

A comunicação da experiência de si na contemporaneidade

Maria Amélia Faia

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

“Já não temos deuses. A experiência da modernidade supõe que o homem se encontra completamente sozinho no cenário biológico e material que habita. Abandonada a «história da salvação», o tempo converte-se em drama aberto, em caudal inapreensível. (...) a expansibilidade tecnológica da nossa cultura, deixa o homem contemporâneo numa situação de indigência, de pobreza, justamente naquilo que constitui o nervo central das culturas humanas. A estabilidade, a solidez dos *sentidos da vida*.” (José Jiménez, 1997, pp. 9-11).

Desaparecida a segurança metafísica de que a tutela divina era a principal guardiã, o contexto sociocultural da contemporaneidade responsabiliza o indivíduo pela construção da sua própria vida, recolocando a questão do sentido da experiência num patamar essencialmente antropológico da existência humana.

Enquanto a modernidade é ainda dominada pela história do pensamento como *fundação*, a contemporaneidade nega ou dissolve as estruturas estáveis do ser, substituindo-as pela noção de *acontecimento*, enquanto manifestação do ser no *dever*, emergência acidental do *ser-no-mundo*, lançando assim, de acordo com o que Gianni Vattimo propõe na obra *O fim da modernidade - Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, as bases da constituição de uma imagem da existência em condições de não-historicidade ou, se quisermos, de pós-historicidade.

A esta des-historização da experiência contemporânea corresponde uma dissolução quer do conceito de *verdade*, enquanto valor absoluto e universal, quer da noção de *fundamento* último e único, como instância legitimadora dos comportamentos e das acções. Em *Humano demasiado Humano*, Nietzsche empreende uma crítica dos valores superiores da civilização, a qual conduziu à dissolução da própria noção de *verdade*. Segundo o autor não é possível conhecer as coisas «em si mesmas», porque a análise "química" do processo de conhecimento revela que ele não é senão uma série de metaforizações:

"(...) da coisa à imagem mental, da imagem à palavra que exprime o estado de espírito do indivíduo, e desta à palavra imposta como a palavra «justa» pelas convenções sociais, (...)" (Vattimo, 1987, p. 133).

É com esta conclusão niilista que, segundo Nietzsche, se sai verdadeiramente da modernidade. Com a "morte de Deus" (expressão máxima do niilismo Nietzscheano) e a consequente desvalorização de todos os valores supremos, a tarefa do pensamento já não é remontar ao *fundamento*, mas antes viver a *errância*, que é a única riqueza, o único ser que nos foi dado. É esta vivência da *errância* que caracteriza a contemporaneidade, enquanto pensamento de fruição e de contaminação, ou seja, de inter-relação constante de referências múltiplas que projectam a vida social para além dos preceitos e das práticas pré-estabelecidas, exigindo do sujeito existencial uma capacidade reflexiva, crítica e criativa, que permita a síntese egológica da sua própria natureza subjectiva.

Sem as vozes do divino, o homem é agora o principal autor do seu próprio destino. Na ordem pós-tradicional da contemporaneidade, as novas formas da experiência individual, das interações sociais e da mediatização generalizada influenciam quer a construção da identidade individual, quer a organização das relações interpessoais. Agora que os *Deuses* se ausentaram, resta-nos assumir a plenitude da nossa própria vida. Neste cenário de *desencantamento*, de desaparecimento do sentimento do cosmos e da transcendência, enquanto ordens significantes por excelência, resta-nos enfrentar o duplo desafio de ter que edificar as nossas próprias vidas e construir o sentido da nossa existência.

Aqui emerge o dilema fundamental da contemporaneidade, a saber, a possibilidade de configurar um destino ou desfigurar uma existência pela emergência do *vazio existencial*, esse sentimento difuso de um *si* que perdeu ou a quem falta uma razão de ser, uma vez que a árdua tarefa de descobrir um sentido para a vida depende da capacidade do sujeito em construir a sua própria natureza subjectiva.

Nietzsche alertou-nos para esta perda de horizonte, para este processo irreversível de dessacralização que nós sentimos vivamente na cultura contemporânea, ao anunciar a "morte de Deus" e a conseqüente desvalorização de todos os valores supremos. É no aforismo 125 do livro III de *A Gaia Ciência* que Nietzsche pronunciou, pela primeira vez, em 1882, a expressão “Deus está morto”, através da voz do louco.

