

Apontamentos sobre comunicação e poética

Gilson Raslan Filho*

Resumo

É possível compreender poética e comunicação cotidiana? Partindo desse questionamento, este texto busca elementos que vêm desde Platão para tentar entender o motivo por que ao longo da história do pensamento houve a cisão, e em que medida tal separação traz em seu fundo a racionalidade e a razão centrada no sujeito, desde Nietzsche e seus seguidores até a tentativa de resgate da racionalidade por Habermas.

Palavras-chave: Poética; comunicação; cotidiano; mundo da vida; sujeito; subjetividade.

Este texto é produto de inquietações que, se não se desenham como abduções apenas, indicam instantâneos, talvez por isso mesmo intempestivos. Porém, tal como se movimenta o pensamento, tais inquietações em torno de conceitos tão alienígenas em si como comunicação e poética podem indicar uma certa piedade da razão e do próprio pensamento, este quase ente que se move além da razão. Por isso, trata-se este texto de um instantâneo, que nem por isso, nem por ser talvez intempestivo, será destituído de razão. E assim, comunicação e poética, conceitos estranhos um ao outro (sendo um exógeno e o outro endógeno), não se estranham mais –

pelo instantâneo: ambos se tocam na superfície, como quer a tradição nietzscheana: nada dessa tarefa de buscar profundidades imperativas – será na superfície onde a vida surge instantânea. Tampouco se trata de condenar a razão, mas compreendê-la na dimensão da comunicação e da poética; não condená-la, mas compreendê-la na tessitura poética da vida cotidiana, que se faz em comunicação. Nessa medida e somente nessa medida, este texto poderá ser produzido e recebido.

Isso não implica dizer, agora contra a tradição nietzscheana, que a razão abandonou o mundo da vida; que todos os valores transmudados indicam a razão como uma despotencialização da vida, sua corrupção; nem mesmo que a intempestividade deste texto seja a sua condição de ser. Tornar a compreender a razão, sem no entanto fazer dela o bastião salvacionista, que marcou agudamente um dos principais vícios da primeira modernidade, é mister para o próprio desenvolvimento conceitual a que se propõe. Mas também não recusá-la, a razão, como categoria a priori, igualmente, a rigor, salvacionista, o que seria admitir que a auto-referecibilidade, condenada, da razão apenas foi recusada em sua pura negatividade, e isso é, tanto quanto os imperativos da razão, mais um imperativo. E então, a transmutação de todos os valores corrompi-

*Prof. Dr. em Comunicação e Cultura. Universidade do Estado de Minas Gerais.

dos torna-se a ilusão racional e o delírio dos valores.

Ainda que intempestivo, este texto irá procurar, pelo discurso racional, a distinção entre os conceitos propostos – e só então eles poderão ser tocados na superfície. De alguma forma, tentar-se-á fazer justiça a Platão, acusado pelas escolas desconstrutivistas de ter expulsado os poetas de sua República. Platão só expulsa aqueles poetas que não se dignam à sua própria tarefa. Longe de condená-los por julgar sua arte decadente, duas vezes decadente, Platão apenas expulsa aqueles, ao contrário, que se julgam poetas por serem racionais somente. Escrevendo sobre o Amor, em Fedro, Platão, pelo *demônio* socrático, diz:

Existe uma terceira espécie de delírio: é aquele que as musas inspiram. Quando ele atinge uma alma virgem e ingênua, transporta-a para um mundo novo e inspira-lhes odes e outros poemas que celebram as façanhas dos antigos e que servem de ensinamento às novas gerações. Mas quem se aproxima dos umbrais da arte poética, sem o delírio que as Musas provocam, julgando que apenas pelo raciocínio será bom poeta, sê-lo-á imperfeito, pois que a obra poética inteligente se ofusca perante aquela que nasce do delírio. Essas são as vantagens do delírio que deriva dos deuses. Não devemos temer nem nos deixemos perturbar, pois, com um discurso no qual se pretende que se

