

Experiência moderna e comunicação

Adriano Duarte Rodrigues¹

Partindo da hipótese de que as diferentes modalidades de experiência são tipos ideais e não realidades concretas mutuamente exclusivas e de que, por conseguinte, coexistem em todos os tempos e em todas as sociedades, este texto procura mostrar que não é no quadro da experiência moderna, mas no da experiência tradicional que a comunicação funciona. Depois de explicitar esta hipótese, o autor procura definir a natureza problemática das relações entre a experiência moderna e a comunicação.

Palavras-chave: experiência, comunicação, modernidade, tradição.

Modern experience and communication. On the assumption that different forms of experience are ideal types and not mutually exclusive concrete realities and that, therefore, they coexist in all times and in all societies, this text aims to show that it is not in the context of modern experience, but in traditional experience, that communication works. After explaining this hypothesis, the author tries to define the problematic nature of the relations between modern experience and communication.

Keywords: experience, communication, modernity, tradition.

A partir de la hipótesis de que las diferentes modalidades de experiencia son tipos ideales y no realidades concretas mutuamente exclusivas y de que, por consiguiente, coexisten en todos los tiempos y en todas las sociedades, este texto busca mostrar que no es en el cuadro de la experiencia moderna, sino en el de la experiencia tradicional que la comunicación funciona. Después de explicitar esta hipótesis, el autor busca definir la naturaleza problemática de las relaciones entre experiencia moderna y comunicación.

Palabras clave: experiencia, comunicación, modernidad, tradición.

¹ Universidade Nova de Lisboa. E-mail: adrodrigues@netcabo.pt.

As considerações que pretendo aqui desenvolver partem das seguintes hipóteses: (i) a experiência moderna não corresponde a nenhuma etapa histórica nem a nenhuma sociedade concretamente delimitada, na medida em que tradição e modernidade são tipos ideais, no sentido que Max Weber deu a esta expressão (Weber, 1971, p. 4) para designar camadas da experiência que se articulam entre si, impondo-se e regulando a existência humana em qualquer sociedade e em qualquer época²; (ii) a comunicação é um processo de interacção entre indivíduos e comunidades que funciona, sem problema, ao nível da experiência tradicional, mas que se torna problemático no quadro da modalidade moderna da experiência³. Depois de uma breve explicação destas duas hipóteses, passarei à definição da natureza problemática da relação que a experiência moderna estabelece com a comunicação.

É habitual confundir a experiência moderna com a época histórica que alguns historiadores nos habituaram a situar, na Europa, no século XVII e que outros fazem remontar até ao século XIII. Esta confusão tem, a meu ver, consequências desastrosas, para além de ser marcada por um injusto e profundo etnocentrismo de que as diferentes formas de colonialismo, que ao longo dos últimos três séculos se estenderam pelos cinco continentes, são talvez as mais claras consequências políticas. A consequência hoje mais perigosa desta concepção historicista da experiência é, creio eu, a caracterização do nosso tempo com várias designações que têm como ponto comum o uso do prefixo *post*, sendo

as mais correntes as de post-moderno e post-metafísico. Trata-se de designações perigosas porque parecem justificar uma demissão das responsabilidades perante as exigências da racionalidade ao pressuporem a ideia absurda de que os homens do nosso tempo teriam deixado de ser seres que procuram fundamentar racionalmente a sua experiência. Assim, libertos das exigências da racionalidade, teríamos entrado em uma era nova em que todas as visões do mundo poderiam ser admitidas e em que todos os modelos de comportamento poderiam ser permitidos, deixando assim aberta a porta à libertação incondicionada dos desejos e das paixões, assim como justificados e legitimados todos os interesses particulares⁴. Esta concepção está também muitas vezes associada a um cepticismo vulgar, segundo o qual todos os juízos acerca das diferentes dimensões da experiência, nomeadamente acerca da verdade, do belo e do bom, se valem.

O etnocentrismo dos que associam modernidade ao período histórico da época que a si própria se designa de moderna decorre de uma incomensurável ignorância histórica, ao esquecer as extraordinárias manifestações de modernidade que encontramos sempre que descobrimos produtos do saber e do engenho dos homens das épocas mais remotas e das sociedades mais distantes do continente europeu. O que foi já a revolução do neolítico senão uma admirável expressão de modernidade, um espantoso esforço de racionalização visando à libertação do homem das formas de coacção e de barbárie?⁵

² Utilizo os termos tradição e modernidade em um sentido etimológico e não histórico. Tradição, do latim *tradere* (*trans-dare*), é aqui entendido como o conjunto dos saberes que são dados por herança (*dare*), através da convivência (*trans-*) e que não dependem, por isso, de uma aprendizagem formal nem das razões que cada um pode invocar para os justificar. Por seu lado, o termo moderno provém de um radical sânscrito (*md*) que indica ruptura, paragem de um fluxo que, ao descontrolar-se, poderia levar a efeitos desastrosos, caso não fosse interrompido. Encontramos o mesmo radical em médico, medicina, medida, módico, moderação (Benveniste, 1969, vol. 2, p. 123-132).