“ O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o olhar. «Quem vos vai dizer o que é feito de Deus sou eu», gritou! «*Quem o matou fomos todos nós*, vós mesmos e eu! Os seus algozes somos *nós todos!* E como o fizemos? Como conseguimos engolir todo o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando soltámos a corrente que ligava esta terra ao seu sol? Para onde se dirige ele agora? Para onde vamos nós? (...) Não estará a ser noite para todo o sempre, e cada vez mais noite? Não teremos de acender lanternas em pleno dia? Será que ainda não estamos a ouvir o ruído que fazem os coveiros a enterrar Deus? Ainda não nos terá chegado o cheiro da decomposição divina? Porque até os Deuses se decompõem! Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou somos nós! Como haveremos de nos consolar, nós os algozes dos algozes? O que o mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e de mais poderoso sucumbiu exangue aos golpes das nossas lâminas (...)»” (F. Nietzsche, 1998, p. 140 «a»).

De acordo com Heidegger (Heidegger, 1962, pp. 261-272), o *Deus* Nietzscheano designa o mundo supra-sensível em geral, o mundo das ideias platónicas, o domínio do inteligível por oposição ao sensível. Neste sentido, a "morte de Deus" significa que o mundo das ideias puras, dos fins e das causas primeiras, omnideterminantes, a metafísica platónica, perdeu toda a sua força, chegou ao fim. Por outras palavras, o que desaparece não são todos os valores mas sim os valores supremos de carácter ontológico e metafísico, em última análise consubstanciados na ideia de *Deus*, essa “ (...) instância terminal «interruptiva», bloqueadora, (...) valor supremo-Deus”(Gianni Vattimo, 1987, p. 23).

O niilismo Nietzscheano pressupõe a desvalorização dos valores supremos até agora reconhecidos como absolutos, mas esta negação dos valores ancestrais, esta “inversão do valor de todos os valores”, não é uma mera substituição de valores antigos por novos, mas um autêntico processo de revalorização, uma verdadeira *transmutação* da perspectiva valorativa. A inversão do valor é a contraversão da própria maneira de valorizar, que permite a *conservação* e o *crescimento* da vida humana, entendida enquanto *devenir*. Na obra *Assim falava Zaratustra - um livro para todos e para ninguém*,

Nietzsche defende a ideia de que a *conservação* e *crecimento* constituem, assim, os traços fundamentais da essência da vida. Toda a *conservação* da vida deve estar ao serviço de um *crecimento* da vida, porque a pura *conservação* é, em si mesma, declínio. “(...) eu sou aquilo *que se tem sempre de superar a si mesmo*” (Nietzsche, 1998, p.132 «b»).

Assistimos, pois, à emergência de outros valores de carácter imanente e não transcendental, centrados na questão da existência humana enquanto tal. Entregue a si mesmo, num cenário em que os "quadros de referência" (Taylor, 1989) se tornaram essencialmente problemáticos e não consensuais, o homem vira-se para si próprio num movimento constante de procura do seu *modo-de-ser*, doravante entendido como formulação sempre provisória de si, busca incessante de uma interioridade subjectiva em permanente *devir*.

“(...) a crença na permanência ou estabilidade do sensível, em qualquer das suas manifestações, é ilusória. O conhecimento da verdade só se pode alcançar mediante a união do uno e do outro, da unidade e da diversidade (...)” (José Jiménez, 1997, p.187).

Neste sentido, a experiência de si na contemporaneidade é indissociável dos processos de comunicação consigo próprio, com os outros e com o universo simbólico de uma determinada época histórica. Assim, a identidade pessoal do sujeito existencial deve ser pensada enquanto processo permanente de criação e recriação de si, tendo como núcleo central o problema da relação e da alteridade. Efectivamente, a experiência de si próprio é uma descoberta que se faz na interacção e na comunicação com o *outro*, sendo que podemos falar de um *outro* interno, intrasubjectivo, e de um *outro* externo, intersubjectivo. Deste ponto de vista, o problema da interacção, da relação tornou-se o grande paradigma de interpretação dos fenómenos de construção identitária, qualquer que seja o âmbito científico ou a disciplina em questão. O conceito de identidade tornou-se inseparável do de alteridade.