*deva preferir; ao apaixonado, o sensato.*¹

Mesmo que condenemos o discurso socrático, como o fez Nietzsche em sua apaixonada defesa do dionisíaco, por enxergar naquele discurso a manifesta moralidade transcendental, precisamos concordar que, em tal discurso, só há a condenação do poeta que se prende ao apolíneo. Isso de alguma forma joga dramaticamente a poesia no chão do cotidiano do mundo da vida, ainda que o delírio, a que se referiu Sócrates no diálogo, nos conduza para fora do cotidiano. É nessa medida que, posteriormente, a taxonomia aristotélica de Poética irá classificar a poesia como mais filosófica do que a história, por esta apresentar apenas o que ocorreu, enquanto aquela diz do que poderia ser – diz-se do devir portanto (cf. Aristóteles, 1992, 53).

Foi também nessa medida que Heidegger, buscando em sua virada metafísica a filosofia primeira, e também reivindicando a poética para um mundo da vida decaído, identificou a origem da obra de arte (cf. Heidegger, 1986). Em seu esforço por descobrir a essência do ser, como *da-sein*, ser-aí, Heidegger viu como consubstanciação do ser-aí essencial o devir artístico, segundo o qual, em sua mirada ôntica, é apresentada ao homem sua condição finita de ser para a morte. Compungido pela decadência de um mundo da vida administrado, que esquecera a essência do ser, Heidegger, ainda que contemple o *da-sein* no cotidiano, identifica-o, o cotidiano, como o mundo decaído, justamente aquele que encobre o ser, por esquecê-lo. A obra-de-arte então seria o lugar privilegiado onde

¹ Platão, 1966, 223.

a verdade da essência do ser é des-coberto; onde o tempo decaído do cotidiano administrado se temporaliza como origem em seu puro devir e como diferença.

A crítica radical realizada por Heidegger ao mundo da vida administrado passa pela crítica, ou, mais, pela condenação, seguindo os passos de Nietzsche, da própria razão – e não de uma racionalidade, simplesmente. O motivo pelo qual, segundo Heidegger, a essência do ser foi encoberto está no arruinamento sobreposto da metafísica ocidental, que estabelecia a razão suficiente como auto-referencialidade. Isso se tornara mais contundente, é verdade, como fenômeno da modernidade e pela virada metafísica kantiana. A razão iluminista foi anunciada, por Nietzsche, como o delírio da razão e, mais, como uma manifestação de decadência pela moralidade do mundo da vida. O advento do capitalismo sistêmico teria então aprofundado essa decadência. Nas palavras nietzscheanas, a racionalidade moralizada pela metafísica como dever-ser livre impôs ao homem o império da semelhança, ao prometer-lhe a saída da necessidade pela via da razão centrada no sujeito.²

Heidegger foi adiante e identificou na crítica de Nietzsche uma persistência do encobrimento do ser pela metafísica justamente em seu conceito mais contundente: o eterno retorno do mesmo. A virada nietzscheana retirou da moralidade transcendental a autonomia dos homens e o reino da liberdade. A “gaia ciência” jogou os homens de volta à solidão potente e dionisíaca da realidade; antes contudo atacou violentamente a modernidade e seus planos de liberdade univer-

² Toda a discussão sobre a analítica existencial pode ser conferida em Heidegger, 1993.

sal. No entanto, a vontade de potência foi identificada por Heidegger como a persistência da auto-referencialidade do sujeito centrado em si mesmo. Então houve a virada lingüística patrocinada pelo pensamento heideggeriano: a linguagem é a morada do ser.

