagined for a moment. For a moment the order of your world was exposed to the disorder of infinite possibility. Your neighbour could have been anyone, needing anything, asking everything” (Alford, 2004: 151/152)²⁶.

²⁶Explicação do autor do texto para o recurso à metáfora: “I locate Levinas’s state of nature in an apartment, not the most familiar place to locate the state of nature, but one that makes perfect sense once one recognizes that Levinas draws no distinction between the state of nature and civilized society” (Alford, 2004: 149).





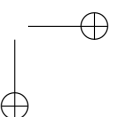
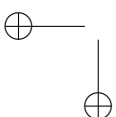
A interpelação que o Outro sempre dirige e a exigência que invariavelmente lança são dados nucleares da teoria levinasiana, para quem o Outro é sempre alguém que vem interromper a minha ordem, que faz desmoronar aquilo que tinha por garantido sobre mim próprio, que questiona a minha boa consciência. A alteridade, com o que de estranheza tem sempre implícita, solicita constantemente.

No limbo entre a felicidade do encontro e a desestabilização que simultaneamente representa, a comunicação revela um dos seus mais profundos paradoxos: o fascínio e a inqueitação que o Outro traz sempre consigo.

“Assume you open your door. How might you respond to this experience of the infinite? You feel shocked, maybe a little scared, but according to Levinas you also feel gratitude for being released from your little world of pleasures and worries. It is a defeat of your self-satisfied little world that is ultimately a victory, as you now belong to another. You feel small and insignificant, but not devalued, because your life now has a purpose, to serve the other” (*Idem*: 153).

As palavras de Alford traduzem bem o apelo da alteridade que Lévinas entende estar sempre presente na relação intersubjectiva, a preocupação em que o encontro com o Outro sempre resulta, a tranquilidade impossível depois do rosto do Outro estar diante de mim. É ao rosto, justamente, que Lévinas atribui a ambiguidade que marca as relações intersubjectivas. Sobretudo pelo seu duplo significado – o rosto dá conta da vulnerabilidade do Outro, convida ao assassinio e imediatamente o proíbe ordenando “não matarás” –, o rosto do Outro não me permite viver sem sobressaltos. Ambiguidade ainda porque, através do rosto, o Outro excede-me e reclama a minha atenção. Referindo-se à forma como Lévinas encara o diálogo com a alteridade, Catherine Chaliier diz-nos que “Ele obriga a uma relação que desestabiliza o eu ao perturbá-lo fundamentalmente, sem lhe dar tempo para se preparar, e

Livros LabCom



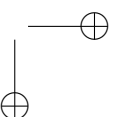
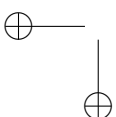


votando-o a uma insónia provocada pelo infortúnio do humano” (Chalier, 1996: 102/103). Insónia a que Merleau-Ponty também se refere:

“Quando o homem jura ser universalmente, a preocupação de si mesmo e a preocupação do outro tornam-se indistintas para ele: é uma pessoa entre as pessoas, e os outros são outros ele mesmo. Mas se, pelo contrário, reconhece o que há de único na encarnação vivida pelo interior, o outro lhe aparece na forma do tormento, da inveja ou, pelo menos, da inquietude. Chamado por sua encarnação a comparecer e a justificar-se diante dele – jungido, porém, pela mesma encarnação, à sua situação própria, capaz de sentir a falta e a necessidade do outro, mas incapaz de encontrar no outro o repouso –, o homem fica preso no vaivém do ser para si e do ser para o outro que faz o trágico do amor em Proust, e o que há de mais impressionante no *Diário de Gide*” (Ponty, 1991: 261).

As teorias de Merleau-Ponty e Lévinas inscrevem-se na emergência de uma “utopia do Outro”, motivada pela falência do projecto moderno expressa nas atrocidades que dele fizeram parte, de que a recusa das nomeações da alteridade são parte integrante. O projecto moderno surge assente na ambição de resgatar o homem da superstição e da ignorância que marcavam as sociedades do mito. O uso da razão permitiria alcançar um mundo em que todos são iguais independentemente das diferenças religiosas, culturais, geográficas, culturais, abrindo caminho rumo à igualdade e à liberdade. Mas a desmistificação inerente ao projecto moderno edificou e fundou outros mitos, nomeadamente o da razão que, assumindo-se como medida de todas as coisas, acaba por proceder à exclusão do Outro. Criando conceitos que classificam as diferenças, a racionalidade divide e distingue, numa lógica que é bem mais de exclusão do que o contrário. A diferença constitui-se como ameaça que é preciso controlar ou eliminar. Por isso o Holocausto é produto da Modernidade.

www.livroslabcom.ubi.pt



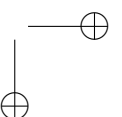
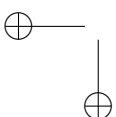


Perante os horrores da história recente, num pensamento que frequentemente apelidado de “depois de Auschwitz”, Lévinas entende como única via possível a abertura à alteridade, transformando a experiência subjectiva em impulso para sair de si mesmo.²⁷ A preeminência do Eu que a tradição filosófica ocidental associa a liberdade, para Lévinas, animado pela tradição hebraica, é antes sinónimo de contacto com e abertura ao Outro. ‘A relação ética surge no judaísmo como relação excepcional: nela o contacto com um ser exterior, em vez de comprometer a soberania humana, institui-o e investe-o’ (Lévinas *apud* Chalier, 1996: 77). Lévinas contesta a sinonímia entre liberdade e autonomia: o Outro não só não me coloca em causa como me leva a descobrir como usar a minha liberdade, na medida em que sempre me chama à responsabilidade.

“Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da ‘força que se afirma’, a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O ‘Tu não cometerás assassinio’, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento” (Lévinas, 1988: 283).

É no contexto em que a racionalidade ergue o homem como identidade apriorística, objecto e sujeito de ciência – e que Michel Foucault criticamente descreveu: “não era possível, nesse tempo que se ergue no limite do mundo, essa estatura estranha de um ser cuja natureza (a que o determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) seria conhecer a natureza, e, por consequência, conhecer-se a si mesmo, como ser natural [...] surge o homem com a sua posição ambígua de objecto para um saber e de sujeito que conhece [...]” (Foucault, 1998:

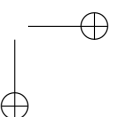
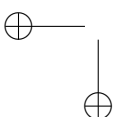
²⁷A filosofia de Lévinas não pode deixar de ler-se à luz da associação que faz entre a barbárie nazi e a tendência da filosofia ocidental em privilegiar o Eu e, consequentemente, exercer violência sobre o Outro diferente.





350/351) – que toda a filosofia ocidental se constituiu em torno do sujeito único, do Mesmo, em função do qual tudo se identifica e distingue. Um sujeito imperialista que se vê questionado quando o Outro reclama ser reconhecido na sua diferença. Noutros termos, mas com o mesmo sentido crítico de Foucault no que diz respeito ao projecto racional em que se funda toda a tradição filosófica ocidental, Emmanuel Lévinas refere-se a uma verdadeira alergia ao Outro que a atravessa, representativa da subversão de uma verdadeira ética da existência que a sua obra se esforça por traçar.

“A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. [...] Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade. Este resultado consegue-se desde o primeiro raio de luz. Esclarecer é retirar ao ser a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser a partir do nada. A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias” (Lévinas, 1988: 31).



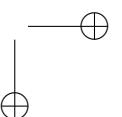
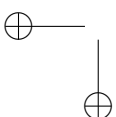


Lévinas não deixa de valorizar o raciocínio conceptual²⁸, mas denuncia contudo a falência do projecto que o enforma no objectivo de acentuar o sentido (do) humano no homem. À *Totalidade* que é metáfora do imperialismo da filosofia ocidental – recorrentemente associada a um projecto por detrás do qual se esconde a indisfarçável ambição de impor um modelo particular de humanidade – Lévinas contrapõe o *In-finito*²⁹, que se manifesta na relação com algo que nos transcende e, como tal, não pode ser objectivado.

“Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refractário a toda a tipologia, a todo o género, a toda a caracterologia, a toda a classificação – e, por consequência, termo de um ‘conhecimento’ que penetre enfim para além do objecto. [...] ser que se coloca para além de todo o atributo, o qual

²⁸Apesar da crítica que faz à racionalidade da filosofia ocidental, Lévinas não renuncia “aos conceitos e ao esforço de compreensão racional, indispensáveis à comunicação de ideias que ele não entende reservar para um pequeno número de iniciados” (Chalier, 1996: 38).

²⁹Termos que dão título a uma das obras em que Lévinas expõe a forma como a filosofia ocidental é dominada pelo conceito de totalidade a que Lévinas opõe o Infinito. “Que a ideia do infinito, na sua passividade, possa ser entendida como o domínio da incerteza de uma humanidade preocupada consigo própria e incapaz de abarcar o infinito e onde o facto de ser tocada por Deus não seria mais do que um último recurso da finitude, é provavelmente o desconhecimento da originalidade irredutível da alteridade e da transcendência e uma interpretação puramente negativa da proximidade ética e do amor, a obstinação de os dizer em termos de imanência, como se a possessão ou a fusão – ideal de uma consciência intencional – esgotasse a energia espiritual. Que a proximidade do Infinito e a socialidade que ela instaura e comanda possam ser melhores que a *coincidência da unidade*, que a socialidade seja em virtude da sua própria pluralidade, uma excelência irredutível, mesmo que não possamos dizer em termos de riqueza sem voltar a cair no enunciado da miséria; que a relação ou a não-indiferença para com o outro não consista, para o Outro, em converter-se ao mesmo, que a religião não seja o momento da ‘economia’ do ser, que o amor não seja apenas um semideus – é certamente também isso que significa a ideia do infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como teologia ou inteligibilidade do transcendente” (Lévinas, 1991: 25).





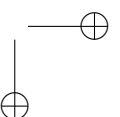
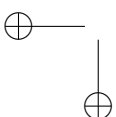
teria justamente como efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres; ser, por conseguinte, perfeitamente nu” (*Idem*: 60).

À tendência para não querer deixar-se perturbar pela alteridade, manifesta na tentativa de erguer barreiras aos sobressaltos inerentes à constituição da subjectividade, Lévinas contrapõe uma permanente exposição ao risco que a comunicação representa.

“Contrariamente a muitos filósofos, mais preocupados em dominar intelectualmente a alteridade do que em serem mantidos alerta pelo seu enigma, ele associa, com efeito, a vida do espírito à transcendência ou à alteridade e, em vez de ensinar a compreendê-la, investiga a sua significação ética para o ser humano. O diálogo com a alteridade não se assemelha, para o eu, ao acto de conhecimento através do qual um sujeito utiliza conceitos e teorias para dominar a opacidade das coisas. Em vez de o confirmar nas suas certezas, este diálogo expõe-o ao risco de uma ruptura com todos os modelos transcendentais – tal como o de Descartes – da consciência de si” (Chalier, 1996: 102/103).

No mesmo sentido, Merleau-Ponty subscreve que uma verdadeira relação – e uma relação verdadeira – apenas se estabelece sem investir na redução da estranheza do Outro, apontando igualmente os limites da razão e das nomeações por ela instauradas.

“[...] porque a quantidade e a riqueza das significações de que o homem dispõe sempre excedem o círculo dos objectos definidos que merecem o nome de significados, porque a função simbólica sempre deve estar adiante de seu objecto e só encontra o real antecedendo-o no imaginário. A tarefa consiste, pois, em alargar a nossa razão, para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão” (Ponty, 1991: 132).

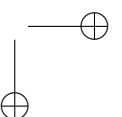
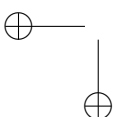




Enquanto a razão apenas entende a alteridade encerrando-a em conceitos, em Lévinas, o Outro é aceite enquanto diferente e não é submetido a grelhas apriorísticas de classificação. O Outro não pode ser objecto de conhecimento do cogito. Se a alteridade só pode existir enquanto instância ética, isso significa não lhe negar a diferença e a estranheza que a constituem através de conceitos e nomeações.

“Quer se queira quer não, contra seus planos e de acordo com a sua audácia essencial, Husserl releva um mundo selvagem e um espírito selvagem. As coisas estão presentes não mais somente, como na perspectiva do Renascimento, conforme sua aparência projectiva e conforme a exigência do panorama, mas pelo contrário em pé, insistentes, incomodando o olhar com suas arestas, cada qual reivindicando uma presença absoluta que não é co-possível com a das outras, e que no entanto todas possuem ao mesmo tempo, em virtude de um sentido de configuração cuja ideia não nos é dada pelo ‘sentido teórico’. Os outros também estão presentes (já estavam presentes com a simultaneidade das coisas), não como espíritos, nem sequer como ‘psiquismos’, mas tal, por exemplo, como os encaramos na cólera ou no amor, rostos, gestos, palavras, aos quais, sem pensamento interposto, respondem os nossos – a ponto de às vezes voltarmos contra eles as suas palavras antes mesmo que estas nos tenham atingido, com tanta certeza, com mais certeza do que se tivéssemos compreendido –, cada qual pregnante dos outros e confirmado por eles em seu corpo” (*Idem*: 200).

Esse incómodo que as palavras de Merleau-Ponty expressamente referem são consequência directa de um dado fundamental para o qual também apontam: a alteridade concreta daqueles com os quais o olhar se cruza. É a concretude do Outro e a irredutibilidade da sua estranheza que Lévinas e Merleau-Ponty consideram ser condição de possibilidade





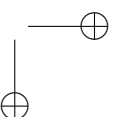
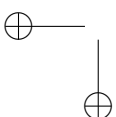
da comunicação rejeitando, por isso, qualquer tentativa de conceptualização do Outro.

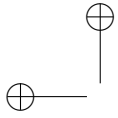
Em Lévinas a dupla dimensão da alteridade constituinte e, ao mesmo tempo, inquietante releva de um Outro que não é abstracto mas aquele com quem me encontro frente-a-frente e que, invariavelmente, me perturba. O Outro não é uma abstracção, mas alguém que não pode nomear-se sob pena de o entender como objecto e não enquanto sujeito que é parte integrante do mundo.

“A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao mesmo. [...] A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro, a posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. ‘Eu penso’ redonda em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (Lévinas, 1988: 33).

É o rosto, que Lévinas entende enquanto manifestação primeira da presença do Outro, que se furta a ser conceptualizado. Primeiro porque considera que ele vem de um passado e, por isso, não é possível recorrer a qualquer pré-conceito para o compreender. Depois porque, não o entendendo como fisionomia ou representação, Lévinas rejeita a hipótese de poder conferir-lhe uma identidade – que equivaleria a destruir a sua alteridade.

“O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada



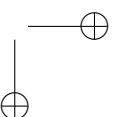
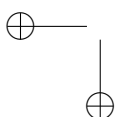


instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada” (*Idem*: 37/38)³⁰.

Metáfora do Outro que é preciso acolher sem pretensões de o dominar, o rosto é simultaneamente motivo do desejo de poder sobre a alteridade e capacidade de resistência ao exercício da violência: porque resiste à objectivação impede e ao mesmo tempo suscita o desejo de violência; deixando entrever força na sua irredutibilidade, o rosto é também a forma de exposição do Outro e, por isso, marca da sua fragilidade. Outrem “oferece-se à pontada espada ou à bala do revólver” (*Idem*: 177). No Outro misturam-se fragilidade e resistência: resiste às minhas investidas e, ao mesmo tempo, é frágil. Da mesma forma que se misturam liberdade perante o meu poder e súplica para que eu o ajude.