³ Ao contrário do que muitas vezes se pensa, a origem do termo comunicação não tem a ver com o pôr em comum ou com partilha. O termo vem de *cum-munus*. O *munus* era o nome dado a uma actividade ou a um ofício público não reservado e *munis* era o adjectivo para qualificar aquele que cumpre seu dever ou que é amigo de obsequiar. Do sentido primeiro de actividade ou ofício público, *munus* era também utilizado para designar tanto um dever ou uma obrigação como um presente, um favor, inclusivamente um funeral enquanto o derradeiro favor que se presta a alguém. Estes sentidos paradoxais do termo *munus*, designando, ao mesmo tempo, a obrigação e a gratuidade, mostram a importância que, nas línguas e nas instituições indo-europeias, tem a lógica de que Marcel Mauss (1988) e Bronislaw Malinowski (1989) deram conta ao descreverem a instituição do *potlatch*.

⁴ Vem, a propósito, recordar que, por mais que se pretenda ultrapassar a tradição, ela permanece inteira pelo facto de o homem ser dotado de linguagem, a instituição incontornável da tradição, e que a modernidade tem na tradição o seu fim, uma vez que, depois de instituído, o moderno se torna tradicional. Mas o contrário também é verdadeiro, uma vez que tradição e modernidade, sendo conceitos relativos, se não fossemos dotados de experiência moderna, também não poderíamos ser dotados de experiência tradicional.

⁵ O neolítico é o nome que costumamos dar ao período histórico que se inicia com a descoberta do fogo e do ferro, com as transformações culturais, sociais e políticas de que somos os herdeiros, nomeadamente a agricultura intensiva, a domesticação do cavalo, a invenção da escrita como forma de fixação da lei, dos impostos e do calendário comum, obrigando todos os habitantes da cidade à sedentarização e à urbanização, à concentração de uma forma abstracta de poder em um déspota que se impõe sobre os poderes familiares ou tribais, sobre o poder dos tribunais. Ao contrário do que se julga habitualmente, é mais lógico pensar a modernidade como anterior à tradição do que o contrário, encarando a tradição como a naturalização e a transmissão do novo, dos princípios, das normas e dos inventos racionalmente produzidos e impostos. Prefiro antes pensar modernidade e tradição como camadas sobrepostas ou como duas faces da experiência humana, uma vez que tanto é impensável a modernidade sem a tradição como é impensável a tradição sem a modernidade. Para uma síntese e uma discussão sistemática desta problemática e das diferentes maneiras de encarar o diálogo entre racionalidades ou visões do mundo antagónicas, ver nomeadamente Habermas (1987, p. 17-157).

Associada a esta concepção historicista da modernidade está também a ideia de que as sociedades actuais se teriam tornado sociedades da comunicação. Trata-se, no entanto, de uma ideia que decorre de uma concepção redutora de comunicação, tal como a que encontramos nos discursos dos estrategas da promoção de dispositivos técnicos da informação, de que se alimenta tanto o *marketing* como a propaganda institucional. A comunicação torna-se um simples instrumento destinado a impor, de maneira acrítica e, por conseguinte, não moderna, produtos ou ideologias. Esvaziada assim estrategicamente do seu sentido paradoxal e da natureza interactiva fundadora do vínculo intersubjectivo, a comunicação converte-se em um termo disponível para servir de justificação para a imposição de produtos e de ideologias por parte, quer dos jornais, do rádio, da televisão, das redes telemáticas ou dos telefones celulares, quer dos promotores de actividades políticas, sociais, culturais, religiosas ou terapêuticas. Trata-se de uma concepção redutora da comunicação que se caracteriza pelo facto de evitar, por todos os modos, qualquer reflexão que possa desmontar a sua lógica instrumental. O anti-intelectualismo muito frequente nas escolas de comunicação, em nome da sobrevalorização de um ensino profissionalizante, que prepare profissionais dóceis, competentes nas mais variadas técnicas de engenharia social vocacionada para a manipulação das mentes, é um dos reflexos mais evidentes desta concepção instrumental e acrítica de comunicação.

A comunicação, com a lógica paradoxal e polémica que, já em 1923, Marcel Mauss encontrava na instituição do *potlatch*, e que podemos encontrar nomeadamente nas regras que regulam a prática das interacções conversacionais, funciona em pleno, não ao nível da experiência moderna, mas da experiência tradicional, ao nível da experiência em que sintomaticamente nem sequer existe o termo comunicação. Aquilo que os dispositivos técnicos e as actividades que a si próprios se designam de comunicação asseguram não é a comunicação, mas a gestão da sua crise, tirando proveito para o serviço de interesses particulares do facto de se ter tornado problemática, no quadro da experiência moderna.