A analítica de Heidegger reconduz os entes jogados no mundo da vida para o descobrimento do ser essencial. Tal descoberta será efetivada pela analítica do ser, que rigorosamente é pela existência, ou seja, o ser-aí terá sua validade e compreensão justamente no mundo da vida, em que os entes são *com e para* o sistema de objetos e outros entes do mundo da vida. Tadavia, o ser foi encoberto justamente por tal sistema. Cabe portanto à analítica procurar o ser esquecido no destino decaído do mundo da vida e de seus entes. Há um intrincamento, mais, uma circularidade evidente na proposta heideggeriana: para realizar a virada metafísica e apresentar uma vertente pragmática para sua analítica, e desse modo retirar do sujeito sua auto-referencialidade, Heidegger apontou para a existência coletiva patrocinada pela linguagem: o destino do ente se abre pela linguagem no mundo da vida e é nessa abertura onde se encontra o ser-aí essencial. Diferentemente do centramento da razão no sujeito, a virada heideggeriana aponta para a existência ôntica da linguagem estruturada e sistêmica, como condicionantes do próprio conteúdo ôntico, mas também, por ser pela linguagem que o homem abre o mundo da vida, de sua superação na clareira transcendental do ser. Ao contrário do sujeito a priori, da vontade de potência do super-homem que superou a metafísica, Heidegger propõe que os homens agem no mundo da vida imersos na estrutura sistêmica da linguagem, o que os torna unidos eticamente ao mundo,

mas também lhes possibilita o escavamento para a descoberta da existência descorrompida. O ser-aí, então, *habita* a linguagem: por ela, e somente por ela, o sujeito poderá predicar-se – e é esse pré-dizer a condição mesma do sistema tradicional da linguagem, que no entanto abre a potencialidade do mundo da vida como vir a ser. E, porém, justamente onde mora o ser, também ali ele se esconde pelo arruinamento do linguajar cotidiano. Enquanto ente *para* o mundo de objetos e *com* os outros entes, o homem que abre o mundo do devir e da diferença do ser poder-se-á corromper nas estruturas do mundo sistêmico do linguajar não poético. Trata-se então da pura negatividade, cuja representação clássica está no esquema comunicacional.

Chegamos ao ponto de partida: enquanto há o primado do sujeito auto-referencial, comunicação e poética se tornam indissociáveis, na medida em que os sujeitos racionais autônomos, *iluminados*, apenas se comunicam livremente para chegarem a acordos racionais; a diferença poética, o devir que só a poética poderá proporcionar, está ausente desse acordo – ao contrário, o esquema comunicacional deverá sempre tender ao mesmo: trata-se de entender o comum como o normal, como a extirpação da diferença, da *diferance*, como quer Derrida (1995). A virada kantiana de Heidegger, no entanto, mesmo que tenha introduzido o mundo da vida e estruturado a linguagem como o espaço transcendental onde os homens se perfazem no ato de abrir o mundo pela linguagem, não resolveu a questão da diferença e do devir no mundo pelo ato de comunicação cotidiana. Por identificar a decadência do sentido do ser como a própria prática cotidiana; ao desvin-

cular ser e ente, como bem notou Habermas (2000, 187-226), Heidegger apenas deslocou a questão da diferença para a crítica da modernidade e da racionalidade metafísica ocidental; ou, ainda, como disse Guattari (1992), Heidegger não conseguiu superar o *ser-já-aí*. Em outras palavras: ao denvincular ser e ente, a crítica heideggeriana não superou a metafísica do sujeito - ainda que seja constituído *a posteriori*, no mundo da vida e pela linguagem, deverão esses homens, num esforço analítico, descobrir a verdade do ser que está além do cotidiano e, portanto, além das práticas comunicacionais.