“A ‘resistência’ do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência e em cercá-lo pela manha. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação” (*Idem*: 176).

³⁰O rosto levinasianao é o seu cariz ético, não permitindo a tomada do exterior pelo interior que orienta a relação com alteridades marcadas pelo excesso de figuração e que fazem com que a categorias estéticas se façam corresponder categorias éticas. Se “o monstro nada simboliza em si próprio (um vício, uma tara, etc... apesar de todo o mal tender para a monstruosidade); é a deformação física que constitui *um limite* do simbólico e da simbolização.” (Gil, 1994: 54/55), a verdade é que não é possível separar a sua figuração do conceito de inimigo que se lhe associa. “A relação de signo, ou relação semiótica, começa por um equívoco: os sinais exteriores, as ‘indicações’ são tomadas pela coisa mesmo. Ou seja, pelo interior, pela emoção, sentimento, pensamento vividos. A expressão é tomada pelo expresso. A tristeza que vejo expressada naquele olhar, não só *está* naquele olhar, mas *é* o olhar” (Gil, 2001: 149).

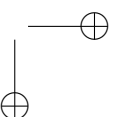
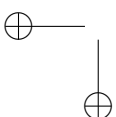




Através do rosto, o Outro expõe-se à morte, mas proíbe-me também de matar, sendo o assassinio, aliás, a única forma possível de dominação do Outro – não, contudo, sem mais um paradoxo, na medida em que a morte do Outro significa também impossibilidade de poder continuar a dominá-lo.

“Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. [...] Só posso querer matar um ser absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar” (*Idem*: 177).

No âmbito da tradição fenomenológica – para a qual o respeito pelo Outro não passa por considerá-lo uma entidade abstracta, mas alguém concreto, com diferenças concretas também –, também Alfred Schutz rejeita qualquer atitude objectiva no intuito de conhecer e compreender a alteridade. A propósito de Husserl, escreve Schutz: “The kind of perception which is signitive in character should not be confused with that in which an object directly appears to us. I apprehend the lived experiences of another any through signitive-symbolic representation, regarding either his body or some cultural artefact he has produced as a ‘field of expression’ for those experiences” (Schutz, 1967: 100). Mais do que assente num conceito moral e altruísta que impõe o respeito pela alteridade, a teoria de Schutz baseia-se na consideração do Outro enquanto pessoa com uma consciência que é inegavelmente raiz da sua particularidade, e cujo aparecimento é sempre a manifestação de qualquer coisa estranha para mim. Na bibliografia de Schutz encontramos referência a esta experiência de comunicação em que cada corrente de consciência percebe um Outro criando um Nós: “This relationship is established by the reciprocal sharing of the Other’s flux of experience in inner time, by living through a vivid present together, by experiencing this togetherness as a ‘We’” (Schutz, 1964: 177/178). Mas se a

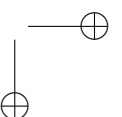
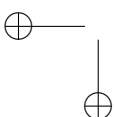




partilha do mesmo espaço que a situação face-a-face promove torna o corpo do Outro visível, logo os seus gestos e expressões passíveis de ser observados e interpretados, isso não significa contudo negá-lo enquanto concreto e único. Assumindo o comportamento como elemento expressivo – sobretudo pelos sinais que chegam através da presença do corpo do Outro: “My lived experiences of another’s acts consist in my perception of his body in motion” (Schutz, 1967: 101) –, Schutz aponta para uma compreensão do Outro que passa por uma forma particular de percepção e tentativa de daí extrair sentido que nada tem que ver com conceptualização das suas atitudes através de intuições sobre as suas experiências subjectivas. “Every human being, every normal person notices sooner or later that he is not alone in the world. He encounters others who are ‘like him’ and yet other” (*Idem*: 100).

“Il y a là un être à deux, et autrui n’est pas ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d’ailleurs moi dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l’une dans l’autre, nous coexistons à travers un même monde” (Ponty, 1945: 407). O conceito de co-percepção de Merleau-Ponty é, porventura, a melhor síntese de todos estes aspectos que têm vindo a ser considerados. “Vejo que aquele outro me vê” situa-se no pólo oposto do “eu penso” instaurador do Outro por analogia ao Eu; marca a distinção entre a percepção de objectos físicos e a de outros sujeitos; e reconhece a margem de inapreensibilidade daqueles com os quais o olhar se encontra face-a-face.

“Em contrapartida, sei sem a menor dúvida que aquele homem ali vê, que o meu mundo sensível é também o seu, pois *assisto à sua visão*, ele *se vê* no domínio de seus olhos sobre o espectáculo, e quando digo: vejo *que* ele vê, aí já não há – como em: penso *que* ele pensa – imbricações de duas proposições uma na outra, visão ‘principal’ e visão ‘subordinada’ descentralizam uma na outra. Ali estava uma forma que se me assemelha, porém ocupada em tarefas secretas, possuída por um sonho desconhecido. [...] Digo que ali está um homem, e não um manequim, como

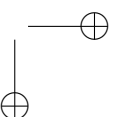
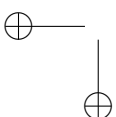




vejo que a mesa está ali, e não uma perspectiva ou uma aparência da mesa. é verdade: eu *não* o reconheceria se eu mesmo *não* fosse homem; se eu *não* tivesse (ou não acreditasse ter comigo mesmo) o contato absoluto do pensamento, um outro *cogito não* surgiria à minha frente [...]. Se o outro deve existir para mim, é preciso que comece a existir alguém da ordem do pensamento. Isso é possível aqui porque a abertura perceptiva ao mundo, mais desamparado do que posse, não tem pretensões ao monopólio do ser, e não institui a luta de morte das consciências. Meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim têm, em sua espessura, elementos para fornecer ‘estados de consciência’ a mais de um sujeito sensível, têm direito a muitas outras testemunhas além de mim” (Ponty, 1991: 187/188).

Dois olhares ao invés de duas consciências, substituição na qual o corpo desempenha um papel primordial funcionando como “vinculum entre o eu e as coisas” (*Idem*:183/184) Se à noção de intersubjectividade é ainda implícito um Eu primeiro, o conceito de intercorporeidade traduz um mais verdadeiro reconhecimento mútuo que, pela permanente reversibilidade entre corpo que toca e corpo que é tocado, afirma o Outro como verdadeiramente outro e não como representação³¹.

³¹“Il n’y a donc pas de place pour autrui et pour autrui et pour une pluralité des consciences dans la pensée objective. Si je constitue le monde, je ne peux penser une autre conscience, car il faudrait qu’elle le constituât elle aussi, et, au moins à l’égard de cette autre vue sur le monde, je ne serais pas constituant” (Ponty, 1945: 402). Face à noção de consciência constitutiva, Ponty propõe a adoção de consciência perceptiva. “O homem pode fazer o alter ego que o ‘pensamento’ não pode, porque está fora de si no mundo e porque um *ek-stase* é co-possível com outros. E tal possibilidade efectiva-se na percepção como vinculum entre o ser bruto e um corpo. [...] Aquele que ‘coloca’ o outro homem é sujeito perceptivo, o corpo do outro é coisa percebida, o outro por sua vez é ‘colocado’ como ‘perceptivo’. Trata-se sempre apenas de co-percepção. Vejo que aquele homem me vê, como toco a minha mão esquerda que está tocando a minha mão direita” (Ponty, 2001: 188).

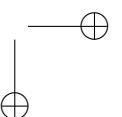
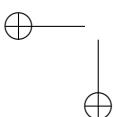




“Minha mão direita assistia ao advento do tato activo em minha mão esquerda. Não é de modo diferente que o corpo do outro anima-se diante de mim, quando aperto a mão de outro homem ou quando simplesmente a olho. Ao saber que meu corpo é ‘coisa que sente’, que é excitável (*reizbar*) – ele, e não apenas a minha consciência –, preparei-me para compreender que há outras *animalia* e possivelmente outros homens. É preciso atentar que nisso não há nem comparação, nem analogia, nem projecção ou ‘introjeção’. Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu estar-ali, é porque ela se substitui à minha mão esquerda, porque meu corpo anexa o corpo do outro a essa ‘espécie de reflexão’ da qual ele é paradoxalmente a sede” (*Idem*: 186).

Na consideração do reconhecimento mútuo como elemento fundamental das relações comunicativas, também Habermas distingue claramente entre o que é apreender um objecto e um Outro sujeito. No contexto da crítica que tece às acções estratégicas, Habermas considera que nesse âmbito “les actions des opposants ne sont que des moyens ou des limits pour la réalisation de son project d’action, au même titre que les autre éléments de la situation; les objects sociaux ne se distinguent pas, dans une telle optique, des objects physiques” (Habermas, 1987: 417). Consubstanciando uma atitude que visa o sucesso, os objectos sociais não se distinguem dos objectos físicos na medida em que a acção estratégica vê nos outros meios ou limites para a realização dos seus objectivos. A acção comunicativa, tal como perspectivada por Habermas, não vale pelo êxito que pode obter, mas pelo reconhecimento intersubjectivo que possibilita. Que o falante pretenda ser reconhecido como individualidade é um dos pressupostos básicos da sua teoria do agir comunicacional, o que não é possível através de uma acção que objectiva o Outro. “Pues la actitud objectivante que quien actúa estratégicamente adopta, ya no puede entenderse con ellos como con una segunda persona” (Habermas, 1990: 100).

Livros LabCom

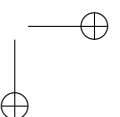
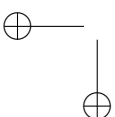




É na negação da conceptualização do Outro que, em grande medida, assentam as considerações em torno da importância do reconhecimento mútuo. O Outro é alguém concreto, que não pode reduzir-se a um conceito ou funcionar apenas como negativo de um Mesmo imperialista, que não pode ser apreendido tal como fazemos com os objectos físicos – por isso a apreensão do Outro se traduz numa co-operação, porque envolve a apreensão das intenções de uma outra pessoa. Ainda que de formas distintas, e de acordo com a forma como cada um pensa a comunicação, em todos os autores até aqui mencionados nos deparamos com a valorização do reconhecimento mútuo, da qual deriva o entendimento da relação intersubjectiva como operação em que cabe aos dois a determinação do sentido: a nenhum dos interlocutores está reservado o privilégio de condicionar a comunicação e ambos partilham a condição de sujeitos de enunciação. É o reconhecimento mútuo que, imprimindo reciprocidade às relações intersubjectivas, impede as ambições de dominação e exercício de poder sobre a alteridade que ignoram o fundamento dos prefixos das noções de *intersubjectividade* e *co-enunciação*.

Contra os pressupostos da filosofia da consciência, só quando o Outro deixa de ser um dos meus fenómenos, uma das coisas que me acontecem, é possível falar de comunicação. Ora, se não apreendemos os Outros como fazemos com os objectos físicos, a percepção do Outro envolve a apreensão da intenção de outra pessoa e, por isso, é uma co-operação. Negada a conceptualização do Outro enquanto forma de reconhecimento mútuo, cai por terra o sujeito manipulador do Outro e da interacção, e a intersubjectividade assume a condição de experiência perceptiva partilhada, processo dialógico por definição que determina a impossibilidade do sentido poder enunciar-se no singular. O Eu não é mais a entidade fundadora e soberana do discurso.

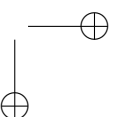
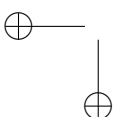
Sintomas de que é mais funda – e transversal a disciplinas como a filosofia, a sociologia ou a linguística – a questão com que as teorias da comunicação se debateram: aceite e repetida à exaustão a caducidade do modelo emissor/receptor subscrito pelos primeiros estudos





sobre o fenómeno comunicacional, e paralelamente ultrapassada a concepção redutora da comunicação enquanto mera troca de informação, é enquanto processo eminentemente intersubjectivo que a comunicação tem necessariamente que olhar-se.

São, contudo, olhares distintos os que derivam do largo espectro de teorias que sublinha a importância das práticas de identificação que o reconhecimento pressupõe. As diferenças substantivas entre o reconhecimento que propõe a tese habermasiana da comunicação e o que encontramos na literatura de Lévinas são disso exemplo. Diferenças de cuja análise se ocupa o terceiro e último capítulo e que derivam sobretudo da pretensão universalizante associada à conotação negativa da contingência que marcam a teoria do primeiro *versus* a valorização das particularidades e dos riscos inerentes à relação intersubjectiva que caracterizam o pensamento do segundo. Se na tese habermasiana o conceito de reconhecimento surge associado aos de reciprocidade e simetria, por sua vez mantendo ligações profundas com a possibilidade de proceder a generalizações e introduzir o princípio de universalização, para Lévinas é a assimetria que constitui a característica primordial da relação com o Outro norteada por princípios éticos. Lévinas vê na possibilidade de conciliar universalismo e pluralismo, tal como Habermas perspectiva a democracia, a violentação de uma diferença que entende ser o reduto inviolável de toda e qualquer alteridade.





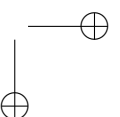
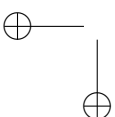
Capítulo 3

Desafios da relação intersubjectiva

Dos dois capítulos anteriores se extraem duas formas distintas de pensar Comunicação e Estranheza que este último capítulo se propõe confrontar, recorrendo a dois dos autores cujas teorias melhor representam cada uma das diferentes concepções de comunicação: Habermas e Lévinas.

Antes, contudo, de analisar detalhadamente o que as separa, impõe-se reconhecer que o ponto de partida de ambos é comum, como aliás demonstra o facto de Habermas não ter deixado de ser referido num capítulo do qual ressalta sobretudo a inevitabilidade da contingência no âmbito das relações intersubjectivas que a sua teoria se esforça em regular, e em que se incluem considerações acerca dos limites da comunicabilidade que a sua proposta insistentemente procura atenuar. Partilhando o afastamento de uma perspectiva solipsista, a ambos não poderia deixar de ser comum a valorização do reconhecimento mútuo e a correspondente rejeição da conceptualização do Outro porque invariavelmente associada a uma tentativa de dominação que subverte os princípios básicos do que entendem ser a comunicação.

O que os distingue prende-se directamente com a forma diversa como entendem as consequências que derivam da inscrição da subjectividade na intersubjectividade. Se com a emergência do Outro e da sua inegável concretude, a relação intersubjectiva – logo, a comunicação – ganha outros contornos, a verdade é que lhe acrescenta também outros

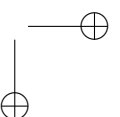
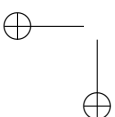




desafios. Porque feita de lutas pelo significado, porque protagonizada por sujeitos com identidades particulares, singulares e diferenciadas que, continuamente, se encontram – e confrontam – a co-construção que à comunicação surge associada quando ambos interlocutores são sujeitos de enunciação é sobretudo tensão. O reconhecimento a que mutuamente se obrigam está longe de ser pacífico. Luta pelo reconhecimento.