Da natureza paradoxal e polémica da experiência dão já conta os mitos que nos chegaram de tempos imemoriais, nomeadamente os da tradição semítica, simbolicamente representada de maneira exemplar na luta fratricida entre o agricultor sedentário Caim e o pastor nómada Abel, no mito da Torre de Babel, e os da tradição helénica, simbolicamente representada no mito de Prometeu. Quem melhor do que Prometeu poderia expressar a experiência moderna e a emergência da natu-

reza problemática da comunicação? Foi, aliás, assim que Ésquilo interpretou o lamento que, segundo a tradição oral que remonta a tempos imemoriais, ele teria proferido pelo castigo infligido por Zeus, na sequência da sua ousadia de ensinar aos homens o uso da sua razão, representada na descoberta do fogo:

Não imagineis que me calo por orgulho ou arrogância; é a reflexão que me devora o coração por me ver assim tratado. Quem senão eu repartiu exactamente os seus privilégios pelos novos deuses? [...]

Escutai antes as misérias dos mortais e como de crianças que eram fiz deles seres dotados de razão e reflexão. [...] Antigamente eles viam sem ver, ouviam sem ouvir e, semelhantes às formas dos sonhos, vogavam ao acaso nas suas vidas. Não conheciam as casas de tijolo inundadas de Sol, não sabiam trabalhar a madeira; viviam soterrados, como as ágeis formigas, no fundo de antros sem Sol; [...] tudo faziam sem usar a inteligência, até ao dia em que lhes ensinei a arte difícil de discernir o nascer e o ocaso dos astros. Invennei também para eles a mais bela de todas as ciências, a dos números, e a composição das letras, que conserva a memória de todas as coisas e favorece a cultura das artes (Ésquilo, 1990, p. 120).

No lamento de Prometeu, tal como Ésquilo o encenou, encontramos a ambivalência da grandeza e da miséria da condição humana, ambivalência que os discursos habituais tendem a eliminar, ora em nome da suposta perda da autenticidade por parte da modernidade, ora em nome da perda da autonomia individual por parte da tradição.

Vem, a este propósito, lembrar a frequente referência às dificuldades de comunicação decorrentes dos valores individualistas das sociedades que a si próprias designam modernas, dificuldades que se traduzem alegadamente, entre outros aspectos: (i) no isolamento das pessoas que vivem em meio urbano, (ii) no fim das práticas tradicionais de solidariedade colectiva que se pensa terem existido, até há pouco tempo, ou existirem ainda, nos meios rurais, (iii) na dificuldade em reconhecer os outros como parceiros de troca, (iv) de os vínculos sociais se tornarem cada vez mais efémeros e fluidos, (v) de proliferarem de tal modo os sentidos dos comportamentos e dos discursos que se torna problemática a intercompreensão e, como consequência, de aumentar a conflitualidade entre as pessoas e as sociedades.

Por outro lado, também é habitual reconhecer nas sociedades em que predomina a modalidade tradicional da

experiência todo um conjunto de aspectos negativos, tais como: (i) a ausência de autonomia dos indivíduos, ausência de autonomia que se traduz em processos de controlo muitas vezes tirânicos e despóticos; (ii) a imposição de modelos de comportamento estereotipados que acarreta como consequência a coacção da iniciativa individual e o fechamento da comunidade ao mundo envolvente.

Estes discursos sobre a tradição e a modernidade traduzem visões redutoras e por isso inconsistentes, por se limitarem a pôr em relevo apenas o preço a pagar pelas exigências de cada uma destas modalidades de experiência. Partem do esquecimento de que tradição e modernidade não designam realidades concretas, mas são conceitos ou tipos ideais construídos para dar conta de factores inerentes à própria existência humana.

Gostaria agora de sublinhar que, pelo facto de viver valores e modelos de comportamento ao mesmo tempo tradicionais e modernos, o homem é confrontado com exigências contraditórias, vividas de maneira tensional e por vezes conflitual. Deste modo, aquilo que revelam tanto os discursos que sublinham aspectos negativos da modernidade como os que sublinham aspectos negativos da tradição é a dificuldade em gerir a tensão e a conflitualidade inerentes à existência humana e nomeadamente a recusa de aceitar a natureza problemática da comunicação, que decorre da própria lógica da modalidade moderna da experiência.

A questão da fundamentação moderna da experiência

A questão comunicacional que emerge da experiência moderna tem, antes de mais, a ver com a natureza da fundamentação dos comportamentos e dos discursos. Ao apelar para a razão como fundamento do agir e do falar, a modernidade rompe com a fundamentação transcendente própria da experiência tradicional, deste modo se caracterizando por aquilo a que Max Weber dava o nome de “desencantamento” (*Entzauberung*) da experiência (Weber, 1964, p. 121, 143, 191, 194).