Antes de prosseguirmos na tarefa de apreender a poética do ato comunicacional cotidiano, no esforço de diálogo com Habermas e Guattari, será preciso entender a razão de a comunicação ser considerada um fenômeno que extirpa a diferença – se constituir na razão de ser da decadência do mundo da vida. Evidentemente, como veremos no decorrer da argumentação, a comunicação só pode ser compreendida como um apontamento para o absoluto em Habermas caso compreendamos a noção de racionalidade comunicativa no autor. Antes, porém, é mister compreender, pela própria teoria da comunicação, como os dois fenômenos, comunicação e poética, foram separados inexoravelmente, cabendo a nós a tarefa de compreendê-los e novamente associá-los – sim, novamente, posto que, mantidas a profundas diferenças de épocas e lugares, nunca houve de fato tal separação.

A noção de entropia trabalhada pela teoria da informação fornece o elemento que retira da comunicação a possibilidade da diferença. Segundo aquela teoria, caso não haja um código normatizador que imponha ordem a uma série infinita de informações, desorga-

nizadas em probabilidades infinitas de organização, não haveria qualquer possibilidade de entendimento e, assim, da própria comunicação. A estrutura maquínica dos signos – sejam eles lingüísticos ou não – é *útil*, nesse sentido, não apenas para impor ordem, mas para impossibilitar ao máximo o erro e o ruído. Assim, a produção de sentido compartilhado é codificada severamente, e tal sentido só é quebrado, de dentro da codificação, pela prática poética, que, pela expansão semântica, leva as informações a um curto-circuito que tende ao retorno à fonte entrópica (Jakobson, 2001).

A analítica heideggeriana faz cumprir essa impossibilidade da comunicação cotidiana no mundo da vida em descobrir o ser. Habermas, como foi dito, percebeu essa permanência da metafísica que Heidegger se esforçou em desconstruir. A teoria habermasiana da comunicação promete deslocar a problemática novamente para o seio do mundo da vida, constituída e constituinte do mundo comunicativo, em que atores lingüisticamente atuantes agem em torno de proposições e acordos válidos. Nessa medida, Habermas de fato consegue substituir a categoria do ser, isolado de entes que são lançados no mundo da vida, por uma verdade que a um só tempo é factual e validada pelos acordos.

Todo o esforço de Habermas, no entanto, é envidado na defesa da racionalidade e de um projeto, por ele julgado inacabado, da modernidade (Habermas, 2002). É nessa medida que sua teoria da ação comunicativa, sustentado em uma imputabilidade da razão entre os atores em busca do bem comum e da liberdade, desloca a racionalidade do sujeito para a própria ação comunicativa. Também é nessa medida que Habermas faz uma

longa crítica a Nietzsche e aos que considera os seguidores de seu pensamento, de Heidegger a Foucault, Deleuze e Guattari.

Sua defesa da ação racional em um mundo comunicativo, porém, desloca e impossibilita mais uma vez a associação entre a comunicação e a poética em seu fazer da diferença. Mesmo que a teoria habermasiana diga, com razão, que a racionalidade não implica a extirpação da possibilidade da diferença, é inegável que as categorias da razão, tal como as categorias da informação codificada na comunicação cotidiana, se sustentam em formalidades e imperativos, que são justamente os acordos de validade e a imputabilidade do agir comunicativo. Ainda que, como de fato ocorre com a poética em relação ao código lingüístico ou ao sistema simbólico, haja possibilidade do surgimento da diferença propriamente poética no agir comunicativo, ainda assim, a racionalidade comunicativa, por ser necessariamente normativa, tende não à individuação, como ele quer, mas ao ensimesmamento, em que os discursos se diferenciam apenas formalmente; em que atores se fecham em células onde possam, sem riscos, ter seu acordo cumprido.

Ainda assim, é notável o esforço de Habermas para compreender e retomar a tarefa hegeliana, de erigir a ética, como uma unidade espiritual entre os homens, sobre a racionalidade, agora *desmistificada* de sua auto-referencialidade, um vício da primeira modernidade (cf. Habermas, 2000, 35-108). É justamente em função da quebra da racionalidade comunicativa que o mundo foi cindido entre o mundo da vida e o mundo sistêmico, que tem no capital sua sustentação de auto-referencialidade, em que a racionalidade não se efetiva; em que a razão se miti-

fica; e por fim em que, justamente em função da ausência da razão comunicativa, a ética não se cumpre. A crítica habermasiana aos pós-nietzscheanos, sobretudo aqueles identificados com o desconstrutivismo, indica apenas uma crítica ao combate à razão e à modernidade empreendida por eles.