“De um ponto de vista antropológico, a identidade é uma relação e não uma qualificação individual, como o entende a linguagem comum. Assim, a questão da identidade não é «quem sou eu?» mas «quem sou eu em relação aos outros, o que são os outros em relação a mim?»” (J.F. Gossiaux, 1998, p. 2).

Segundo Anthony Giddens defende no livro *Modernidade e Identidade pessoal*, uma vez desvanecida a autoridade reconfortante do divino, o homem, entregue a si próprio, anseia pela criação de “relações puras”, seja consigo mesmo ou com os outros, um tipo de relação des-estereotipada e des-padronizada, assente na problematização constante de critérios e/ou referências externas. A procura de “intimidade” que caracteriza as “relações puras” é pois resultado de mecanismos de reflexividade e de comunicação constantes que permitem a estruturação e edificação de um eu distinto dos demais e não a dissolução e/ou impessoalização de mim. Neste sentido, a busca de “intimidade” revela a coragem moral de um sujeito em permanente estado de reestruturação e elaboração da personalidade individual, um eu persistente e determinado, sempre pronto a alterar hábitos de vida e traços de personalidade, uma identidade individual em perpétuo estado de autoconstrução e reajustamento interior.

“ O novo sentido de identidade (...) é uma versão agudizada de um processo de encontrar-se a si mesmo, que as condições sociais da modernidade exercem sobre todos nós. Trata-se de um processo de intervenção activa e de transformação. (...) A modernidade é uma ordem pós-tradicional, na qual a pergunta «como hei-de viver?» tem de ser respondida através de decisões diárias acerca de como comportar-se, (...) bem como interpretada no desenrolar temporal da auto-identidade”(Giddens, 1997, pp. 11-13).

No cenário da contemporaneidade, o *self* tem de ser construído reflexivamente, no meio de uma diversidade de possibilidades, estilos de vida e maneiras de ser. A uma perspectiva monológica e finalista da identidade pessoal contrapõe-se assim uma concepção dinâmica e plural da subjectividade individual, cuja trajetória de vida deve dar origem a uma biografia organizada, uma escolha sempre provisória, continuamente revisitada e re-elaborada entre *mundos possíveis* ou estados possíveis do *mundo* e do *eu*.

A transformação dos mecanismos inter-relacionais e intra-pessoais que a vivência cultural contemporânea suscita e produz, gera no sujeito existencial um sentimento paradoxal que oscila entre a autoconfiança, por vezes excessiva, e a percepção contínua de novos “riscos” que se avizinham, num horizonte temporal futuro que tende a ser constantemente incorporado no conhecimento e avaliação da situação presente, pelo enorme poder de antecipação de um sujeito, doravante mais responsável e empreendedor. A propósito da noção de “risco”, Giddens esclarece:

“ O mundo moderno contemporâneo – o mundo daquilo a que chamo a modernidade tardia – é apocalíptico não por estar a encaminhar-se inevitavelmente para a calamidade, mas porque introduz riscos que gerações anteriores não tiveram de enfrentar” (Giddens, 1997, pp. 3-4).

Esta percepção contínua de "riscos" existenciais constitui-se enquanto sentimento fundamental do *modo-de-ser* contemporâneo, elemento estruturante da identidade pessoal, entendida enquanto processo incessante de *procura interior* já que, num contexto de contemporaneidade, não existem "quadros de referência" (Taylor, 1989) partilhados por todos, universalmente verdadeiros, indubitáveis ou elegíveis ao estatuto fenomenal de factos indiscutíveis. Pelo contrário, os indivíduos têm consciência de que o sentido das suas vidas depende de um trabalho interior de autoconstrução, comunicação e auto-interpretação de si, de uma busca constante assente numa dialéctica existencial fundamental, a saber, descoberta *versus* invenção.