De indiscutível, impondo-se a todos sem discussão, o sentido passa a depender da possibilidade de invocar

razões para a acção e para a fala, para os processos de funcionamento da razão e dos procedimentos metodológicos da sua aplicação concreta aos diferentes domínios da experiência. Não foi por acaso que Descartes, ao pretender fundamentar racionalmente as suas crenças, sentiu necessidade de redigir um *Discurso do Método para bem conduzir a sua razão e descobrir a verdade nas ciências*. O problema comunicacional da modernidade pode, por conseguinte, ser formulado do seguinte modo: como descobrir que processos e que método⁶ seguir para fundamentar os comportamentos e os discursos e, deste modo, aceitá-los como legítimos? É o que designamos como a natureza crítica da questão comunicacional, entendendo crítica no sentido etimológico de discernimento, de ponderação ou de escolha.

Michel de Certeau formulou de maneira exemplar a questão comunicacional da modernidade do seguinte modo:

A viragem da modernidade caracteriza-se em primeiro lugar, no século XVII, pela desvalorização do enunciado e pela concentração na enunciação. Quando se tinha certeza de quem é o locutor (“Deus fala no mundo”), a atenção voltava-se para o acto de descodificar os Seus enunciados, os “mistérios” do mundo. Mas quando essa certeza fica perturbada com as instituições políticas e religiosas que a garantiam, a interrogação passa a debruçar-se sobre a possibilidade de achar substitutos para o único locutor: quem vai falar? E a quem? Com o desaparecimento do Primeiro Locutor surge o problema da comunicação, ou seja, de uma linguagem que se deve fazer e já não apenas ouvir. No oceano da linguagem progressivamente disseminado, mundo sem fronteiras nem ancoragem (torna-se duvidoso, e logo improvável, que um Único sujeito se aproprie dele para fazê-lo falar), cada discurso particular atesta a ausência do lugar que, no passado, era atribuído ao indivíduo pela organização de um cosmos e, portanto, a necessidade de delimitar para si um lugar por uma maneira própria de tratar um domínio da linguagem. Por outras palavras, é pelo facto de perder o seu lugar que o indivíduo nasce como sujeito. O lugar que lhe era outrora fixado por uma língua cosmológica, entendida como “vocação” e localização numa ordem do mundo, torna-se agora um “nada” uma espécie de vazio, que obriga o sujeito a apoderar-se de um espaço, a colocar-se

⁶ Etimologicamente caminho (*odos*) através do qual (*meta*).

a si próprio como produtor de uma escrita (De Certeau 1980, p. 240).

Neste texto, De Certeau sublinha, de facto, de maneira exemplar, a relação entre a experiência moderna e o surgimento do problema da comunicação, ao associar o surgimento deste problema com as consequências do desencantamento do mundo, da ruptura provocada pelos ideais da modernidade para com a aceitação acrítica de uma palavra única e transcendente como fundadora da experiência. O problema comunicacional surge assim como a dificuldade de o homem se instituir e legitimar como sujeito de discurso e, deste modo, delimitar para si um lugar autónomo de palavra. Mas De Certeau não deixa de ainda situar a sua reflexão no quadro de uma visão redutora da experiência, provocada pela concepção historicista da nossa sociedade, que tem a pretensão de se denominar a si própria de moderna, o que o impede de ver que, em todas as épocas e em todas as culturas, sempre o homem experienciou este vazio e esta exigência racional de se instituir como sujeito autónomo de enunciação. É por isso que prefiro falar de modalidade, em vez de falar de viragem da modernidade, que os historiadores habitualmente situam, na Europa, decorrente das transformações que se tentaram impor a partir do século XVII. A razão por que prefiro falar de modalidade da experiência moderna prende-se com o facto de encontrarmos manifestações evidentes das características da modernidade e da consequente emergência da questão comunicacional que o próprio Michel de Certeau assinala, em todas as épocas e em todas as culturas, como já tive ocasião de sublinhar.

A fragmentação da experiência moderna e a emergência da questão comunicacional

O problema da exigência moderna de fundamentação é inseparável de uma segunda questão comunicacional, decorrente do processo de fragmentação dos diferentes domínios em mundos autónomos e da diferenciação dos

critérios dos juízos relacionados com as diferentes dimensões (alética, ética e estética) da experiência.

Em vez da natureza totalizante da experiência tradicional, a modernidade é uma experiência fragmentada. As leis que regulam o funcionamento do mundo natural não explicam as normas que regulam o funcionamento do mundo social e das suas diferentes instâncias nem dão conta das regularidades que explicam o mundo subjectivo. Por seu lado, os processos que podem ser seguidos para a formulação de juízos acerca da dimensão alética não são válidos para a formulação dos juízos estéticos nem para a formulação dos juízos éticos. No quadro da racionalidade moderna, o homem adquire a experiência, por vezes dolorosa, de que nem sempre aquilo que é verdadeiro é bom e belo.

Deste modo, a comunicação surge como problema de averiguação e de compatibilização entre si dos princípios que regulam os diferentes mundos e dos critérios que tornam possíveis acordos que permitam formular e aceitar como válidos juízos acerca das diferentes dimensões da experiência.