Mesmo que seja contundente e pertinente a crítica, sobretudo aquela que diz respeito à saída da modernidade e da razão, será preciso compreender o conceito de heterogênesse desenvolvido especialmente por Guattari. Também ele, como ademais os pós-estruturalistas, percebeu, juntamente com Heidegger, a virada da linguagem para a compreensão da subjetividade. Como Foucault, Guattari se recusa a pensar o sujeito, mas somente em subjetividades, que se perfazem no jogo de heterogênesse, em que o devir se apresenta a todo momento. No entanto, mesmo os pós-estruturalistas se recusam a admitir a diferença no seio do processo comunicacional cotidiano. Ainda que Guattari faça surgir, com sua heterogênesse, as subjetividades no processo de sociabilidade, ainda assim da comunicação cotidiana é retirada a possibilidade de que curtos-circuitos criativos se realizem. Essa recusa, também para Guattari, se dá baseada no princípio normativo da comunicação, que impossibilitaria os devires da subjetividade. Porém, se por um lado, o conceito de heterogênesse dá uma resposta satisfatória à problemática indefinida pela ação comunicativa de Habermas, por outro, não é possível recusar a hipótese de que a racionalidade é um preceito categorial da existência humana no mundo da vida. Acordos de validade são tão necessários para o mundo da vida quanto são improváveis que esses acordos se limi-

tem à racionalidade sem se transformarem em homogêneses.

A prática cotidiana da comunicação compreende dessa forma tanto os acordos de validade quanto a necessária polifonia do mundo da vida. Se se quer empreender de fato a tarefa ética pela diferença e pela subjetivação, será preciso não perder de vista que as práticas comunicativas cotidianas são, mais do que capazes, conduzidas pelo próprio mundo da vida e da intersubjetividade a curtos-circuitos de sentido, que, à maneira da taxonomia aristotélica, indicam para o que pode ser.

Parece claro, no entanto, que a razão de ser da ação comunicativa e da heterogênesse aponta para outro lugar que não o mundo degradado do capitalismo. De fato, esperar da prática comunicativa cotidiana esses curtos-circuitos poéticos é uma postura, senão conformista, no mínimo inocente. É justamente por haver necessidade de ações efetivas, que não contemplem apenas racionalidade, mas razão e delírio para o mais além - justamente por isso, e porque os veículos de comunicação fazem parte do grandioso maquinário de sustentação do mundo sistêmico e corroído do capitalismo, que cabe aos especialistas nesse maquinário comunicacional a tarefa de possibilitar, pelo próprio maquinário, que a comunicação cotidiana se cumpra como uma racionalidade poética - e nessa medida, que a razão se arrazoe, como quer Habermas, e se arrazoe tanto que permita o pensamento além da razão auto-suficiente. E então, na superfície intersubjetiva, o mundo da vida fará o resgate justo de Platão, que não expulsou o poeta de sua República - apenas os falsos poetas que hoje alimentam o sistema anti-ético.

Referência Bibliográfica

- Aristóteles, 1992. *A poética*. São Paulo: Ars Poética.
- Derrida, Jacques. 1995. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- Guattari, Felix. 1992. *Caosmose – Um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Habermas, Jürgen. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, Martin. 1986. A origem da obra de arte. *Kriterion* 27. Belo Horizonte: UFMG.
- Heidegger, Martin. 1993. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes. (2v)
- Jakobson, Roman. 2001. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- Platão, 1966. *Diálogos – Mênon; Fedro; Banquete*. São Paulo: Edições de Ouro.