Dado inquestionável da sociedade moderna, porque intimamente relacionada com a laicização dos saberes e dessacralização que a definem, a comunicação é também um dos seus problemas. Quando o sentido e a verdade deixam a esfera da transcendência e a discussão pública toma esse lugar possibilitando que os interlocutores questionem as razões dos enunciados e das acções, são novos e reiterados desafios os que a comunicação enfrenta. “É este questionamento acerca das razões pressupostas pelos interlocutores, questionamento constitutivo da própria identidade de sujeitos de discursos e de acções autónomas, que constitui a problemática comunicacional moderna.” (Adriano D. Rodrigues, *Comunicação e Cultura*, P. 166) Associada ao projecto moderno, com a sua falência a comunicação emerge de novo como tema central: à fragmentação e pulverização das sociedades contemporâneas corresponde o agudizar das lutas pela representação e da pluralidade de pontos de vista. Decorrente do diagnóstico de uma realidade marcada pela fragmentação e heterogeneidade, o tema do reconhecimento da alteridade ganha renovada importância na contemporaneidade – revelando a forma curiosa como a identidade surge associada, simultaneamente, a um maior individualismo mas a uma também crescente necessidade de reconhecimento – e consubstancia um desafio que para além de social é também político e no qual a comunicação desempenha um papel fundamental.

Traduzindo a mudança de paradigma nas concepções de identidade e relação entre sujeitos, a exigência de reconhecimento mútuo aponta para uma luta pela representação – que encerra um confronto de experiências, opiniões e sistemas de relevância – decorrente da necessidade



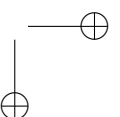
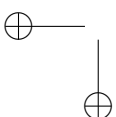


de no âmbito da comunicação os interlocutores se reconhecerem, simultaneamente, como iguais e diferentes, que acrescenta às relações intersubjectivas uma dimensão agonística que coloca a descoberto a tensão entre a necessidade de reconhecer as particularidades que fazem a diferença e a dose de coesão que a sociabilidade reclama. Uma identidade que não está já fechada sobre si mesma e é confrontada com o Outro desafia a noção de comunicação que, desempenhando um papel essencial ao nível da sociabilidade, aponta para a necessidade de regularidades e correspondente necessidade de fazer face à incertezas, ao mesmo tempo que remete para noções de entendimento e pacificação de conflitos que reclamam garantias quanto às possibilidades de compreensão mútua.

É a esta problemática que Habermas e Lévinas respondem de formas distintas. Se a ambos é comum a reflexão sobre o tema da alteridade, o primeiro sublinha a inescapabilidade das diferenças e aceita a comunicação como um risco, enquanto o segundo, em nome da imprescindibilidade de um território comum para que possa falar-se de comunicação, orienta o seu raciocínio em função da procura das semelhanças e elabora uma teoria marcada pela tentativa de regulação das contingências inerentes às relações intersubjectivas.

3.1 Unidade e singularidades

Possibilidade de generalização e universalidade. As condições de possibilidade da comunicação da teoria habermasiana são atravessadas por essas exigências que dá como fundamentais no estabelecimento e manutenção das relações comunicativas. Apesar do que separa a fundamentação do quadro normativo considerada por Apel e Habermas, as duas categorias (universal e transcendental) revelam o carácter que os dois autores desejaram imprimir na ética que, a partir da pragmática, conceberam relativamente à comunicação. Ambos dão continuidade ao esforço de Kant no sentido de fundamentação das normas do dever moral, mas enquanto Apel considera que apenas uma fundamentação

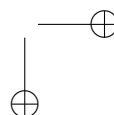
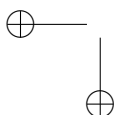




pragmático-transcendental poderá conferir às normas reguladoras da comunicação o carácter consensual, indiscutivelmente válido e, nessa condição, obrigatório, a teoria habermasiana define-se pelo estabelecimento de uma ponte entre as normas éticas e o mundo da vida, território concreto em que se movem sujeitos concretos também, procurando ultrapassar o formalismo da fundamentação apriorística e transcendental kantiana, revisitando-o, dir-se-ia, no sentido de o reformular através de uma teoria da comunicação. Habermas reflecte sobre o agir dos sujeitos no contexto do quotidiano em que acontece a comunicação – o mundo da vida – e valoriza sobretudo o senso comum.¹

A teorização da ética comunicativa (Habermas) e da ética da discussão (Apel), herda de Kant o pendur universalista – ou seja, o princípio nuclear de que os homens são todos iguais e devem reconhecer-se reciprocamente como seres racionais –, renovando contudo o paradigma kantiano ao dar-lhe por base uma teoria da linguagem e da comunicação. O esforço de Habermas passa pela tentativa de aproximação das normas do domínio ético às regras pragmáticas do uso da linguagem, fazendo das primeiras a condição de possibilidade das segundas – ponte conseguida através do conceito de pretensões de validade, regras pragmáticas de assumido conteúdo ético. A objecção dos dois autores a qualquer hipótese de as proposições éticas exprimirem apenas prefe-

¹Leia-se a interpretação assinada por Apel acerca das teorizações de Habermas: “Por dos razones la teoría de Habermas [...] se presenta, por así decirlo, como un puente entre la teoría de la comunicación y la *ética*: La primera razón reside en que la teoría de Habermas, como debería notarse, no es una *teoría de la comunicación* en sentido estricto sino una teoría de la *acción comunicativa*, es decir, de la interacción interhumana a través de la mediación comunicativa. Esto significa, entre otras cosas, que aquí no se trata primariamente de *actos de comunicación*, es decir, por ejemplo, de *actos lingüísticos* y *actos de comprensión* – sino de la ‘coordinación’ de las acciones *extralingüísticas teleológicas* por la vía de una racionalidad que no es la racionalidad weberiana de medio-fin, sino la de la *comprensión a través de actos lingüísticos de comunicación*. [...] El segundo aspecto [...] reside en la concepción de una correspondencia entre los tipos de la *racionalidad de la acción* y las *pretensiones de validez* del discurso humano” (Apel, 1986: 66/67).



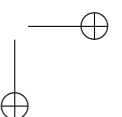
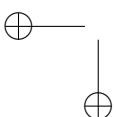


rências subjectivas, motivadas por estados emocionais, traduz-se numa reiterada necessidade de as fundamentar universalmente.

Por outro lado, o corte com a ética kantiana dá-se ainda ao nível da substituição do princípio monológico por um outro de cariz dialógico. Habermas não vê qualquer possibilidade de fundamentar a norma ética a partir da consciência de um ser apenas, entendendo que a ética comunicativa só poderá depender das interacções entre sujeitos; Apel propõe a substituição do sujeito transcendental kantiano pela comunidade ilimitada de comunicação, sublinhando de igual forma o carácter redutor da auto-consciência face à comunidade composta por todos os sujeitos. Mesmo perante promessas, prescrições e proibições que não são reguladas por instituições, a expectativa entre falantes é suficiente e é legítimo que o locutor avance uma pretensão de validade que deve ser legitimada por normas existentes.

Apel e Habermas consideram o pressupostos de universalidade uma exigência das sociedades modernas. Marcadas pela hegemonia da técnica e da ciência, a necessidade de uma ética de alcance universal afigura-se-lhes como a única via de saída possível para a progressiva diminuição do espaço pertencente à convivência social, ou seja, em que decorre a comunicação. “Quisiera tomar muy en serio el diagnóstico de la actual crisis de la humanidad que se caba de esbozar, quisiera ver allí una ilustración de la urgente *necesidad* de una *nueva fundamentación racional, filosófica, de la ética* en la época de la ciencia” (Apel, 1986: 106). A tentativa de conferir universalidade ao modelo discursivo da comunicação, encontra igualmente fundamento na convicção partilhada por ambos de que a emancipação ainda por cumprir é uma questão de âmbito alargado e que não importa apenas a um segmento da realidade em particular.

A defesa de que as regras que orientam a comunicação só podem estabelecer-se intersubjectivamente é fundada na recusa da ideia de uma linguagem privada/particular poder garantir a comunicação. As teorizações de Habermas e Apel prestam-se, neste domínio, a críticas que identificam na sua pretensão universalizante um inevitável desres-

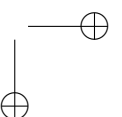
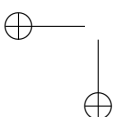




peito pelas diferenças que atravessam a realidade social. Habermas apenas consegue entrever a possibilidade de entendimento entre mundos da vida distintos –definidos por quadros referenciais também diversos, quando não divergentes – graças a uma meta-norma, a um fundo universal, transversal a todos os sujeitos enquanto falantes, e independentes de cada *Lebenswelt*.

“Incluso en el proceso de entendimiento más difícil, todas las partes se apoyan en el punto de referencia común, aun cuando proyectado en cada caso desde el propio contexto, de un consenso posible. Pues conceptos como el de verdad, racionalidad o justificación cumplen en *toda* comunidad de lenguaje, aunque se interpreten de forma diversa y se apliquen según criterios diversos, *la misma* función gramatical” (Habermas, 1990: 178/179).

Nesta consideração vêm os autores que subscrevem a fragmentação social como traço constitutivo da contemporaneidade, a tentativa de igualização que retira especificidade às múltiplas realidades concretas que a compõem. Defendendo a diferença como elemento central da construção de uma ética reguladora das relações humanas, autores como Richard Rorty (Rorty, 1994) identificam na ética universal, não só uma impossibilidade, como uma ambição pouco desejável. Neste contexto, é inevitável também a invocação de Lyotard (Lyotard, 1989) e da sua suspeita face a qualquer metanarrativa que procure impor-se à pluralidade de narrativas de que considera ser feita a realidade contemporânea, e que, nesse sentido, revele a ambição de colocar em causa as também diversas formas de vida que a integram. A defesa do diferente e do múltiplo vê nas pretensões universalizantes como as de Habermas a incompreensão de uma realidade social e cultural incontornavelmente – e favoravelmente, dir-se-ia – marcada pela pluralidade dos mundos da vida, e vê nos elementos perspectivados pelos dois autores como condições de possibilidade da comunicação, instrumentos disciplinadores das singularidades. Um conceito como o da comunidade ilimitada de





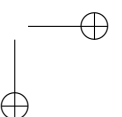
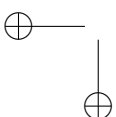
Apel revela-se, pela ambição de ultrapassar a esfera estritamente local e não possuir qualquer delimitação concreta, irrealizável. Vale a pena dizer que as divergências resultam mais daquilo que julgam ser as necessidades da realidade contemporânea do que do diagnóstico que leva cada uma das perspectivas a defender ora a universalização das normas que presidem à interacção social, ora a manutenção da diversidade que a atravessa. No cerne de uma ou outra concepção está a incontornável complexificação social – e consequente fragmentação – e os desafios por ela colocados.

Sobejamente conhecida dos próprios – nesta matéria tão amplamente citados quanto criticados –, a objecção é refutada por Habermas que, referindo-se ao consenso que o quadro normativo garante, considera que

“no sólo garantiza sino que fomenta y acelera la pluralización de formas de vida y la individualización de estilos de vida. Cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia. Y, sin embargo, en la conciencia pública la idea de unidad parece asociarse con la consecuencia de una integración coercitiva de lo múltiple” (Habermas, 1990: 181).

Também Apel, traduzindo a noção exacta de críticas formuladas neste sentido, dá conta das reacções suscitadas pela ética comunicativa tal como concebida por si e por Habermas, e nas quais se inclui a suspeita de poder conduzir a um terror do “ideal à la Robespierre” (Apel, 1986: 195). Na perspectiva de Karl-Otto Apel, é justamente a existência de uma norma de características universais a condição de possibilidade da coabitação de sujeitos e comunidades com quadros culturais e sociais diversos, quando não antagónicos:

“a nivel de la democracia liberal y a nivel internacional o intercultural, no es el relativismo normativo sino sólo la





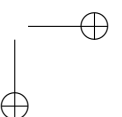
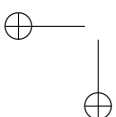
norma básica universalmente válida de la fundamentación consensual-normativa de las normas, la que puede posibilitar la convivencia de las personas o de pueblos y culturas con diferentes intereses y tradiciones valorativas de mundos vitales. Justamente el reconocimiento intersubjetivo del principio de la racionalidad discursiva como metanorma es la condición de posibilidad del tantas veces invocado pluralismo valorativo del mundo moderno” (*Idem*: 93).

As manifestações em causa própria quer de Habermas, quer de Apel não se subtraem contudo ao questionamento dos princípios de validade que definem, em particular àquele que aponta para a necessidade de ser verdadeiro o conteúdo dito. Como alcançar uma definição universal do que é verdadeiro? Habermas responde às críticas dirigidas à sua teoria pelos representantes de uma corrente contextualista que restringe o âmbito de qualquer pretensão de verdade a uma comunidade determinada, reiterando a imprescindibilidade de ela se reportar a um critério prévio e suficientemente abrangente, e renunciando à possibilidade de variações de lugar para lugar. É uma verdadeira solução de compromisso a encontrada pelo autor da Teoria do Agir Comunicacional, que não desvaloriza a influência dos horizontes culturais concretos, mas dota-os da capacidade de transcenderem esse âmbito restrito. Mas a comunicação tem lugar num espaço social concreto, variável, e como tal estará sempre associada a um modelo cultural incompatível com metanormas aplicáveis universalmente

Não é por acaso que Lévinas é abundantemente citado entre os autores pós-modernos, originando o que C. Fred Alford designa como “Lévinas Effect” (Alford, 2004: 147) e para o qual adianta uma explicação:

“The reason is that Levinas’ approach grants an ethical aura to the categories of difference and otherness. Levinas seems to provide a way out of the postmodern version of

Livros LabCom

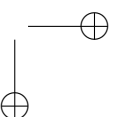
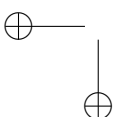




the paradox of relativism and tolerance. The paradox is familiar. Relativism implies tolerance, but it also implies intolerance. Relativism implies anything at all. If all beliefs are equal, then I may as well suppress some, all, or none. Or hold a lottery. Similarly, if the other is totally different from me, why should I not conclude that this makes his or her welfare irrelevant to me, a happening on a distant planet? Because, says Levinas, the face of the other bears the trace of God” (*Idem*: P. 147).

Insistindo na diversidade e no relativismo, anunciando o fim de todas as formas de unidade e a sua substituição pela fragmentação, o discurso pós-moderno encontra na filosofia de Lévinas a rejeição de qualquer paradigma universal, que a teoria de Habermas justamente valoriza, associada a uma crítica da razão que vai de encontro à forma como apenas vislumbram como possibilidade o início de uma época pós-razão – enquanto Habermas, apesar de reconhecer a falência do projecto racional moderno, não deixar de conceber uma racionalidade alternativa. “Um pensamento universal dispensa a comunicação. Uma razão não pode ser outra para uma razão. Como é que uma razão poderá ser um eu ou um outro, uma vez que o seu próprio ser consiste em renunciar à singularidade?” (Lévinas, 1988: 59). Qualquer sujeição a categorias universais é entendida por Lévinas como redução do Outro ao Mesmo. Ainda assim, não pode deixar de referir-se que a dimensão da ética de Lévinas não está tão distante assim da universalidade subscrita por Habermas: ela é infinita e encerra uma responsabilidade por todos, traduzindo um compromisso originário que não resulta de qualquer pacto ou vontade expressa.