A fragmentação moderna da experiência está na origem da diferenciação da linguagem, como assinala de maneira eloquente, na tradição semítica, o mito da Torre de Babel, e na constituição de campos autónomos, cada um dotado de legitimidade exclusiva para criar, gerir e impor a ordem de valores a acatar em um domínio da experiência, para vigiar o seu respeito, sancionar a sua violação e, no caso de ser desrespeitada, para restabelecer a sua imposição⁷.

A autonomização dos domínios da experiência moderna resulta da natureza imanente da fundamentação racional moderna e não depende do apelo para uma instância transcendente e indiscutível, como é o caso da experiência tradicional. Para a experiência moderna, a fundamentação depende de procedimentos de descoberta da natureza de cada um dos domínios da experiência e da adequação dos princípios a respeitar para tirar de cada um a maior eficácia possível, de modo a ajustar o seu funcionamento aos projectos de emancipação em relação às diversas formas de coacção da tradição sobre os discursos e os comportamentos individuais e colectivos.

A fragmentação de cada um dos diferentes domínios da experiência, com o consequente surgimento de campos sociais autónomos, é um dos factores mais determinantes da emergência da crise da comunicação no quadro da modernidade, crise que pode ser genericamente definida como dificuldade de compatibilização entre si dos

⁷ Tentei apresentar, de maneira sistemática, uma abordagem da emergência dos campos sociais em Rodrigues (2001, p. 141 e ss.).

princípios que regulam os diferentes campos e das suas respectivas ordens de valores. Veja-se a difícil compatibilização entre os princípios e os valores do campo político com os do campo económico, do jurídico, do científico e da saúde, quando se trata de encontrar hoje o enquadramento consensual e de dar resposta adequada, por exemplo, aos problemas do aborto ou às questões ecológicas.

A questão comunicacional suscitada pela fragmentação moderna da experiência, pode, por conseguinte, ser considerada nos seguintes termos: (i) que procedimentos adoptar para compatibilizar entre si ou harmonizar as ordens de valores dos diferentes campos sociais?; (ii) que estratégias devem ser adoptadas por cada um dos campos nas suas relações com os outros campos de modo a garantir a eficácia, tanto da sua intervenção expressiva, como da sua intervenção pragmática, no seu domínio específico de competência?

Em resposta a estas questões, podemos distinguir genericamente as estratégias de composição e de competição. As relações entre os campos sociais tendem a oscilar entre a adopção de uma estratégia de composição, associando-se entre si para imporem ou para restabelecerem as suas normas respectivas sobre determinada questão controversa, e a adopção de uma estratégia de competição, demarcando-se, por vezes de maneira violenta, para porem em causa e anularem a pretensão dos campos concorrentes a imporem as suas ordens de valores, a propósito de uma questão controversa. Veja-se, por exemplo, a competição hoje particularmente viva entre o campo político e o campo económico, sempre que se confrontam problemas suscitados pela ultrapassagem da dimensão territorial dos Estados, no quadro do processo a que se costuma dar o nome de globalização. Em contrapartida, podemos observar estratégias de composição entre o campo religioso e o campo familiar na imposição dos seus valores quando se trata das questões controversas suscitadas pelo fenómeno do aborto. Não é raro ver os campos militar, desportivo e político associarem-se entre si. Por seu lado, podemos muitas vezes observar estratégias de competição entre os campos político, jurídico, religioso e económico, quando estão em jogo questões suscitadas pela gestão da sexualidade.

É no desempenho das suas funções expressivas ou simbólicas que se manifestam tanto as estratégias de composição como as estratégias de competição, sendo por isso, nos discursos produzidos pelos seus agentes acreditados, pelo seu corpo próprio, que cada campo manifesta a natureza da sua relação com os outros campos, utilizando para esse efeito os dispositivos mediáticos, dispositivos que a experiência moderna produz e alimenta para o desempenho das funções estratégicas da interacção entre os diferentes campos sociais. É por isso que uma boa maneira de dar conta das estratégias adoptadas pelos diferentes campos é a identificação das metáforas que os seus agentes utilizam nos discursos destinados à visibilidade pública⁸.

A problemática comunicacional corresponde, por conseguinte, à dificuldade de compatibilização das diferentes pretensões legítimas por parte dos diferentes campos sociais autónomos. É para a encenação pública dessas pretensões, das suas estratégias de compatibilização e das modalidades de interacção entre elas que a experiência moderna se dota de dispositivos mediáticos, para o efeito constituído como campo de mediação.

A questão comunicacional da tecnicidade moderna

As questões comunicacionais do processo de subjectivação do indivíduo, que Michel de Certeau assinalou como uma das marcas da modernidade, tornam-se particularmente complexas, também devido à natureza da tecnicidade moderna.