Este processo individual de construção da identidade e do sentido transforma a *procura de si* num exercício permanente de autoquestionamento existencial e hermenêutico, de problematização e comunicação constantes, só possível no contexto da contemporaneidade. A *procura* é sempre uma busca de sentido para as coisas e para si próprio, uma questão tão eminentemente cultural como autoreflexiva e comunicacional. Neste contexto, o *self* é cada vez menos uma entidade passiva forjada a partir de inúmeras influências externas e cada vez mais um projecto reflexivo individual, a manutenção de uma narrativa biográfica coerente, num cenário de múltiplas escolhas, de pluralização de contextos de acção e diversificação de figuras e de referências.

No livro *Les sources du moi*, Charles Taylor insurge-se contra as correntes de pensamento naturalista, que perspectivam o problema da experiência de si segundo uma esfera meramente individual, problematizando esta questão a partir da respectiva inter-relação com a práxis social e alertando, desde logo, para o problema dos “quadros de referência”, enquanto conjuntos de "distinções qualitativas" que possibilitam ao sujeito não só pensar, agir e sentir de determinada maneira como também perceber o sentido implícito da sua acção, pensamento ou sensação, o que implica uma “avaliação forte”

daquilo que é ou constitui uma vida plena; “(...) agir no interior de um «quadro», é comportar-se segundo o «sentido» de uma distinção qualitativa” (Charles Taylor, 1998, p.37).

Ainda que estas “distinções qualitativas” não sejam sempre explícitas ou clarividentes para aqueles que as praticam, certo é que elas se constituem enquanto pressupostos fundamentais que permitem, viabilizam e conferem sentido ao agir quotidiano de cada um de nós. Isto porque implicam opções ou avaliações subjectivas, conscientes ou não, daquilo que tem um "valor superior". Os “quadros de referência” fornecem pois o contexto, implícito ou explícito, das nossas intuições, reacções ou julgamentos morais. Definir um *quadro* é explicar os pressupostos de determinado estilo de vida, ou seja, explicitar o sentido das nossas acções, reacções e opções, em função do todo em que têm lugar. Neste contexto, a cultura contemporânea comporta múltiplas fontes morais, daí o carácter fragmentário dos horizontes de referência, possibilitando orientações múltiplas do sujeito existencial e requerendo a capacidade subjectiva para interpretar e confrontar-se sempre com novas situações. Compete ao *self* retirar de cada uma delas os conteúdos significantes que permitirão a síntese individual da natureza subjectiva de um eu livre, autónomo e criativo.

“ (...) com aqueles que procuram, ultrapassámos o alcance dos quadros tradicionalmente disponíveis. Não só eles abraçam estas tradições de uma maneira experimental, como também desenvolvem as suas próprias versões, combinando-as de uma forma pessoal, fazendo empréstimos a uma e à outra, ou ainda recriando-as, mais ou menos à sua maneira”(Charles Taylor, 1998, p. 33).

Num cenário cultural de *desencantamento*, temos pois de salientar a natureza eminentemente hermenêutica dos “quadros de referência”, enquanto horizontes de acção possível, a-dogmáticos, no interior dos quais se desenrola a nossa vida e relativamente aos quais é possível encontrar uma coerência e um sentido para a existência individual. Assim, para além das estruturas mentais e dos processos psicológicos individuais, é necessário pensar o problema da construção da identidade pessoal a partir dos “quadros de referência” social que possibilitam a vivência de experiências singulares. À especificidade individual acresce assim uma especificidade sociocultural. Se, por um lado, as instituições configuram a acção individual fornecendo-lhe o meio e o modo

privilegiados da sua significação, por outro, na actualidade, o indivíduo tornou-se a *figura* central da sociedade podendo a especificidade da sua compreensão e a criatividade dos seus comportamentos dar origem a novos modos de *se-poder-ser* e, conseqüentemente, à emergência de novos padrões de comportamento e institucionalização de novos “quadros de referência”.

A dialéctica entre o social e o individual revela-se não só profícua do ponto de vista normativo mas também inventivo, possibilitando ao sujeito existencial a assunção de um tipo de agir criativo, para além dos modos de actividade e dos padrões de comportamento pré-estabelecidos. A inter-relação entre individual e social, instituinte e instituído, revela toda a força e vitalidade constitutivas do tecido social e do horizonte cultural da contemporaneidade. Este novo agir contemporâneo implica uma capacidade subjectiva para integrar o desconhecido e assumir a imprevisibilidade. Só a plasticidade existencial de um *eu múltiplo* permitirá ao sujeito enfrentar sempre novas situações, bem como experienciar sentimentos outros.