Mas se na teoria de Habermas o princípio da universalidade está associado a uma valorização significativa da igualdade entre os participantes na comunicação, Lévinas entende que é a ideia de que somos todos iguais, ou seja, um conjunto de “eus” da mesma espécie que, apesar de se apresentar como forma de as evitar, precisamente desencadeia injustiças.

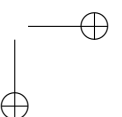
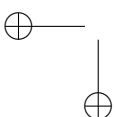




“Os filósofos, desde Platão, honram o diálogo como meio para ultrapassar a violência das opiniões múltiplas e contraditórias e para pacificar os homens. [...] o diálogo ensinar-lhes-ia, com efeito, a viver inteligentemente a partilhar os conhecimentos e a construir as realidades políticas necessárias à existência colectiva. [...] Ela autoriza, portanto, uma certa forma de sociabilidade” (Chalier, 1996: 120/121).

É com uma tradição em que se inscreve Habermas na qual o diálogo representa uma categoria essencial na resolução de conflitos que o pensamento de Lévinas enceta uma ruptura, prescindindo da necessidade de reciprocidade e igualdade, e dando a relação como assimétrica. A assimetria decorre, não só da pluralidade que somos, mas também da primazia do Outro, do facto de o Outro me dizer respeito antes de poderem estabelecer-se condições de igualdade, antes da argumentação e do confronto de razões. A viúva, o órfão, o pobre ou o estrangeiro – paradigmas da alteridade levinasiana com ecos evidentes do apelo de Lévinas à responsabilidade pelos que sobreviveram ao extermínio nazi – não estão em igualdade de circunstâncias comigo: por um lado mais são mais frágeis e vulneráveis, por outro meus Mestres. Por isso a solidariedade em Lévinas é assimétrica e não entre iguais. O “semelhante” e o “próximo” em Lévinas não são aquele com quem se mantém qualquer tipo de afinidade ou com quem se tem algo em comum, mas aquele que se aproxima para reclamar responsabilidade. A proximidade não se refere a semelhanças ou grau de parentesco, mas ao imperativo ético de ajudar e é nesse medida que a responsabilidade não se funda no sentimento de pertença a um género comum, mas na estranheza que o rosto apresenta.

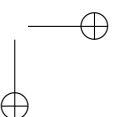
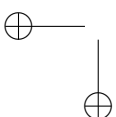
“Toda a relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto. A essência da sociedade escapa se é apresentada





como semelhante ao género que une os indivíduos semelhantes. Há, sem dúvida, um género humano como género biológico a função comum que os homens podem exercer no mundo como totalidade permite aplicar-lhe um conceito comum. Mas a comunidade humana que se instaura pela linguagem – em que os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade do género. Forma-se como parentesco dos homens. O facto de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança, nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito, como medalhas que remetem para a mesma forma que as cunhou. A paternidade não se reduz a uma causalidade na qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um não menos misterioso efeito, um fenómeno de solidariedade” (Lévinas, 1988: 191).

Correspondendo em grande medida à definição de democracia, nas condições do diálogo definidas por Habermas encontra-se também o desrespeito pelos pontos de vista plurais. Não desvalorizando a importância do pressuposto da igualdade dos participantes na argumentação ao nível da interacção e reciprocidade que a comunicação efectivamente reclama, os pressupostos que estabelece não deixam de apontar a necessidade de anulação das diferenças entre interlocutores a outros níveis que não apenas o do direito a participar. O apelo, implícito na necessidade de consenso relativamente ao quadro normativo composto pelas pretensões de validade, à suspensão de estatuto social e interesses pessoais, dá conta daquilo que, enquanto parte integrante da subjectividade dos interlocutores, deverá relegar-se para segundo plano por forma a alcançar entendimento. A ambição de nivelar os interlocutores em relação à possibilidade de se expressarem arrasta consigo a necessidade de ultrapassar opiniões subjectivas em favor de um entendimento que a todo o custo deve perseguir-se. Pressupondo um conjunto comum de referências como imprescindível para que os participantes na interacção se entendam, a concepção habermasiana de comunicação

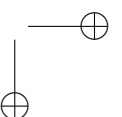
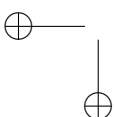




implica de alguma forma que a constituição desse horizonte comum passe por ultrapassar as diferenças que os dividem.

Situando desta forma o lugar reservado à subjectividade, Habermas presta-se à acusação de procurar a todo o custo a redução das especificidades identitárias dos interlocutores. Uma crítica que rejeita argumentando, justamente, que é a possibilidade de manter as diferenças e não a sua anulação que a comunicação assim entendida permite. Apontando para a elaboração do sentido como um processo gradual e considerando que a significação não está dada no código mas que é o uso da linguagem que recria o valor dos signos, Habermas define a pragmática que edificou como o espaço de manifestação das heterogeneidades. Habermas defende que a pragmática universal, não se limitando a analisar o conteúdo do que é proferido e alargando o seu âmbito às intenções e objectivos dos actos de fala, aponta para o facto das acções e discursos extraírem sentido do horizonte comum em que se situam. Por isso entende que a comunicação assim perspectivada de assume, mais do que como processo de codificação ou descodificação – que é para a semiótica, que a entende como processo em que o receptor reconhece a mensagem dirigida pelo emissor graças a um código que partilham –, como elaboração comum do sentido no âmbito do mundo da vida. Se a comunicação habermasiana exige um conjunto de elementos necessariamente apriorísticos – a linguagem, nomeadamente, que se coloca como elemento dado –, a significação escapa a essa adjectivação e são os sujeitos que recriam essa mesma linguagem ao longo dos processos de comunicação.

“No cabe duda de que las reglas gramaticales garantizan la identidad del significado de las expresiones lingüísticas; pero al propio tiempo han de dejar espacio para un empleo (individualmente matizado e imprevisible en lo que a innovaciones se refiere) de estas expresiones cuya identidad de significado no es más que una suposición inscrita en la propia comunicación. El hecho de que las intenciones de los hablantes se desvíen también siempre de

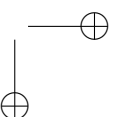
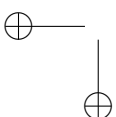




los significados estándar de las expresiones empleadas explica esos ribetes de diferencia que anidan en todo consenso lingüísticamente alcanzado: ‘Todo comprender es, pues, siempre a la vez un no-comprender, toda convergencia en pensamientos y sentimientos es al tiempo una divergencia’ (W. v. Humboldt). Como la intersubjectividad del entendimiento lingüístico es porosa por su propia naturaleza, y como el consenso lingüísticamente alcanzado no elimina en las convergencias las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles, la acción orientada al entendimiento resulta también apta como medio en que discurren procesos de formación que posibilitan dos cosas en una: socialización e individuación” (Habermas, 1990: 59).

Como noutras problemáticas em relação às quais é manifesta a vulnerabilidade da sua teoria relativamente ao respeito e manutenção da pluralidade de subjectividades, Habermas encontra uma solução de compromisso: diversidade/unidade, socialização/individualização: Não sendo irreconciliáveis em termos absolutos, os binómios parecem contudo não poder coexistir quando perspectivados no contexto de uma teoria feita das pretensões que a habermasiana revela. é pouco convincente, de facto, que as exigências de partilha quer em relação ao quadro normativo, quer no que diz respeito ao significado dos símbolos, ambas orientadas para um consenso que aponta, desde logo, para a redução das particularidades que distinguem os interlocutores, possa afirmar-se como garante da pluralidade de vozes que participam na comunicação tal como Habermas pretende defender: “La atribución de significados idénticos sigue siendo considerada aún como violación de la multivocidad metafórica, no como su condición. La unidad de la razón sigue considerándose aún represión, no como fuente de la diversidad de sus voces” (*Idem*: 181).

Não pode afirmar-se que o consenso habermasiano aponta para a negação radical daqueles que são os traços constitutivos da identidade





de cada um, mas é igualmente inegável que se orienta no sentido da sua redução.

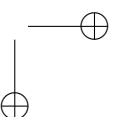
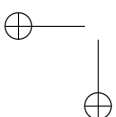
“Este conceito de racionalidade comunicativa remonta à experiência central da força própria do discurso argumentado, capaz de suscitar um acordo sem constrangimento e de criar um consenso. No âmbito desse discurso argumentado, os diferentes interlocutores ultrapassam a subjectividade inicial das suas concepções e, graças à partilha das suas convicções racionalmente motivadas, asseguram ao mesmo tempo a unidade do mundo objectivo e a intersubjectividade da sua vida” (Habermas, 1987: 445/446).

Se, para Habermas, o Eu não deixa de ser relevante, a verdade é que também não deixa de ser considerável o preço a pagar pela identidade quando o objectivo é entender-se com outro interlocutor. Ter um ponto de vista diferente, uma opinião divergente são tidos como prenúncio de conflito. Nesta perspectiva, a comunicação vê-se irremediavelmente ameaçada se as normas que orientam a comunicação deixarem de ser reconhecidas e entendidas pelos que nela participam, sugerindo a necessidade de disciplinar singularidades e diferenças que, desta forma, se afiguram como obstáculos a ultrapassar.

O objectivo da argumentação é precisamente a superação de tudo o que possa dividir os participantes na comunicação, aos quais é deixada uma limitada margem de manobra na sua expressão enquanto individualidades em favor de uma assunção de identidade que passa pela sua condição de membro de uma determinada comunidade.

Também neste domínio a filosofia de Lévinas se distingue claramente da de Habermas.

“Os interlocutores como singularidades, irredutíveis aos conceitos que eles constituem ao comunicar o seu mundo ou ao apelar para a justificação de Outrem, presidem à comunicação. A razão supõe essas singularidades ou essas





particularidades, não a título de indivíduos oferecidos à conceptualização ou que se despojam da sua particularidade para se reencontrarem idênticos, mas precisamente como interlocutores, seres insubstituíveis, únicos no seu género, rostos” (Lévinas, 1988: 229/230).

Em Lévinas, a comunicação é a prova da irreducibilidade das diferenças e não a forma de alcançar isso mesmo. Se a sociabilidade e a própria política têm implícita a necessidade de pacificar as diferenças com o objectivo de evitar o conflito que deriva da multiplicidade de pontos de vista – a cidadania funda-se numa comunidade política de iguais e à categoria de cidadão está associada a redução das diferenças baseada no princípio de igualdade –, Lévinas considera que o modelo do Estado-Nação se define por uma hegemonia violentadora das singularidades.

“A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constitui a pluralidade. A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta dos combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo” (*Idem*: 286).

A paz de que fala Lévinas ultrapassa a concepção política de tentativa de ultrapassar a possibilidade de guerra. É uma paz ética que, contudo e na verdade, remete para a inquietação e desassossego permanentes. Lévinas rompe com a tradição do pensamento moderno apostada em fundamentar a construção social como sociedade de iguais, entendendo por um lado que o vínculo social depende da redução do homem a uma ou duas características, e por outro que a diferença surge como pretexto para a violência e para a exclusão. Para Lévinas, a igualdade não pode ser negação da alteridade, mas decorrer dela, ou seja,





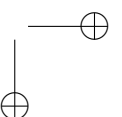
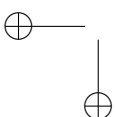
garantir que as diferenças não são motivo para injustiças. Lévinas certamente subscreveria a hipótese colocada por Catherine Chaleier, que surge aliás no contexto de uma obra em que analisa a sua filosofia: a proximidade associada à definição canónica de comunicação pode mesmo ser enganadora e, no fundo, mascarar a pretensão inversa de procurar reduzir o Outro e não o considerar na sua alteridade.

“A familiaridade do *Tu* faz acreditar na simetria e na possibilidade de apagar o enigma próprio a outrem. Consentir nesta familiaridade conserva a ilusão de uma comunicação mais autêntica, como se, para se emancipar da reserva do *Você*, o sujeito compreendesse melhor os seus interlocutores e lhes manifestasse uma simpatia inquestionável. [...] No entanto, com o pretexto de uma melhor harmonia e de uma real proximidade, não correrá a espontaneidade do *Tu* o risco do esquecimento da alteridade?” (Chalier, 1996: 128).

A distância entre Eu e Outro que a filosofia de Lévinas dá como intransponível, não só não configura um obstáculo à comunicação como é sua condição de possibilidade.

“Contrariamente aos partidários da reciprocidade total, o filósofo pensa que esta distância e esta dualidade não constituem um mal e não provam o malogro ou a recusa da comunicação [...] se a alteridade, e não a liberdade, qualifica a singularidade e a unicidade de cada um, distância e dualidade já não significam malogro, mas consentimento no ‘mistério’ do outro” (*Idem*: 129).

Proximidade e distância terão que andar de mãos dadas numa relação que não pode fazer desaparecer outrem enquanto Outro quando o tenta dominar ou compreender.



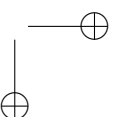
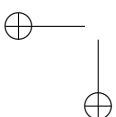


“Mas continuamos a falar da socialidade como de uma confusão incompleta ou de uma incompleta concreção da unidade entre termos. Continuamos a lamentar ser dois no amor, enquanto, na minha opinião, é essa dualidade que mais conta. É essa a sua excelência, irreduzível à fusão. É preciso que haja ligação à Transcendência *como tal*” (Lévinas, 1991: 41).

O princípio de separação dos sujeitos que comunicam prevalece face à hipótese de ver a comunicação como síntese ou fusão entre interlocutores. Diz Lévinas que “nós” não é o plural de eu, o que significa que em qualquer comunidade humana os elementos que a constituem permanecerão absolutamente separados, estranhos uns aos outros.

3.2 Diálogo

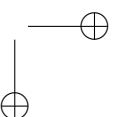
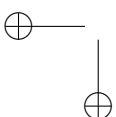
Situando-se a unilateralidade e a dimensão monológica no extremo oposto do que caracteriza a concepção habermasiana de relação comunicacional, o diálogo assume a condição de formato por excelência na obtenção de consenso. A objecção que neste domínio as teorias de Habermas e Apel inspiram reside na forma ambiciosa como a argumentação se assume como mecanismo capaz proporcionar a unidade perante a multiplicidade de vozes. Os teóricos da ética comunicativa depositam na capacidade de diálogo todas as potencialidades do exercício de confronto de razões pelas garantias que oferece na obtenção de um resultado consensual – um diálogo assim elevado à condição de sintoma evidente da humanidade do Homem. Ambos deduzem a possibilidade de diálogo racional de uma intrínseca competência comunicativa – traduzida na capacidade para ser razoáveis e cooperar para alcançar uma sociedade justa –, cujas manifestações ao nível do recurso à argumentação racional entende serem dadas nas relações comunicativas de que é feito o quotidiano. Ao dar o entendimento como garantido de antemão pela possibilidade de qualquer mal-entendido poder ser so-





lucionado através da discussão, qualquer uma das concepções deixa margem para poder questionar-se a garantia de que todo o diálogo redundante, invariavelmente, em consenso, bem como a hipótese de todos os acordos serem racionalmente e argumentativamente fundados. Sendo fundamental no âmbito das trocas comunicacionais entre sujeitos, especificamente por representar um recurso de carácter não coercivo, o diálogo não garante todavia a superação de divergências ou conflitos entre interlocutores, valendo a pena reflectir na possibilidade de reformular o *dictum* popular e equacionar a validade da afirmação de que “a falar é que a gente se *desentende*” – também é do diálogo que nascem os desacordos, a comunicação é mais o território da expressão da diversidade de pontos de vista do que o espaço da sua pacificação. Ambos subestimam a evidência de que o reconhecimento não significa necessariamente pacificação mas sim manutenção de um campo de tensão, de uma constante luta pelo sentido. Não se trata de dar o consenso como irrealizável, mas de reconhecer que uma *comunidade* é constituída por sujeitos que, apesar da partilha de perspectivas, horizontes e cultura comuns, são diferentes e heterogêneos, perfilando-se por isso o conflito sempre como horizonte possível.