A tecnicidade tradicional é mágica e artesanal, devido à natureza totalizante do mundo e da natureza homogénea das suas dimensões. A lógica da correspondência entre si dos objectos e fenómenos dos mundos natural, social e subjectivo, própria da experiência tradicional, traduz-se na fluidez inquestionável da intervenção dos dispositivos técnicos⁹. É esta *harmonia*

⁸ Assim, por exemplo, os políticos *esgrimem* argumentos, as empresas *lutam* pela sobrevivência, os clubes desportivos *vencem batalhas*, os votos *compram-se* e *vendem-se*, o Ministério Público *abre o jogo*.

⁹ Utilizo aqui a noção de dispositivo técnico para designar os objectos técnicos que têm a característica de possuírem uma estrutura análoga à estrutura dos seres vivos, dotados de dispositivos naturais, por serem a aplicação ou a síntese técnica dos conhecimentos biológicos disponíveis. A realização técnica mais clara do dispositivo são hoje a informática e as redes telemáticas. O termo guarda, neste uso, o seu sentido etimológico, de algo que está *dis-posto* ou *dis-ponível*, preparado para funcionar em todos os sentidos (*dis-*). Os dispositivos técnicos distinguem-se, por conseguinte, tanto dos utensílios e dos instrumentos, como das máquinas, por serem objectos técnicos tendencialmente imperceptíveis, porque dotados de uma estrutura cada vez mais miniaturizada e naturalizada.

mundi que a modalidade moderna da experiência põe em causa.

Gilbert Simondon, já nos anos 60 do século passado, definia com clareza a natureza da tecnicidade tradicional e da tecnicidade moderna (Simondon, 1989). Os objectos técnicos artesanais, próprios da experiência tradicional, possuem uma estrutura elementar e o seu funcionamento é complexo, uma vez que dependem do seu manuseamento por parte do homem. A modernidade institui a ruptura com esta tecnicidade decorrente não só da autonomização dos diferentes domínios da experiência e da heteronomia das suas dimensões, mas também do facto de a técnica passar a depender da síntese dos conhecimentos dos diferentes mundos, racionalmente descobertos, de maneira analítica, pelo campo científico. A experiência técnica tende a autonomizar-se como campo próprio, prosseguindo assim o objectivo de individualização dos dispositivos técnicos, com a invenção de artefactos maquínicos e sistémicos, de objectos técnicos que adquirem capacidade para funcionar de maneira autónoma em relação ao manuseamento humano. Deste modo, a complexidade estrutural dos objectos técnicos maquínicos e dos dispositivos sistémicos, inventados no quadro da tecnicidade moderna, é inversamente proporcional à simplicidade do seu manuseamento.

Desta autonomização dos objectos técnicos decorre, por conseguinte, a constituição de questões comunicacionais específicas, que podemos formular do seguinte modo: (i) qual a natureza da relação do homem com objectos técnicos que se tornam cada vez mais autónomos em relação ao seu manuseamento? e (ii) qual a natureza da interacção entre os diferentes personagens técnicos?

Do ponto de vista da relação do homem com os objectos técnicos, a experiência moderna define-se como o despertar da consciência da contradição entre, por um lado, um domínio técnico cada vez mais performativo e eficaz, não só do mundo natural, mas também do mundo social e do mundo subjectivo. O homem toma consciência da desapropriação da sua própria experiência técnica, em favor de objectos técnicos maquínicos e sistémicos autónomos (Simondon, 1989). Esta desapropriação assume dois sentidos distintos. Por um lado, o homem deixa de se aperceber como manobrador de utensílios e de instrumentos para se tornar espectador do funcionamento autónomo de dispositivos que parecem usurpar o seu próprio lugar. Por outro lado, passa a encarar a sua própria experiência como o resultado das capacidades performativas dos dispositivos técnicos em detrimento da sua pretensão a realizar projectos humanamente concebidos.

O *homo faber* vê-se assim desapropriado de componentes importantes da sua tecnicidade, repartida por três figuras técnicas: a do dispositivo, agente autónomo da produção técnica, a do operário, limitado à sua função de vigilância e de controlo do funcionamento da máquina cujo funcionamento não entende, e a do engenheiro, limitado à concepção de dispositivos que não manuseia. Decorrem desta tríplice divisão da tecnicidade os problemas comunicacionais da interacção entre as três figuras técnicas modernas, assim como da consequente heterogeneidade e estranheza dos sentidos da experiência técnica. O homem, uma vez desapropriado da sua tecnicidade tradicional, à medida que a estrutura dos dispositivos técnicos se vai tornando mais sofisticada, converte-se em utente de objectos técnicos, tanto mais amigáveis, imperceptíveis e conviviais, quanto menos compreensível e opaca é a sua estrutura.

Um dos reflexos mais evidentes desta autonomização da experiência técnica é a sua incidência sobre a materialização das componentes simbólicas da experiência, com a invenção de técnicas de registro de reprodução da própria da linguagem, como já Platão, no século V a.C., dava conta de maneira eloquente no *Fedro*:

Como inventor da escrita, esperas dela, e com que entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais esquecidos pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nos escritos, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não dos assuntos em si mesmos. Por isso não inventaste um remédio para a memória, mas sim para a rememoração (Platão, 1985, p. 84-85, 274e-275a).