A identidade como multiplicidade, que a vivência cultural contemporânea proporciona, não pode, contudo, ser sinónimo de confusão mental, mas antes requer a capacidade subjectiva e a flexibilidade existencial para actualizar facetas diferentes de si, em função de contextos de interacção diferentes e de papéis sociais distintos. Assim, a proliferação de diversas facetas do eu que o contexto sociocultural da contemporaneidade possibilita e requer, poderá ser uma forma de descoberta e assunção de novos modos de ser e de aparecer, possibilitando a edificação individual de uma subjectividade progressivamente mais complexa e mais rica. A identidade como multiplicidade pressupõe pois a existência de um eu flexível e consciente, imerso em pleno processo de autodescoberta e autotransformação, um sujeito existencial em perpétuo estado de autoconstrução.

Neste sentido, a essência do eu flexível não é a unidade, no sentido de repressão da dissonância, mas antes a multiplicidade e a coexistência de várias versões de si, actualizadas e *encenadas* em função de diferentes situações e contextos de comunicação. A identidade como multiplicidade é não só uma forma de auto-expressão, como também de aprendizagem e vivência de um novo tipo de experiências, atitudes e

comportamentos que permitem às pessoas não apenas fingir quem gostariam de ser mas, sobretudo, transformar-se em quem fingem ser. Este novo eu, singular e soberano, dotado de razão e de imaginação, capaz de transformar e reelaborar continuamente novas formas constitutivas de si, desconstrói a ideia de identidade como círculo hermético de regresso ao mesmo, criando uma abertura ilimitada à alteridade.

“As interacções que tecem a rede da prática comunicacional quotidiana constituem o meio através do qual se reproduzem a cultura, a sociedade e a pessoa. (...) por personalidade, entendo as competências graças às quais um sujeito adquire a faculdade de falar e de agir, logo de participar nos processos de intercompreensão e de afirmar aí a sua própria identidade” (Habermas, 1987, pp. 435-436 «b»).

Assim, a questão da identidade pessoal enquanto experiência de si é indissociável da questão da linguagem que lhe é inerente. Charles Taylor fala da génese e emergência do eu a partir de “redes de interlocução”, sem as quais o sujeito não existe nem para os outros nem para si próprio. “ Um eu não existe senão no interior daquilo a que eu chamo *redes de interlocução*” (Charles Taylor, 1998, p. 57). Só definindo a sua posição enquanto interlocutor numa comunidade de *falantes* o indivíduo pode falar em nome próprio, expressando opiniões e pontos de vista particulares.

Segundo Habermas, este confronto intersubjectivo permanente é gerador de um acordo racionalmente motivado, que não é um dado *a priori*, mas resulta de um confronto racional dos enunciados propostos no sentido de uma melhor definição da situação. Esta é fruto da "intercompreensão", permitindo a construção e a assunção de uma subjectividade aberta ao mundo, cujo núcleo de formação e de renovação é a própria prática comunicacional quotidiana.

Bibliografia:

AAVV, *Modernity and Identity*, Oxford - Massachusetts USA, Blackwell Publishers, 1996.

Calinescu, M., *As cinco fâces da Modernidade*, Lisboa, Ed. Vega, 1999.

Giddens, A., *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora, 1997.

- Gossiaux**, J. F., «Le paradoxe de l'identité», Junho de 1997, in AAVV, *L'identité - l'individu, le groupe, la société*, s. l., Ed. Sciences Humaines, 1998.
- Habermas** J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Tomo I, Paris Fayard, 1987 (a).
- Habermas**, J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Puf, 1987 (b).
- Heidegger**, *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962
- Jiménez**, J., *A Vida como Acaso*, Lisboa, Ed. Vega, 1997.
- Moessinger**, P., *Le jeu de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Nietzsche**, F., *A Gaia Ciência*, livro III, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998 (a).
- Nietzsche**, F., *Assim falava Zaratustra*, vol. IV, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998 (b).
- Ricoeur**, P., *O Si-mesmo como um outro*, São Paulo, Papyrus, 1991.
- Taylor**, C., *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Vattimo**, G., *O fim da Modernidade - Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Lisboa, Editorial Presença, 1987.