Por outro lado, da concepção de que a reacção às pretensões de validade é, estrita e necessariamente, racional resultam algumas das mais recorrentes críticas às teorizações de Apel e Habermas que subscrevemos também. Ao invés de considerarem a racionalidade como uma das dimensões da categoria do humano, tanto Apel como Habermas transformam Homem e razão em sinónimo, entendendo que todas as dimensões do humano comungam desse traço distintivo. As suas teorizações assentam no pressuposto de que o Homem *é* razão, e não que ele *é também* razão, não admitindo distinções do que é o Homem enquanto ser racional e o Homem enquanto capaz de racionalizações. Se bem que a separação estanque entre emoção e razão se veja hoje significativamente desmistificada, caberá ainda dizer que a perspectiva estritamente racionalista exclui os aspectos emocionais, assim como todas as componentes extra-linguísticas, presentes na comunicação. Apesar de não

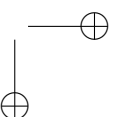
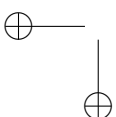


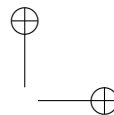
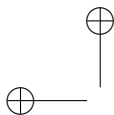


pode rejeitar-se liminarmente a definição de comunicação como gestão racional de conflitos, o mais adequado será apelar para a capacidade humana de ser *razoável*, enquanto manifestação da disponibilidade para ajustar – e mudar, sempre que assim se imponha – as perspectivas que se defendem em contextos de interacção comunicativa.

Para além do carácter idealista das condições que o diálogo de Habermas requer, há outros elementos deste modo de perspectivar a relação intersubjectiva que merecem reflexão. Desde logo, a forma como Habermas remete para o modelo de acção estratégica elementos que não estão liminarmente arredados da racionalidade comunicativa: a comunicação, ainda que racional, é também um processo de disputa em que cada participante intervém com o objectivo de vencer, um território em que se jogam significativas relações de poder. Vale a pena, a este propósito, referir aquilo que nos parece um equívoco da apropriação da teoria de Austin por parte de Habermas, nomeadamente aquele que se traduz na exclusão dos actos perlocutórios de um contexto genuinamente comunicativo. O entendimento e a compreensão não estão necessariamente arredados dos actos linguísticos que emitem uma ordem – aliás, para que possa ser acatada é necessário que seja compreendida pelo sujeito a quem se dirige. Julgamos, portanto, redutora a conotação dos actos perlocutórios com contextos definidos pela tentativa de persuadir e influenciar o interlocutor, o que, em última instância, não permite ter em conta elementos significativos da comunicação como são, por exemplo, os segundos sentidos. Afirmar que, do ponto de vista racional, o argumento mais forte não poderá ser o mais persuasivo é a tradução da conotação – com manifesto sentido pejorativo – da persuasão com contextos de propaganda política e manipulação. Ao binómio ilocutório/perlocutório está igualmente associado um entendimento demasiado linear da linguagem, cuja utilização para alcançar objectivos e interesses próprios, bem como para dominar os interlocutores numa relação comunicativa não é menos legítima ou, para usar a terminologia de Habermas, menos racional.

Cabe ainda dizer que o mundo da vida no qual Habermas considera





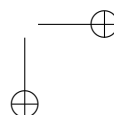
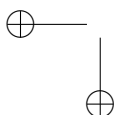
ter lugar esse modelo de comunicação ideal, é um espaço multiforme, em que se cruzam racionalidades diversas e não exclusivamente comunicativas, marcado também pela dominação e conflitos de interesse. Ainda que a indique como mero princípio regulativo, a situação ideal de fala passa ao lado da impossibilidade de conceber a discussão, se não sem manipulação e dominação, pelo menos sem assimetrias. Os diálogos quotidianos estão suficientemente longe da situação ideal de fala para inviabilizarem o valor procedimental que Habermas lhe atribui. Sem que isso signifique perverter os princípios básicos da democracia, mais do que alcançar acordo os envolvidos na discussão procuram vencer. Os acordos traduzem frequentemente uma vitória e uma derrota, e mesmo quando alcançados democraticamente são sempre injustos para alguns dos envolvidos.

Lévinas não entende que a comunicação esteja à partida vocacionada para a discussão e estabelecimento de consensos racionalmente fundados. A razão primeira do comunicar é a de não ficar indiferente perante o Outro. O diálogo racional só pode ter lugar em cima desta estrutura prévia que aponta para a abertura à alteridade, o que significa que essa instância primeira para Habermas é já um segundo momento para Lévinas, que considera não ser tão importante fazer passar uma mensagem quanto o comprometimento com o Outro. É esta a fundamentação da ética levinasiana: em primeiro lugar está a responsabilidade pelo Outro e só depois pode presumir-se o diálogo racionalmente fundado. Para Lévinas, a verdadeira comunicação dá-se, não quando há informações a transmitir ou verdades a dizer, mas quando é manifestação do reconhecimento da inscrição num espaço de intersubjectividade a que não podemos escapar – nada que possa alcançar-se através da argumentação.

É também neste sentido que a sua teoria entende a linguagem como manifestação da singularidade e da diferença, como algo que rompe com a unidade, ao contrário de Habermas para quem a linguagem é um elemento que permite a reunião consensual e o acordo.

“A relação da linguagem supõe a transcendência, a se-

Livros LabCom





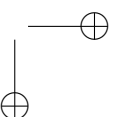
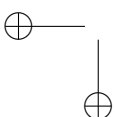
paração radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Coloca-se nesta transcendência. O Discurso é assim experiência de alguma coisa absolutamente estranho, ‘conhecimento’ ou ‘experiência’ *pura, traumatismo do espanto*” (Lévinas, 1988: 60).

Se para Habermas é a faculdade linguística humana que confere à comunicação uma dimensão eminentemente ética, considerando que ela está inscrita de antemão pelo facto de sermos sujeitos de linguagem, Lévinas concebe a percepção do rosto como anterior à linguagem e sendo já comunicação. “O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso” (*Idem*: 53). Por isso mesmo a sua concepção de comunicação permite a relação sem relação, sem diálogo ou troca de palavras.

3.3 Contingência e conflito

Regularidades, recorrências e expectativas – nesta tríade se anuncia o que de defesa face aos sobressaltos da vida em sociedade representam as também três condições de possibilidade da comunicação da teoria de Habermas. A imprescindibilidade de consenso que a sua teoria defende traduz-se na procura obstinada de eliminação – ou, pelo menos, regulação – das contingências e irregularidades que atravessa as relações comunicacionais.

As pretensões de validade apontam, desde logo, para a necessidade de dotar o processo comunicacional de elementos que lhe assegurem regularidade, revelando igualmente a ambição de anular a incertezas que a comunicação enfrenta. Se as interações comunicativas se orientam segundo determinadas normas sociais, que definem expectativas recíprocas de comportamento, a ameaça das contingências ver-se-ia, se não neutralizada, pelo menos diminuída. “A constituição de *modelos*





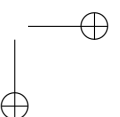
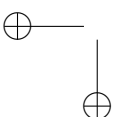
de interacção supõe que as sequências de acção formadas pelos diferentes actores não se interrompem de forma contingente, mas que são coordenadas segundo um certo número de regras” (Habermas, 1987: 414).

Enquanto horizonte composto, para além do quadro normativo que regula as interacções, pelo saber cultural tido como certo e liberto da incerteza e da dúvida, também o mundo da vida cumpre um papel nuclear enquanto antídoto para a contingência que a proposta da comunicação habermasiana se propõe ultrapassar. O *Lebenswelt* fornece quadros interpretativos para todas as situações novas que, desta forma, não poderão apresentar-se como verdadeiramente surpreendentes e provocar a desestabilização que Habermas tanto procura arredar da relação comunicacional.

“É que este saber não corresponde a uma compreensão de elementos discretos, que eu possa analisar, discriminar e segmentar, mas à compreensão da sua orientação global. Não é uma forma, mas um fundo sobre o qual se inscrevem, não só o conjunto dos comportamentos ostentados, mas também qualquer outra manifestação comportamental possível susceptível de vir a projectar-se sobre este fundo” (Duarte Rodrigues, 1994: 117).

O acontecimento inesperado que a comunicação sempre constitui vê-se desta forma enquadrado num quadro capaz de o tornar reconhecível, capaz de absorver o risco e a contingência intrínsecos ao processo comunicacional. Existindo um saber tomado por garantido, tido por inquestionável e não problematizado, o risco de dissensos ver-se-ia assim minimizado e controlado. Referindo-se ao conceito tal como proposto por Husserl, escreve Habermas:

“[...] aproveitaremos o conteúdo das suas investigações, partindo do princípio de que a acção comunicativa está, também ela, inserida num mundo da vida que fornece uma cobertura protectora dos riscos sob a forma de





um imenso consenso de fundo. As proezas da comunicação explícitas que são alcançadas pelos agentes comunicativos dão-se no horizonte das convicções partilhadas e não problemáticas. A inquietação que surge com a experiência e a crítica choca com – segundo parece – a grande e imperturbável rocha que se projecta das profundezas dos padrões interpretativos previamente acordados, fidelidades e competências” (Habermas, 2002: 127).

O que o mundo da vida garante a Habermas é que, na comunicação do dia-a-dia, não possam surgir situações completamente surpreendentes. Habermas encontra assim a garantia para a comunicação diária estar protegida dos sobressaltos de acontecimentos inesperadas, uma vez que todas as situações novas são imediatamente enquadradas por esse saber já familiar. A comunicação decorreria, deste modo, sobre o pano de fundo do implicitamente conhecido.

“La mayor parte de lo que se dice en la práctica comunicativa cotidiana permanece aproblemático, escapa a la crítica y a la presión que ejercen las sorpresas provenientes de las experiencias críticas, porque vive del excedente de validez que representan las certezas sobre las que de antemano estamos de acuerdo, es decir, de la obviedad de las certezas de que está tejido nuestro mundo de la vida” (Habermas, 1990: 92).

Seria um equívoco não admitir que no âmbito da comunicação têm, efectivamente, que aceitar-se algumas normas que a regulem e não pode tão pouco negar-se a importância da interacção decorrer dentro de um contexto pré-definido composto por regras reconhecidas pelos participantes, mas revela-se, contudo, irrealista procurar dotar um fenómeno como é a comunicação – irremediavelmente condenado às contingências e à incerteza – de regras capazes de lhe conferir os índices de probabilidade que Habermas ambiciona. É certo que a comunicação



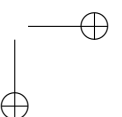
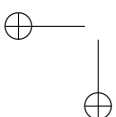


retira da sua relativa previsibilidade e da redundância – possíveis graças à partilha quer de sentidos e significados, quer de normas sociais – a possibilidade de intercompreensão, mas não pode racionalizar-se a este ponto. Se as relações sociais dependem, em boa medida, das regularidades dos processos comunicacionais, a sociabilidade, tal como a teoria habermasiana a define, ver-se-ia assim reduzida a uma convenção que faria do entendimento uma ficção mantida graças ao cumprimento de regras.

Da mesma forma, os sujeitos devem partir do pressuposto de que partilham o mesmo mundo da vida, mas percebendo que as surpresas e as situações inesperadas são também motores da comunicação e, por conseguinte, da dinâmica social e da sua própria vivência subjectiva.

“A não coincidência da multiplicidade de mundos vividos que os diferentes actores e os diferentes agentes envolvidos numa determinada interacção experimentam, em simultâneo ou sucessivamente, não é uma experiência excepcional. Embora possa estar na origem de conflitos e ambivalências de difícil solução, é esta não coincidência que permite, com maior ou menor sucesso, permanentes e por vezes ousadas associações, transposições e modalizações da realidade. As situações humorísticas e os rituais oferecem abundantes exemplos destas modalizações da realidade” (Duarte Rodrigues, 1994: 88).

Afirmar que a comunicação é um processo, por definição, fluido, que vagueia ao sabor da irregularidade das relações intersubjectivas que a compõem, não significa a impossibilidade de definir algumas normas pelas quais se deva guiar, mas sim que não é possível *regulamentá-la* tal como Habermas e Apel defendem. A contingência e a surpresa são também elas parte constitutiva da comunicação e se é certo que, apesar de tudo, é necessário um mínimo de certeza para que a comunicação tenha lugar, é empobrecedora para o próprio processo comunicacional a pretensão de reduzir, quando não eliminar completamente, todos os

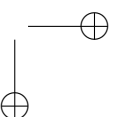
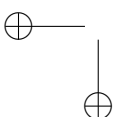




“talvez”. Niklas Luhmann fornece, nesta matéria, uma definição de comunicação bem mais acertada e produtiva, sublinhando o que nela há de risco e apontando para a sua improbabilidade (Luhmann, 2001). Na verdade, tendo em conta o que também já aqui ficou dito quanto à forma como Habermas equaciona as dificuldades com que a comunicação se debate para que possa ter lugar, talvez a sua concepção de comunicação enquanto fenómeno arriscado não esteja tão longe assim da de Luhmann. Ressalta, contudo, a significativa diferença que resulta do facto de Luhmann tomar esse traço distintivo como inultrapassável – o que não significa que dê a comunicação como impossível, pelo contrário, afirma que ela tem lugar todos os dias (razão pela qual são imperceptíveis os obstáculos que ultrapassa para que assim aconteça), mas sim que toma a improbabilidade como traço constitutivo do fenómeno comunicacional – e Habermas optar por uma obstinada procura de regras e pressupostos que lhe façam frente.

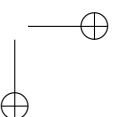
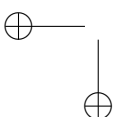
“As experiências perturbam os aspectos rotineiros e tidos como adquiridos da vida, constituindo uma fonte de contingências. Também frustram as expectativas, funcionam ao contrário dos modos habituais de percepção, originam surpresas e tornam-nos conscientes de determinados aspectos. As experiências são sempre experiências novas, constituindo um contrapeso a tudo aquilo a que nos habituámos” (Habermas, 2002: 126).