O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém as interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa. Mais: uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte, tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve. Quando é desprezado, ou justamente censurado, tem sempre necessidade da ajuda do seu autor, pois não é capaz de se defender nem se proteger a si mesmo (Platão, 1985, p. 84-85, 275d).

Com uma antecedência de 26 séculos, neste diálogo, Platão sublinhava já a problemática comunicacional decorrente da natureza da tecnicidade moderna, ao pôr em relevo as potenciais consequências deletérias da autonomização técnica da memória e ao apontar a confusão da descoberta da verdade com o manuseamento de simulacros, com representações mortas e indefesas.

A invenção da escrita alfabética decorreu já da racionalidade moderna e apresenta, por isso, a mesma natureza de dispositivo técnico que encontramos hoje na tecnicidade moderna dos dispositivos mediáticos do nosso tempo. É por isso que a questão colocada por Platão a propósito da escrita permanece inalterada e continua a colocar-se exactamente nos mesmos termos a propósito dos actuais dispositivos mediáticos: será que os conhecimentos, que as redes telemáticas da informação disponibilizam em quantidade exponencial, desvendam a verdade ou a camuflam, sob uma roupagem sedutora de simulacros e ilusões? Será que os dispositivos mediáticos da informação asseguram ou simulam a interacção com o mundo natural, com o mundo intersubjectivo e com o nosso próprio mundo subjectivo? Vem a propósito perguntar se aquilo que hoje as relações que as redes telemáticas estabelecem são modalidades autênticas de interacção entre as pessoas e as culturas ou, pelo contrário, simulacros assépticos de interacções que nos distraem ou divertem das formas de solidariedade e de responsabilidade? O mundo colocado à nossa disposição pelos dispositivos mediáticos é o mundo real ou um mundo fictício? O campo mediático contribui para aprofundar ou para diminuir o abismo que nos separa do mundo real?

Conclusão

Espero ter conseguido mostrar, ainda que de maneira breve, que a comunicação é uma problemática que emerge no quadro da experiência moderna e explicitar algumas das questões que a constituem. Pretendi sugerir que, pelo facto de não existir solução definitiva e consensual para estas questões, a experiência humana

é atravessada pela natureza tensional entre as soluções contraditórias que não podem deixar de se confrontar a propósito da problemática comunicacional¹⁰. É a esta natureza tensional da experiência humana, decorrente da insolubilidade das questões comunicacionais provocadas pela modalidade moderna da experiência que pretendo agora dedicar a conclusão do meu texto.

A natureza tensional da existência humana é, antes de mais, o resultado da coexistência das exigências contraditórias inerentes de cada uma das diferentes modalidades da experiência. Assim, as exigências próprias à modalidade originária da experiência, constituída pelo regime pulsional do funcionamento dos dispositivos de interacção do ser humano com o mundo, responsável pela formação da ordem libidinal, estabelecem com as exigências das modalidades tradicional e moderna uma relação conflitual nunca completamente resolvida. Mas as exigências decorrentes da modalidade moderna da experiência não são menos opostas às exigências das modalidades originária e tradicional da experiência, na medida em que o respeito pelo princípio da determinação de razões imanentes para agir e para falar é contraditório com a obediência às ordens transcendentais oferecidas pela tradição e com a submissão à ordem libidinal decorrente da experiência originária.

Gostaria agora, para terminar, de sublinhar uma das consequências sociais mais importantes da natureza tensional das relações que a experiência moderna estabelece com a experiência tradicional, a partir do princípio do reconhecimento em que se funda a sociabilidade. No quadro da experiência tradicional, o reconhecimento é inseparável da dicotomia entre os amigos e os inimigos, dicotomia que a tradição indo-europeia institui na língua em torno da oposição entre o que os latinos viriam a designar respectivamente como *hospes* e como *hostis*, mas que, em uma época em que eram as leis da dádiva e da contra-dádiva que instituíam o reconhecimento recíproco, designavam indiferentemente as mesmas pessoas, envolvidas na lógica paradoxal do potlatch (Benveniste, 1969, vol. 1, p. 87-101). É com esta lógica paradoxal e ambivalente que a experiência moderna pretende romper, instituindo a figura do estranho (do apátrida, do sem-abrigo, do sem-papéis), daquele que não é nem amigo nem inimigo, do

¹⁰ É por isso que as expressões estéticas tendem a ser, no quadro da modalidade moderna da experiência, de natureza quiasmática, reguladas pela lógica da ambivalência, como a propósito sublinha Zygmunt Bauman em uma obra publicada em 1991 com o título sintomático *Modernidade e Ambivalência* (Bauman, 2007). Repare-se no actual processo de lexicalização da lógica quiasmática em termos que tendem hoje a impor-se para pensar a nossa existência como, por exemplo, *glocalização* ou *infortainment*.

indiferente, para quem não existe responsabilidade nem reciprocidade, porque está para além da divisão constitutiva da sociabilidade. O indiferente é aquele que não possui identidade, que escapa às categorias que definem ou delimitam o horizonte do sentido e que, por conseguinte, não reconheço nem como digno de dádiva nem de quem espero qualquer espécie de contrapartida.

Vale a pena recordar aqui o que diz Benveniste a propósito do termo *hostis* que, na origem, não evocava qualquer ideia de hostilidade:

Os hostes eram de mesmo direito que os romanos. Um hostis não era um estrangeiro em geral. Ao contrário do peregrinus, que habita fora dos limites do território, hostis é o estrangeiro, enquanto se lhe reconhecem direitos iguais aos dos cidadãos romanos. Este reconhecimento de direitos implica uma certa relação de reciprocidade, supõe uma convenção: não se chama hostis a não importa qualquer pessoa que não seja romana. Um vínculo de igualdade e de reciprocidade é estabelecido entre este estrangeiro e o cidadão de Roma, o que pode conduzir à noção precisa de hospitalidade. Partindo desta representação, hostis significará “aquele que está em relações de compensação”; o que é precisamente o fundamento da instituição de hospitalidade. Este tipo de relações entre indivíduos ou grupos não pode deixar de evocar a noção de potlatch, tão bem descrita e interpretada por Marcel Mauss no seu ensaio sobre A Dádiva, Forma Primitiva da Troca, publicado em Année Sociologique, em 1924.

[...] A hospitalidade esclarece-se em referência ao potlatch de que é uma forma atenuada. Funda-se na ideia de que o homem está vinculado ao outro (hostis tem sempre um valor recíproco) pela obrigação de compensar uma determinada prestação de que é beneficiário (Benveniste, 1969, vol. 1, p. 93-94).

E Benveniste continua a sua investigação fazendo ver que é o mesmo fundamento institucional do potlatch que dá sentido a todo um conjunto de termos que provêm da raiz sânscrita *mei-*, em particular o termo latino *munus* e os seus derivados *munis*, *immunis*, *communis*. Os *munia* eram os cargos desempenhados pelos magistrados assim como os espectáculos e os jogos. Tratava-se de cargos e de actividades que tinham precisamente em comum o facto de terem como obrigação retribuir ou compensar aqueles que neles investiam com honrarias e vantagens financeiras: “Ora, quando este sistema de compensação funciona no interior de

um círculo, determina uma comunidade, um conjunto de homens unidos por este vínculo de reciprocidade” (Benveniste, 1969, vol. 1, p. 96-97).

Se recordei aqui, de maneira sucinta, o sentido originário destes termos foi para sublinhar, por um lado, a natureza ambivalente incontável da comunicação e, por outro lado, a pretensão constitutiva da modalidade moderna da experiência de resolver esta ambivalência. A experiência moderna pretende criar a figura do indiferente, de maneira a libertar-se do vínculo que une entre si o amigo e o inimigo, deste modo se libertando da obrigação do reconhecimento, da responsabilidade, do cuidado pelo outro. É uma pretensão impossível de ser consumada, uma vez que, como vimos, não pode ser concebida nem realizada sem a ancoragem na lógica ambivalente da experiência tradicional que a suporta, delimita o seu horizonte e a inscreve de maneira indelével em uma comunidade de homens.

Referências

- BAUMAN, Z. 2007. *Modernidade e Ambivalência*. Lisboa, Relógio d'Água, 288 p.
- BENVENISTE, E. 1969. *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. 1. *Economie, Parenté, Société*, 2. *Pouvoir, Droit, Religion*. Paris, Editions de Minuit, vol. 1, 376 p.; vol. 2, 340 p.
- DE CERTEAU, M. 1980. *L'Invention du Quotidien 1. Arts de Faire*. Paris, Union Générale d'Editions, 375 p.
- ESQUILO. 1990. *Teatro Completo*. Lisboa, Editorial Estampa, 244 p.
- HABERMAS, J. 1987. *Théorie de l'Agir Communicationnel*. Paris, Fayard, vol. 1, 448 p.
- MALINOWSKI, B. 1989. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*. Paris, Gallimard, VII-606 p.
- MAUSS, M. 1988. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa, Edições 70.
- PLATÃO. 1985. *Phèdre*. Paris, Les Belles Lettres, CCXXXIII-105 p.
- RODRIGUES, A.D. 2001. *Estratégias da Comunicação*. 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 223 p.
- SIMONDON, G. 1989. *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. 2ª ed., Paris, Aubier, XIV-336 p.
- WEBER, M. 1964. *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*. Paris, Plon, 323 p.
- WEBER, M. 1971. *Economie et Société*. Paris, Plon, XXI-630 p.

Referências complementares

HABERMAS, J. 1988. *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Paris, Gallimard, 485 p.

HABERMAS, J. 1992. *De l'Éthique de la Discussion*. Paris, Cerf, 202 p.

Submetido em: 09/06/2008

Aceito em: 09/06/2008