Não pode imputar-se a Habermas qualquer subestimação dos riscos e das surpresas intrínsecas ao processo comunicacional, tão pouco a desconsideração da existência do conflito, como muitas das críticas que lhe são dirigidas apontam. é na exacta medida em que lhes atribui importância que toda a sua teoria relativamente à comunicação é o sublinhar da importância de estabilizar barreiras capazes de conter a corrente de contingências que reconhece existirem, bem como a tentativa de fazer frente ao conflito que se perfila no horizonte quando a identidade é considerada intrinsecamente dependente de um contexto





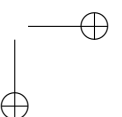
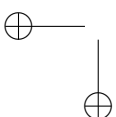
de relações sociais, como ele próprio a concebe. A dimensão agonística dos processos comunicacionais está, desde logo, presente na argumentação intensa para fazer valer uma opinião que a sua teoria valoriza. Não é pela acusação recorrente dirigida a Apel e Habermas de negação do conflito que as respectivas éticas comunicativas revelam algumas das suas fragilidades. É precisamente a consideração do dissenso como horizonte eminentemente possível que justifica o investimento dos dois autores no estabelecimento de regras capazes de atenuar os seus efeitos, sendo por isso mais a rejeição da solução violenta de conflitos e não a sua negação aquilo que propõem. Habermas, designadamente, refere-se a uma cooperação, não isenta de conflitos, mas solidária. O consenso habermasiano não nega a existência de diferendos e tão pouco menospreza o conflito enquanto categoria fundamental de qualquer teorização sobre a comunicação ou do diálogo – dir-se-ia, aliás, que é porque considera o conflito como algo eminente, e o consenso total como algo irrealizável, que Habermas introduz a necessidade de uma constante argumentação recíproca e de todo um conjunto de regras capazes de fazer frente a uma contingência que é, afinal, irredutível. “A motivação racional, que se baseia no facto de o ouvinte poder dizer ‘não’, constitui um turbilhão de problematização que faz com que a formação do consenso linguístico aparente funcionar mais como mecanismo de perturbação, pois o risco de desacordo recebe sempre um novo incentivo com as experiências” (Habermas, 2002: 126). Quem quer que participe numa interação comunicativa saberá que está sujeito a um possível conflito e é nessa situação que apresenta a sua pretensão de superioridade face à dos outros. Consequência de um consenso que se apresenta sempre com carácter provisório, na teoria de Habermas encontramos uma intersubjectividade permanentemente ameaçada, bem como uma ordem social também ela precária. “No caso da acção comunicativa, a dupla contingência que tem que ser absorvida por todos os processos de formação de interação assume a forma particularmente precária de um sempre presente risco de desacordo, inserido no próprio mecanismo





comunicativo, pelo qual todos os desentendimentos têm um custo elevado” (*Idem*: 126).

Mais significativo é a conotação de perigo que a sua teoria associa aos diferendos, tomados como ameaças de uma harmonia social que o consenso é capaz de preservar. Ao adoptar uma concepção de comunicação que se define pela procura de entendimento, tudo o que não se revela nesse sentido é tomado por patológico, por fenómeno que reclama necessariamente correcção. Da mesma forma, tudo o que está fora do mundo da vida se apresenta, nestas teorias, como território estranho, inquietante, povoado de perigos e de tudo o que, ameaçadoramente, vem perturbar a ordem e a paz em que supostamente vivem os sujeitos. Ora, convém evitar o pendor diabólico e resgatar o dissenso da condição de mal a evitar. Condição, em grande medida, resultante da relação inextrincavelmente estabelecida por estas teorias entre consenso e razão – e cujo fundamento radica também na forma como o consenso social está tradicionalmente associado à ideia de ordem, representando o conflito uma ameaça à estabilidade das relações sociais; em teorias desta natureza o conflito surge sempre como desviante e as pretensões particulares como ameaçadoras da harmonia social. Para Habermas, uma coordenação das acções apenas é racional se procurar o consenso, sendo o agir estratégico orientado ao êxito se afigura, nesta ordem de ideias, menos racional. O conflito e a competição que, na teoria habermasiana, se vêem conotados com as acções estratégicas não são, necessariamente, irracionais, nem a sua violência necessariamente destruidora dos alicerces de cooperação que qualquer realidade social, de facto, reclama. é certo que o conflito precisa de ser regulado socialmente e que a necessidade de encontrar mecanismos que o consigam constitui uma preocupação legítima, mas a ambição de eliminar todos os diferendos que atravessam a realidade social é, não só irrealista, como poderá mesmo traduzir-se numa perversão da dinâmica que socialmente se exige. A teoria de Habermas traduz a consideração, determinada pelo papel que desempenha ao nível da sociabilidade, da comunicação como sinónimo de entendimento. Vale a pena a este propó-

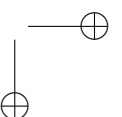
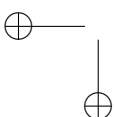




sito, e mais uma vez, considerar a esclarecida e esclarecedora hipótese avançada por Niklas Luhmann – que sobre esta temática estabeleceu com Habermas um produtivo confronto de ideias – da comunicação poder ser motivada também por uma procura deliberada do dissenso, sem que essa seja uma intenção menos racional. Aliás, para Luhmann, a necessidade de que exista sempre alguma dose de consenso para que a comunicação possa ocorrer, não é incompatível com a postulação da imprescindibilidade do dissenso, sob pena de estagnação do processo de diferenciação dos sistemas sociais. O conflito pode, portanto, ser tomado como elemento produtivo da realidade social e das relações intersubjectivas que a compõem, em oposição à rejeição habermasiana de a comunicação poder orientar-se por outros princípios que não o da procura de entendimento.

A classificação binária da acção humana tal como proposta por Habermas revela o carácter redutor que acarreta qualquer oposição bem/mal, ordem/caos, racional/irracional. A comunicação tem inscritas em si as disputas, as contradições, as contingências e as incertezas da realidade social e das relações subjectivas que a sustentam – e não é por isso um fenómeno menos racional. Habermas parece ser o exemplo paradigmático da tentativa de ultrapassar a tradição a que se refere Adriano Duarte Rodrigues:

“Herdámos, por conseguinte, uma espécie de antinomia entre a experiência da comunicação e o domínio da racionalidade. Ao domínio da comunicação pertenceriam os processos fluidos e movediços da subjectividade, aspectos perturbadores da racionalidade, visto caracterizarem as relações do homem com o mundo, com os outros e consigo próprio, acerca dos quais nada de consensual pode ser dito com segurança. O domínio seguro e sólido da racionalidade estaria reservado à esfera objectiva e positiva do conhecimento da verdade dos factos, da ciência, do saber universal, indiscutível e imutável, através dos procedimen-

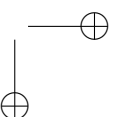
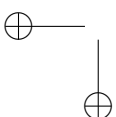




tos objectivantes da observação, da experimentação e da aplicação” (Duarte Rodrigues, 1994: 31).

É a segurança e a solidez que, associadas à racionalidade, Habermas se esforça por introduzir na esfera movediça por excelência que é a das relações humanas. Leia-se o cariz quase messiânico que Habermas atribui à racionalidade: “La razón comunicativa es ciertamente una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en alta mar sea el único modo como puede ‘dominar’ las contingencias” (Habermas, 1990: 185). Por isso a racionalização dos processos comunicativos que propõe se traduz na procura em eliminar todos os factores que podem redundar em desentendimento. É sempre para precaver o conflito que a comunicação de Habermas e Apel se estruturam, investindo, para isso, numa empenhada tentativa para ultrapassar toda e qualquer contingência.

Procurar que a relação entre interlocutores possa decorrer com base na confiança recíproca é outra das componentes fundamentais desta pretensão. A observação das normas representa a possibilidade de fazer emergir expectativas de comportamento generalizado. Como fundadora do reconhecimento mútuo de uma base normativa, a competência comunicativa cumpre a função essencial de fornecer aos interlocutores a segurança que proporciona a suposição da existência de regras gerais, comuns, pelas quais os outros também se orientam e que têm igualmente em conta no âmbito da comunicação. Ao associar as pretensões de validade à partilha de convicções normativas, é possível fazer emergir a confiança recíproca entre os participantes na comunicação: o locutor refere-se a elementos legitimados pela ordem social e pode reivindicar, não só a verdade, sinceridade e correcção normativa do que diz, como do que lhe comunica o seu interlocutor. O falante deverá escolher um discurso que seja, não apenas correcto em relação ao quadro normativo mutuamente reconhecido, mas pretendendo também comunicar uma proposição verdadeira, procurando que aquilo que diz seja digno de confiança e credível para o ouvinte. “A expectativa de comportamento não tem o sentido cognitivo de um acontecimento





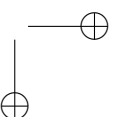
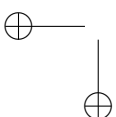
prognosticado, mas o sentido normativo no âmbito do qual os membros do grupo estão no direito de esperar uma certa conduta.” (Habermas, 1987: 422).

É deste reconhecimento normativo que Habermas retira a possibilidade da comunicação redundar num fenómeno de carácter eminentemente cooperativo e solidário.

“También dos desconocidos que se encuentran en un país extraño esperan uno del otro disponibilidad a prestar auxilio en caso de necesidad. Aun contextos normativos tan débiles bastan para autorizar un hablante a una expectativa de comportamiento que, llegado el caso, el oyente puede someter a crítica. Sólo en el caso límite del comportamiento manifestamente estratégico se encoge la pretensión normativa de validez reduciéndose a una pura pretensión de poder que se apoya en un potencial de sanción contingente que ya no viene convencionalmente regulado y que no cabe inferir de la estructura gramatical” (Habermas, 1990: 137).

Assim sendo, a partilha do mesmo mundo da vida representa para os participantes da relação comunicacional uma base de segurança capaz de atenuar incertezas. A teoria de Habermas implica que cada interlocutor comunique de forma a que os outros possam reconhecer naquilo que lhes é dito a sua própria atitude em situações semelhantes, o que claramente corresponde àquilo que Adriano Duarte Rodrigues denomina como competência empática.

“Ter em comum um mesmo quadro da experiência equivale antes de mais a saber que se é capaz de adoptar comportamentos idênticos àqueles que observamos, sempre que nos encontremos perante situações idênticas ou confrontados com experiências semelhantes. Isto não quer dizer que o observador de um determinado comportamento seja





obrigado, para lhe atribuir um sentido, a adoptar efectivamente o mesmo comportamento que aquele que observa; é necessário e suficiente que saiba que poderá adoptá-lo com o mesmo sentido que atribui ao comportamento observado. A esta competência específica damos habitualmente o nome de *competência empática*. Enquanto a competência verbal consiste no domínio do *código* ou do sistema de uma língua particular, a competência empática consiste no domínio dos *quadros* comuns da experiência pressupostos pela troca comunicacional” (Duarte Rodrigues, 1997: 116).

A tentativa de Habermas de redução das contingências e incertezas intrínsecas à relação intersubjectiva assenta sobretudo na institucionalização das condições em que pode e deve ocorrer a comunicação. A situação ideal de fala é o protótipo disso mesmo. Não é no sentido de algo a concretizar que Habermas a concebe, mas antes como algo que estará próximo de ser um pressuposto originário que não retira a sua validade das possibilidades de concretização em situações concretas, mas sim do facto de estar sempre implícito.

“[...] no es de modo alguno irrelevante la circunstancia de que también el *discurso ideal*, que tenemos que presuponer ya en la argumentación en serio, tenga que ser institucionalizado bajo condiciones reales. Más bien aquí comienza el problema de la *realización* (política) de *aquella comunidad ideal de comunicación* que los hombres tienen que *presuponer contrafacticamente* en todo argumento, u antes ya, implícitamente, en todo acto de entendimiento comunicativo seriamente intencionado” (Apel, 1986: 168).

Por estar pressuposta em qualquer diálogo, em qualquer interacção mediada pela linguagem, servirá como critério para ajuizar a situação real de discussão: ao argumentar sobre questões normativas, os sujeitos projectam, em jeito de ideia reguladora, a situação ideal de fala,

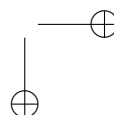
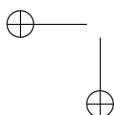




através da qual é possível a avaliação dos acordos daí resultantes². É neste sentido que Habermas afasta a situação ideal de fala da condição de critério com influência sobre o conteúdo, e a aproxima de uma idealização que tem implícito o procedimento que permite averiguar o cumprimento dos requisitos de uma comunicação livre, simétrica, recíproca e sem violência. Uma idealização necessária, portanto, que traduz a necessidade de que os participantes na comunicação, em situações concretas e reais, estejam convictos de que é possível entender-se e compreender-se mutuamente. Quer Habermas, quer Apel defendem a necessidade do discurso ter que partir do pressuposto de que é possível o consenso acerca do sentido intersubjectivamente partilhado, e enquanto expectativa dos participantes na comunicação, ainda que admitida a sua fragilidade na obtenção quotidiana e real de consensos, consideram que o valor procedimental da situação ideal de fala não deve subestimar-se.³

²Reunidas todas as condições que considera essenciais para que o diálogo possa ter lugar, estamos indubitavelmente diante de um contexto de comunicação perfeita, expressa pelo próprio Habermas na definição de situação ideal de fala, que considera estar pressuposta em todos os seres humanos e ser parte constitutiva da sua definição de pessoas. Na situação comunicativa ideal inscreve-se um conjunto de pressupostos em que se incluem a adequação da interacção às normas vigentes, a veracidade do que é proferido e a sua compreensibilidade. Por outro lado, pressupõe a igualdade de condições de todos os participantes – sujeitos que interagem através da linguagem, que se organizam socialmente e que procuram o consenso – remetendo para uma simetria e reciprocidade – nas oportunidades para iniciar a comunicação, intervir interpretar e questionar pretensões de validade – que lhe confere a condição de princípio organizativo da sociedade. São também estes os traços distintivos do espaço público habermasiano. Esfera situada entre a sociedade civil e o Estado, e espaço acessível a todos os cidadãos no qual se discutem os assuntos de interesse geral e se expressam posições contrárias através da troca de argumentos racionais, o espaço público tal como definido por Jürgen Habermas pressupõe a existência de um vocabulário comum e o reconhecimento mútuo da legitimidade para intervir, implicando que os participantes acreditem na força dos argumentos em detrimento do confronto físico.

³Tudo o que de idealização é possível identificar nas teorias de Apel e Habermas, é dado por ambos como imprescindível: é necessário pressupor que a situação ideal é possível, ainda que, na realidade, não sejam. Para além da situação ideal de fala habermasiana, também o conceito de comunidade ideal de comunicação traçada por



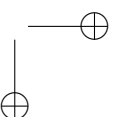
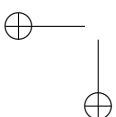


“Pero es claro que todo *discurso argumentativo* tiene que partir metódicamente de la posibilidad básica del *intencionar* (Meinen) algo en el sentido de la validez *intersubjectiva* o *pública* del significado fiable lingüísticamente, aun cuando haya que admitir que, tomando en cuenta el saber empírico, bajo condiciones de finitud, este presupuesto básico tan sólo puede tener el carácter de una ‘idea regulativa’ (Kant), es decir, de una ‘antecipación contrafáctica’” (*Idem*: 63).

Tudo o que Habermas e Apel dão como pressuposto no processo comunicacional aposta nesse papel de proporcionar aos interlocutores índices significativos de confiança recíproca. Pressupondo que o consenso e a comunicação total são possíveis, ambos julgam garantir a emergência da confiança necessária aos interlocutores para comunicar sem receios dos sobressaltos a que as relações intersubjectivas estão sujeitas. Da mesma forma que pressupondo a igualdade entre participantes é possível fazê-lo. No conceito de comunicação habermasiano, participar numa interacção comunicativa é reconhecer *os* outros participantes e reconhecer *aos* outros participantes igual legitimidade para participar, argumentar e apresentar razões. “Así, en la acción comunicativa cada uno reconoce en el otro la autonomía que se atribuye a sí mismo” (Habermas, 1990: 229).

Ou seja, os investimentos na procura de confiança não são mais do que uma tentativa de ultrapassar a contingência da relação com o outro. As éticas comunicativas de ambos são exemplos de teorias para as quais a estranheza implícita a qualquer relação intersubjectiva é um obstáculo a ultrapassar. As teorias de Apel e Habermas procuram, fundamentalmente, contornar o dissenso e os mal-entendidos – representativos do

Apel é apontada pelo próprio como não sendo uma utopia que se espera ver concretizada no futuro, mas antes um ideal normativo. Mas é certo que sendo livre, simétrica, recíproca e sem violência, a comunicação de Habermas e Apel se presta a uma abundante crítica insistente em sublinhar o seu carácter idealista e a escassa possibilidade da sua concretização que a prática quotidiana confirma.





fracasso da intercompreensão – considerando inerente à comunicação o desejo de exprimir algo que possa ser entendido e partilhado. Por essa razão defendem que quem fala deverá seleccionar o que comunica permitindo que o ouvinte partilhe o que diz, de forma a que possa estar de acordo com as normas pelas quais o seu acto de fala se rege e, em última instância, inspirando no interlocutor doses significativas de confiança.

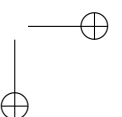
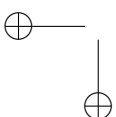
“Em termos de acção comunicativa, os ouvintes presumem que sabem o que significa o reconhecimento mútuo das pretensões de validade reciprocamente apresentadas. Se, para além disto, puderem confiar numa definição partilhada da situação (e, desde logo, agir em consenso), o pano de fundo consensual incluirá os seguintes aspectos:

A O falante e ouvinte saberão implicitamente que terão, cada um, de apresentar as já mencionadas pretensões de validade, se quiserem estabelecer comunicação (no sentido de “acção orientada para se chegar a entendimento”).

B Reciprocamente, ambos suporão que satisfazem de facto estes pressupostos da comunicação, ou seja, que apresentam justificadamente as suas pretensões de validade.

C Isto significará a existência de uma convicção comum de que quaisquer pretensões de validade apresentadas ou já se encontram satisfeitas (como será o caso da compreensibilidade das palavras proferidas), ou (nos casos da verdade, sinceridade e acerto) poderão ser satisfeitas desde que as frases, propostas, intenções expressas e palavras proferidas satisfaçam as condições de adequação correspondentes” (Habermas, 2002: 14).

É esta postura que caracteriza a acção comunicativa, que supõe um saber partilhado em tudo distinto da forma de conceber a coordenação

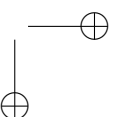
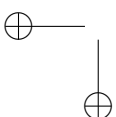




da acção em relação a outrem regida pelo desejo de dois sujeitos exercerem reciprocamente influência. E se, efectivamente, a comunicação é a forma por excelência da relação entre sujeitos, Habermas perspectivava no sentido de um esforço cooperativo cujo principal preocupação é a de fazer-se entender. No processo comunicativo, o falante deve escolher formas de expressão inteligíveis, “de forma a que ele e o ouvinte possam *compreender-se um ao outro*” (*Idem*: 12). Se recuperarmos a definição genérica das pretensões de validade, é manifesto o investimento que é necessário fazer no sentido da compreensão por parte do interlocutor: enunciar de forma inteligível para que o ouvinte compreenda, fazendo-se entender e alcançando o objectivo de entendimento junto de outrem. As pretensões de validade são formuladas indicando o que o falante tem que fazer sempre na perspectiva do Outro, da forma como o Outro poderá compreender.

Há um quase sentimento trágico associado à contingência que ameaça as regularidades existentes que transforma a imprevisibilidade inerente às relações que se estabelecem na comunicação num desafio ao nível da sociabilidade, que procura transpor-se através de tentativas que, procurando ser o garante da “boa sociabilidade”, revelam a ambição de resolver os conflitos e eliminar os obstáculos que se interpõem à transparência da comunicação. A teoria de Lévinas não poderia estar mais nos antípodas desta concepção em que se atribui à comunicação a capacidade para resolver contradições.

“nosotros suponemos al lenguaje una dimensión que es responsabilidad; es decir, también resignación al riesgo del malentendido (igual que en el amor hay que resignarse a veces a no ser amado), al riesgo de la falta y del rechazo de la comunicación. [...] De la comunicación sólo se podrá decir su incertidumbre [...]. La comunicación solo es posible en el sacrificio, que es el acercamiento de aquel de quien se es responsable. La comunicación con otro no puede ser trascendencia sino como vida peligrosa, como hermoso riesgo que correr. Estas palabras toman su sen-



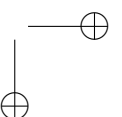
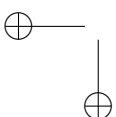


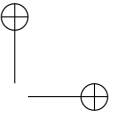
tido fuerte cuando, en lugar de designar solamente los fallos de la certeza, expresan la gratitud del sacrificio” (Lévinas, 1987: 190/191).

É certo que a comunicação não pode prescindir de um fundo comum em que se encontrem sentidos partilhados capazes de atribuir significado às experiências. É esse horizonte que dá sentido à comunicação enquanto processo de troca simbólica que cria expectativas de compreensão pelo facto de existir uma prévia partilha de significados. Mas não é menos significativo que os quadros de sentido do *Lebenswelt* não sejam estáticos e que sofram alterações constantes, precisamente ao longo dos processos comunicacionais. Se são os próprios actos de fala que criam um espaço comum, é também no âmbito da própria troca comunicacional que o horizonte comum se altera. A reserva de conteúdos que integra o mundo da vida e que permite a compreensão intersubjectiva é constantemente actualizada e, nessa medida, o entendimento em relação à partilha de significados ver-se-á sempre ameaçado – como, aliás, Habermas parece reconhecer nalguns momentos da sua obra, ao arrepio do que são a generalidade das suas considerações quanto às garantias de intercompreensão que atribui à interpretação comum de uma situação. A comunicação vive no inescapável paradoxo, por um lado da necessidade de um horizonte comum que proporcione a partilha de significados, e, por outro, de uma desejável dose de diferenças e não-coincidências para que algo possa ser comunicado.

A construção de significados comuns parece irremediavelmente inviabilizada também porque a flutuação do significado é uma das muitas incertezas com que a comunicação se depara, e uma das muitas que não é possível, de todo, eliminar.

“No communication of one person to another can be entirely definitive, 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



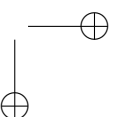
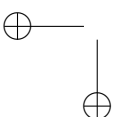


of another, so that it would be fair to insist upon their present incomparability as an inevitable source of misunderstanding. Besides, it does not affect the intellectual purport of communications. But wherever degree or any other possibility of continuous variation subsists, absolute precision is impossible. 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" (Peirce ?????).

A relação comunicativa jamais pode conceber-se sem os eternos sobressaltos das divergências de compreensão – não necessariamente conflitivas, mas relativas ao que vulgarmente designamos como mal-entendidos – e sem significados que ora se perdem, ora se afirmam pela novidade. Se nalgumas das suas posições mais matizadas Habermas subscreve esta perspectiva, a verdade é que não cabe na sua teorização a conotação da não-coincidência de interpretações com outra coisa que não o fracasso da comunicação. Divergência que, mais do que uma possibilidade da relação comunicacional, é dela constitutiva e uma evidência que quotidianamente se reafirma.

3.4 Limites da comunicabilidade

À postulação do consenso como motivo e fundamento nuclear do comunicar está associada a ambição de superação da estranheza e da contingência que, em última análise, é exemplo de uma tradição que vê no processo comunicativo a possibilidade de compreensão mais ajustada



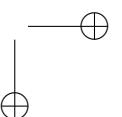
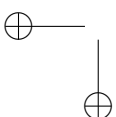


do Outro, aspirando a uma sociedade marcada pela transparência total na relação entre os indivíduos graças à comunicação. A intercompreensão é, de facto, um elemento fundamental da comunicação, mas a colocação do entendimento como princípio máximo não poderá implicar a redução das singularidades e das diferenças que, precisamente, a enriquecem. Esquecem os dois teóricos que não há compreensão absoluta. “A metafísica ocidental não é apenas uma certa obsessão da ‘presença’, ou a tentação de pensar a totalidade do que é como unidade e para além dos limites que a experiência e a finitude humana impõem, mas, igualmente, e, talvez até, sobretudo, um sonho – os mais críticos diriam um pesadelo ou um delírio – de *comunicabilidade total*” (Santos, 2004: 281).

A ideia de que a compreensão absoluta do Outro é possível é devedora, em grande medida, da ideia de transparência da linguagem que é possível reconhecer nas duas teorias, nomeadamente nas marcas de autoreflexividade que lhe atribuem. Escreve Habermas: “Los actos de habla ejecutados en un lenguaje natural son siempre autorreferenciales. Dicen a la vez cómo ha de emplearse y cómo ha de entenderse lo dicho” (Habermas, 1990: 115/116). A linguagem abre assim caminho à possibilidade de um acesso privilegiado ao que o outro exprime. “La idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo tiene un reverso: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace” (*Idem*: 69)⁴.

Acontece que a alteridade é intrinsecamente marcada por uma margem de mistério que, por definição, se esquiva à compreensão total e que mesmo a linguagem não poderá apreender. O Outro, e a estranheza que lhe é intrínseca, oferece-se como reduto que resiste a uma comunicação total que o pendor iluminista de Habermas e Apel dão como alcançável, oferecendo uma definição de processo comunicativo como meio privilegiado para ultrapassar a contingência que marca as relações

⁴Ainda que a compreensão reclame que, a par da linguagem, os outros que Habermas dá por condições de possibilidade da comunicação. “Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjectivamente compartida de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural” (Habermas, 1990: 69).





intersubjectivas. Contingência tida como a ameaça que as suas propostas se propõem superar, quando, todavia, pode e deve ser equacionada como fundamento de um processo que tem a sua razão de ser, precisamente, no diferendo e na impossibilidade de apreensão absoluta do Outro.

“Que podemos comunicar acerca da experiência? A experiência não será por definição algo de indeterminado, único e indizível, confinado, por conseguinte, pelo horizonte que delimita o mundo singular próprio e incomensurável do *individuum*? A sua objectivação discursiva não será por isso sempre uma traição à sua natureza única, in-comunicável, contínua, fluida e imprevisível? Os poetas sabem que a palavra se abre a uma infinidade inesgotável de momentos de fruição que escapam a qualquer tentativa de enclausuramento discursivo definitivo. A delimitação pelo discurso do horizonte de expectativas seria assim constantemente diferida; qualquer tentativa de delimitação, mesmo provisória, deste mundo aberto, fluido e movediço seria inevitavelmente uma traição às suas características próprias, à autenticidade e à abertura” (Duarte Rodrigues, 1994: 96).

Admitir que as relações intersubjectivas se definem através de uma co-construção não significa, de todo, apontar para noções de comunicabilidade absoluta. Partilhar não é conhecer absolutamente, compreender na totalidade. Entendida a significação como processo de negociação marcadamente dinâmico, a impossibilidade da comunicabilidade absoluta surge como dado incontornável. Ao mesmo tempo que dá conta das possibilidades de compreensão mútua no domínio das relações intersubjectivas, a co-percepção a que se referem Schutz e Merleau-Ponty encerra em si algumas das limitações que a comunicação não poderá ultrapassar.

Se vejo o Outro que não se vê a si próprio e ele me vê quando eu só o posso fazer diante de um espelho, então só posso aceder a mim





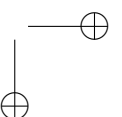
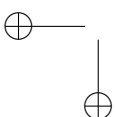
próprio de forma mediada – numa perspectiva especular, através das suas reacções ao meu comportamento⁵ – enquanto as manifestações expressivas do Outro me estão completamente acessíveis. Dito de outro modo: não é possível observar as experiências próprias no momento em que estão a ocorrer, *ver-se* a viver ou ter determinada acção, tal como é possível fazer em relação às do Outro.

“The result is that I am incomparably better attuned to him than I am to myself. I may indeed be more aware of my own past (to the extent that the latter can be captured in retrospect) than I am of my partner’s. Yet I have never been to face with myself as I am with him now; hence I have never caught myself in the act of actually living through an experience” (Schutz, 1967: 169).

Mas mesmo considerando que a presença do corpo do Outro permite apreender os seus movimentos, não só enquanto manifestações físicas mas enquanto experiências suas – e, nesse sentido, permitindo conhecê-lo melhor do que a mim mesmo –, Schutz acrescenta um contraponto significativo, que pode considerar-se herança da concepção de Husserl de que a experiência pessoal é tida directa e imediatamente, enquanto a do Outro só chega através da mediação da minha própria experiência. Porque a vida interior é verdadeiramente pessoal e intransmissível, afirma Schutz que a compreensão das atitudes do Outro começa por basear-se nas experiências subjectivas que dele se têm, o que é significativamente diferente do conhecimento que ele próprio tem das motivações das suas acções e pensamentos, cujo significado profundo⁶ não poderá extrair-se da observação do seu comportamento.

⁵Sem que o olhar ou o rosto sejam categorias privilegiadas nas páginas que dedica a pensar a comunicação e a compreensão mútua, não deixa de ser curioso encontrá-las, ainda que pontualmente, na literatura de Habermas: “El ‘sí mismo’ que a mí me viene dado por la mirada del otro sobre mí es el ‘recuerdo’ de mí ego tal como ese ego acaba de actuar cara a cara ante la mirada de un alter ego” (Habermas, 1990: 211).

⁶Significado que corresponde ao que Schutz designa como “intended meaning”,





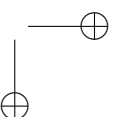
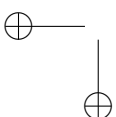
“When I become aware of a segment of your lived experience, I arrange what I see within my own meaning-context. But meanwhile you have arranged it in yours. Thus I am always interpreting your lived experiences from my own standpoint. [...] This is that everything I know about your conscious life is really based on my knowledge of my own lived experiences” (*Idem*: 106).

Recusando a hipostasiação do Outro através de uma impossibilidade absoluta de aceder e tentar compreender o significado do que comunica – traduzindo a necessidade de relativizar a irredutibilidade do Outro sob pena de inviabilizar qualquer possibilidade de comunicação –, Schutz sublinha porém que a interpretação possível do seu comportamento ficará sempre aquém daquelas que são as suas verdadeiras motivações⁷.

“The postulate, therefore, that I can observe the subjective experience of another person precisely as he does is absurd. For it presupposes that I myself have lived through all the conscious states and intentional Acts wherein this experience has been constituted. [...] But there is more to come: I should have to be able to remember all his experience and therefore should have had to live through

sobre o qual afirma que “is therefore essentially subjective [...] it is *essentially inaccessible to every other individual*” (Schutz, 1967: 99).

⁷Da mesma forma, Schutz considera que quem comunica não poderá nunca estar certo de que é compreendido. “For exactly the same reason, the person who expresses himself in signs is never quite sure of how he is being understood.” (*Idem*: 129). Sobre a ambiguidade do que significa entender outra pessoa, Schutz distingue o que é entender os próprios sinais que ele usa, o que é que ele quer significar ao usá-los e, por último, o significado de ele estar a usar determinado sinal aqui, agora e neste contexto particular. “In order to sort out these different levels in the meaning of the term, let us first give it a generic definition. Let us say that understanding (*Verstehen*) as such is correlative to meaning, for all understanding is directed toward that which has meaning (*auf ein Sinnhaftes*) and only something understood is meaningful (*sinnvoll*)” (*Idem*: 108).





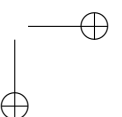
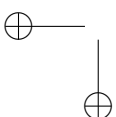
these experience in the same order that he did; and finally I should have had to give them exactly the same degree of attention that he did. In short, my stream of consciousness would have to coincide with the other person's, which is the same as saying that I should have to *be* the other person" (*Idem*: 99).

A perspectiva de Schutz radica na consideração de que, quando as interpretações das experiências do Outro são as nossas interpretações das nossas experiências do Outro, estamos ainda na esfera da consciência solitária, só possível de transcender quando as experiências do Outro são olhadas como pertencendo a outra consciência.

"The perceived bodily movements of the other will then be grasped not merely as *my* lived experience of these movements within my stream of consciousness. Rather, it will be understood that, simultaneous with *my* lived experience of you, here is *your* lived experience which belongs to you and is part of your stream of consciousness" (*Idem*: 108).

Opinião com semelhanças evidentes expressa Merleau-Pony no que toca a esta problemática – e cuja razão de ser reside numa raiz fenomenológica comum que sublinha a impossibilidade de ter acesso à experiência interior do Outro e os limites da compreensão total face a processos de consciência a que apenas o próprio tem acesso –, para quem da mesma forma não pode ser a própria experiência o ponto de partida para a interpretação das acções do outro, mas a consideração da sua própria experiência.

"Pois eles [os outros] não são ficções com que eu povoaria o meu deserto, filhos de meu espírito, possíveis para sempre inatuais, e sim meus gêmeos ou a carne da minha carne. Decerto não vivo a vida deles, estão definitivamente ausentes de mim e eu deles. Mas essa distância torna-se





uma estranha proximidade assim que se reencontra o ser do sensível, pois o sensível é precisamente aquilo que, sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo. Esta mesa que o meu olhar toca, ninguém a verá: seria preciso ser eu. E no entanto sei que ela pesa no mesmo momento exactamente da mesma forma sobre qualquer olhar. [...] Sou sempre o único a ver as coisas, mas para todos os outros também é assim: também eles serão os únicos a ver à sua maneira” (Ponty, 1991: 15/16).

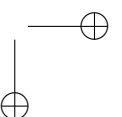
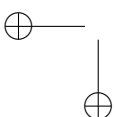
Numa outra passagem em que implicitamente distingue “vida” e “comportamento”, Ponty ilustra bem a impossibilidade de compreender completamente o significado das experiências *vividas* por *outra* pessoa, as dificuldades de uma compreensão mútua apostada em apreender o que no Outro é apreensível.

“A própria vida do outro não me é dada com o seu comportamento. Seria preciso, para ter acesso a ela, que eu fosse o próprio outro. Correlativamente, sejam quais forem as minhas pretensões a apreender o próprio ser naquilo que percebo, estou aos olhos do outro encerrado em minhas ‘representações’, fico aquém de ser mundo sensível e portanto transcendendo-o” (*Idem*: 189)⁸.

Ainda que a co-percepção permita ouvir o tom de voz e testemunhar os gestos do interlocutor, vivenciar os seus pensamentos e acções possibilitando apreender o sentido do que está a comunicar⁹, ainda que a comunicação se traduza na criação de um território comum, de um Nós

⁸Perspectiva que se completa com esta outra citação de Ponty: “Le deuil d’autrui et sa colère n’ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi. Pour lui, ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations apprésentées” (Ponty, ~1945:409).

⁹O porquê do que cada interlocutor comunica é uma componente que Schutz entende como fundamental e que o leva a considerar as tentativas de interpretação como parte integrante do fenómeno comunicativo. “[...] it is essential to every act of com-

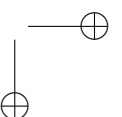
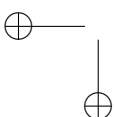


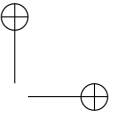
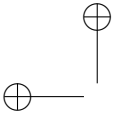


potenciado pela partilha de tempo ou espaço, as ambições de comunicabilidade absoluta ou compreensão total vêm-se frustradas. Vale a pena retomar o significado das classificações na tentativa de tornar possível a comunicação para dizer que, perante um Outro que não é mais um dos fenómenos da identidade, não só é eticamente condenável reduzi-lo a um conceito como é inútil: é permanente a capacidade de uma alteridade concreta para surpreender, desafiar, provocar estranhamento e, por isso, para resisitir à compreensão. Dupla dimensão de que a teoria de Lévinas dá conta de forma particularmente clara, considerando a incompreensão do Outro como indispensável para que se mantenha como Outro, por um lado, e a forma como a alteridade sempre nos excede e ultrapassa, por outro. Enigmática, resistente, subtraindo-se ao exercício de poder que procura aprendê-la, a alteridade em Lévinas nunca poderá ser objecto de completa compreensão. Nem mesmo quando se trata de atender ao apelo, à súplica que entende ser-lhe inerente: estou sempre aquém das necessidades do Outro, porque só poderia saber o que ele precisa se agisse pensando que conheço as suas necessidades como conheço as minhas – e isso seria reduzir o Outro ao Mesmo.

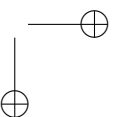
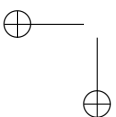
Se entendermos a comunicação como superação da estranheza, ela nunca é totalmente bem sucedida e nunca permite a compreensão total e recíproca. Qualquer identidade comporta uma margem de incomunicabilidade que resiste à apreensão total, uma margem de mistério necessariamente irreduzível que não permite entender a comunicação como sinónimo de compreensão absoluta. Se a comunicação potencia a aproximação entre sujeitos, não deixa de apontar os limites dessa mesma aproximação. A intersubjectividade não é fixa e imutável, é um processo marcado pela incerteza de como o outro vai significar ou compreender, flui ao sabor do devir constante a que a identidade está sujeita

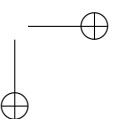
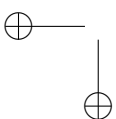
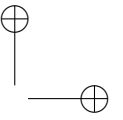
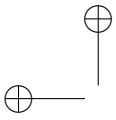
munication that it have an extrinsic goal. When I say something to you, I do so for a reason, whether to evoke a particular attitude on your part or simply to explain something to you. Every act of communication has, therefore, as its in-order-to-motive the aim that the person being addressed take cognizance of it in one way or another” (Schutz, 1967: 130).





e, por isso, é sempre para uma compreensão parcial e incompleta que aponta.





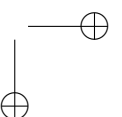
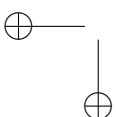


Nota final

“Ter em comum para tornar comum” – sumária, económica e necessariamente simplista, é contudo em torno desta definição de comunicação que se ergue parte significativa das questões que a definem como fenómeno problemático. Na medida em que aponta para a construção mútua de significados, tecida a partir da contribuição de cada um dos sujeitos nela envolvida, a comunicação pressupõe a partilha de um fundo comum que, contudo, não poderá passar nem pela diluição das diferenças entre interlocutores nesse processo de partilhar, *comungar*, nem pela criação de mecanismos que, apostados em ultrapassar a contingência das relações intersubjectivas e da sociabilidade, procuram assegurar que identidade e alteridade *se entendam* – sob pena de subscrever a ideologia comunicacional que faz da compreensão, se não perfeita, próxima da perfeição a pedra de toque das relações humanas.

Se faz parte da definição humana exprimir-se e partilhar experiências e saberes, é também esta, mais do que tendência, necessidade de comunicar que se constitui como fenómeno problemático, desde logo pelo carácter intrinsecamente tensional das relações interpessoais e pelo potencial de conflito eminente que deriva da heterogeneidade de que é composto o tecido social. Se é na comunicação que as diferenças se encontram, poderá aceitar-se como válida a afirmação de que comunicar é, em grande medida, gerir diferenças – e é precisamente aí que a comunicação encontra o seu principal desafio, nessa condição de lugar de expressão de conflitos e de espaço em que se jogam antagonismos.

A comunicação enfrenta todos os problemas que se colocam à re-



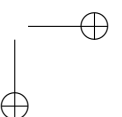
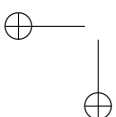


lação intersubjectiva e é, em grande medida, a gestão dos desafios que ela comporta. Se comunicar é relacionar-se, interagir, como fazê-lo perante a estranheza do Outro? Como fazê-lo perante a diferença do Outro? Como se mantêm e são geridas as identidades em situação de comunicação, sabendo que significa tornar comum? Como é possível a comunicação com o Outro estranho?

“Tornar comum” tem sempre que responder à estranheza do Outro; a comunicação tem sempre como limite e obstáculo o Outro – que nunca poderá ser completamente transparente para mim. “Tornar comum” tem sempre que responder aos desafios das diferenças entre interlocutores.

“Desafios”, não necessariamente “obstáculos” que possam transpor-se por qualquer via que não considere o reconhecimento mútuo. Comunicar depende, em boa medida, dessa necessidade recíproca de que os interlocutores se reconheçam. Mais do que a necessidade de *aproximação* entre interlocutores, é antes o conceito de distância que deve corresponder ao fio condutor da relação intersubjectiva, é ela que se instala quando a relação entre Eu e Outro é motivada pelo respeito das diferenças mútuas.

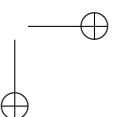
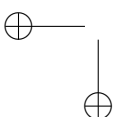
O Outro é invariavelmente o que não sou eu, o que é diferente. O Outro é invariavelmente um estranho. Mas identidade e diferença não são anti-téticas. Tão-pouco uma ameaça mútua. Não é necessário dar à valorização do Outro qualquer carácter moral. Antes mesmo das questões éticas que coloca, o Eu depende do Outro para se constituir e tem, necessariamente, que relacionar-se com ele respeitando as suas particularidades. A relação com a diferença é essencial ao crescimento da identidade. É sua condição de possibilidade. De tudo o que aqui se expôs no que toca à importância do Outro na definição da identidade é possível extrair um argumento que começa primeiro por ser apenas pragmático: só na relação dialógica o Eu se constitui, é essa a forma por excelência da constituição da identidade. Depois então, há uma dívida para com o Outro pela sua importância na definição da identidade e a componente ética da comunicação está no facto dela ser prova de que

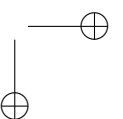
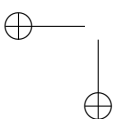
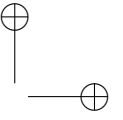
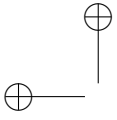




precisamos do Outro para viver e conhecer. Incluir o reconhecimento como vector nuclear da relação comunicacional é também chamar à colação a responsabilidade que lhe é intrínseca, a componente ética que dela não se pode dissociar.

A prova de que a comunicação absoluta não existe está na constante adaptação entre Eu e Outro, no esforço que implicam as relações intersubjectivas – e nos sucessos e insucessos que obtemos, nas perdas e vitórias, nas mágoas e nos afectos, no conflito e no entendimento. A identidade e a comunicação têm na incerteza e no imponderável partes constitutivas. Mas esse é, citando de novo Lévinas, “um belo risco a correr”.



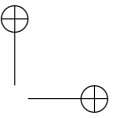
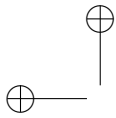




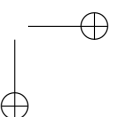
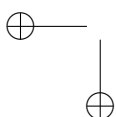
Bibliografia

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M., *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALFORD, C. Fred, “Levinas and political theory”, in *Political Theory*, vol. 32, nº 2, London: SAGE Publications, 2004.
- APEL, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
- AUSTIN, John L., *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- BATAILLE, Georges, *O Erotismo*, Lisboa: Edições Antígona, 1988.
- CANGUILHEM, Georges, *La Connaissance de la Vie*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1980.
- CHALIER, Caterine, *Lévinas – A Utopia do Humano*, Lisboa: Intituto Piaget, 1996.
- DAMÁSIO, António, *O Sentimento de Si: O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, Mem Martins: Europa-América, 2000.
- DESCARTES, *Discurso do Método*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.
- DOUGLAS, Mary, *Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*, Lisboa: Edições 70, 1991.

- DUARTE RODRIGUES, Adriano, *Comunicação e Cultura: a experiência cultural na era da informação*, Lisboa: Presença, 1994.
- DUARTE RODRIGUES, Adriano, *Estratégias da Comunicação: questão comunicacional e formas de sociabilidade*. Lisboa: Presença, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa: Edições 70, 1998.
- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du Savoir*, Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel, ~“Les anormaux”, ~ in *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir*, Petrópolis: Vozes, 1987.
- GIL, José, *Os Monstros*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.
- GIL, Fernando, *Mediações*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.
- HABERMAS, Jürgen, *Communication and Evolution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1995.
- HABERMAS, Jürgen, “Explicitations du concept d’activité communicationnelle”, in HABERMAS, Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990.
- HABERMAS, Jürgen, *Racionalidade e Comunicação*, Lisboa: Edições 70, 2002.
- HABERMAS, Jürgen, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa: Edições 70, 1993.



- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1967.
- KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KRISTEVA, Julia, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona: Plaza & James Editores, 1991.
- KRISTEVA, Julia, *Powers of Horror – An Essay on Abjection*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel, *De outro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Transcendência e Inteligibilidade*, Lisboa: Edições 70, 1991.
- LUHMANN, Niklas, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa: Veja, 2001.
- LYOTARD, Jean-François, *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- LYOTARD, Jean-François, *O pós-moderno explicado às crianças*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.
- MEAD, George H., *Mind, Self and Society*, Chicago: The Chicago University Press, 1969.
- MEDINA, José, “Identity trouble”, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, nº 6, London: SAGE Publications, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signos*, São Paulo: Martins Fontes, 1991.



- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phenomenologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945.
- PERNIOLA, Mario, *A Estética do século XX*, Lisboa: Estampa, 1998.
- RORTY, Richard, *Contingência, Ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.
- SANTOS, José Manuel, *Inquietação, Interrupção, Incerteza* in CORREIA, João Carlos e SANTOS, José Manuel (org.), *Teorias da Comunicação*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2004.
- SCHUTZ, Alfred, “Making Music Together: A Study in Social Relationship”, in *Collected Papers*, vol. II, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- SCHUTZ, Alfred, “The problems of transcendental intersubjectivity in Husserl”, in *Collected Papers*, vol. III, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- SCHUTZ, Alfred, “The stranger: an essay in social psychology”, in *Collected Papers*, vol. II, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- SCHUTZ, Alfred, *The Phenomenology of social world*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967
- SCHULTZ, Alfred; Luckmann, Thomas, *The Structures of life-world*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- TUCHERMAN, Ieda, *Breve história do corpo e de seus monstros*, Lisboa: Vega, 1999.

