



COMPULSÃO À COMUNICAÇÃO:

modos de fazer falar de si

Cleber Gibbon Ratto

RESUMO – *Compulsão à comunicação: modos de fazer falar de si.* O presente artigo busca colocar em questão a emergência de uma “sociedade da comunicação” como padrão hegemônico de descrição da cultura contemporânea, analisando um dos principais efeitos dessa lógica: uma “compulsão à comunicação” que acaba enfraquecendo o espaço público e a ação política. Para tanto, oferece uma análise das principais linhas provenientes de tal fenômeno, cuja intensificação vêm produzindo um apelo quase irresistível à confissão íntima e a uma suposta auto-reflexividade com pretensa vocação formadora. O autor traz como aporte teórico-crítico sociólogos da atualidade ligados a uma tradição crítica da educação e da cultura contemporâneas com os quais busca pensar possíveis novos modos de sociabilidade e ação política.

Palavras-chave: *educação, comunicação, contemporaneidade.*

ABSTRACT – *Compulsion to communicate: ways to create talk about the self.* The work aims at problematizing the emergence of the “communication society” as a hegemonic pattern of description of the contemporary culture, analyzing one of the main effects of this logic: a compulsion to communicate that impoverishes the public space and the political action. It offers a study of the chief origin lines for this phenomenon, whose intensification has produced an almost irresistible appeal for intimate confession and an alleged self-reflexivity, which is supposed to be formative of vocations. The author is supported by a theoretical and critical framework from current sociologists, joining in a tradition that tries to find, with the analysis of contemporary education and culture, new ways to construct sociability and political action.

Keywords: *education, communication, contemporaneity.*

A cultura contemporânea como nenhuma outra vem nutrindo um forte interesse pelo tema da comunicação e todos seus correlatos tecnológicos. O tema não carrega qualquer ineditismo, uma vez que o ato de comunicar-se e a produção de técnicas para essa finalidade aparecem como uma constante antropológica submetida às contingências históricas. A comunicação e suas técnicas são constitutivas da humanidade, mas jamais como na atualidade estiveram moduladas de tal modo a influir diretamente sobre nossos modos de existência com tamanha eficácia e naturalidade.

A comunicação parece assumir atualmente uma função utópica, autoproclamando-se a “grande alternativa” no caminho dos ideais democráticos modernos em suas novas configurações. Comunicar tornou-se palavra de ordem. Como sugere Philippe Breton, há no século XX uma estreita relação entre “a crise do vínculo social, dos sistemas de representação e o progresso da comunicação como utopia” (2000, p. 170). Tal progresso não atende meramente, como supõem alguns, ao conjunto dos desenvolvimentos tecnológicos advindos da segunda metade do século XX. A hipótese de um determinismo tecnológico – que seria a mola propulsora das práticas comunicativas de nosso tempo – não se sustenta desprendido do conjunto de transformações socioculturais e políticas do pós-guerra, associadas ao nascimento, na década de 40, de um dos mais fortes sistemas utópicos já concebidos: a cibernética. A comunicação começa a tomar consciência de sua potência política e com isso desenvolve-se progressivamente como um campo autônomo.

Pode-se dizer que a extensão assumida pela comunicação atendeu a três grandes etapas que podem ser assim apresentadas: primeiro, a partir de 1942 uma agregação de estudiosos provenientes de diferentes campos de investigação, buscam a partir da metáfora de “rede”, construir um campo interdisciplinar que colocaria sob o mesmo signo um conjunto de diferentes fenômenos já conhecidos nos campos específicos da cardiologia, da neurofisiologia, da telefonia, da eletrônica e das matemáticas aplicadas. Tal desenvolvimento teve um alcance bastante restrito, circulando de modo mais vasto apenas na comunidade científica.

Um segundo momento, inaugurado a partir de 1948 sob influência do matemático Norbert Wiener (1948; 1952), integrante daquela rede interdisciplinar inicial, busca estender a noção de rede e de comunicação ao campo da análise e da ação política, desenvolvendo um conjunto de teses com o objetivo de difundir o tema da comunicação a outros campos da cultura, não mais se restringindo aos da cena acadêmica. Surge aqui a construção de um paradigma unificador.

A terceira e última etapa, a qual desejo referir-me, é a permeabilidade da sociedade do pós-guerra a esse novo ideal utópico, cujo desenvolvimento atribui-se fundamentalmente a uma transposição das teses de Wiener ao campo das Ciências Humanas e Sociais, que passaram mais fortemente depois da Guerra Fria, já nos anos 80, a servir-se da comunicação e da metáfora de “redes” como figuras centrais na tentativa de consolidação de uma nova democracia.

Assim, a comunicação ganha força como discurso de amplo valor social e político. O que se desenvolve, poderíamos dizer, é uma proposta epistemológica de grande impacto, cuja principal idéia é a possibilidade de traduzir toda a realidade em termos de informação e comunicação, apagando as margens disciplinares entre as ciências. Wiener não via a cibernética e seus desdobramentos como uma nova disciplina, senão como a possibilidade de renovar o conjunto das disciplinas em torno de uma noção unificadora que servisse como parâmetro universal para o conhecimento. O autor deseja, com isso, fundar uma visão de mundo global e unificada, em que a informação e a comunicação passam a ser as grandes forças de comunidade política e social.

No entanto, a disseminação de tal ideal, francamente utópico, parece ter produzido uma vastidão de efeitos, dos quais apresento um recorte particular neste artigo. A mesma sociedade da comunicação que se ergue na segunda metade do século XX – com o ideal de congregação humana e renovação dos parâmetros de sociabilidade – acaba produzindo efeitos de exclusão bastante fortes e que colocam sob a possível mira da crítica a utopia da comunicação moderna. Até que ponto, de fato, nos comunicamos, pergunta-se *Ciro Marcondes Filho* (2004), no âmbito de suas investigações sobre a comunicação na contemporaneidade. O ideal que nasceu como filho dileto da vontade de congregação humana democrática produz também seu avesso. Ou seja, uma sociedade amplamente capaz de cumprir sua vocação comunicativa e, paradoxalmente, cada vez mais sectarizada, estratificada, composta pelo princípio de um novo individualismo francamente neoliberal que destrói o espaço público e esvazia progressivamente a ação política.

A filósofa *Hannah Arendt* talvez seja uma das mais importantes pensadoras a lançar crítica sobre as democracias representativas e traçar um diagnóstico da despolitização, do medo e da falta de imaginação que impedem a ação política na sociedade contemporânea. Numa defesa categórica da autonomia do político, *Arendt* toma especialmente o fenômeno da despolitização como marca de nosso tempo¹.

Para ela, a organização partidária própria dos regimes democráticos representativos impede os indivíduos de uma efetiva participação na vida pública. A despeito de todo o investimento em pesquisas de opinião e outros tantos mecanismos que mascaram a exclusão dos sujeitos da vida política, *Arendt* (1989) considera que a formação de uma posição política só é possível através de um processo de discussão pública pouco freqüente em nossas modernas democracias. Diferente de uma “representação”, a autora julga que os partidos políticos – com seu monopólio burocrático de controle das candidaturas – acabam por constituir-se como eficientes máquinas de controle do poder popular. O cenário político, assim, passa a ser um grande palco de disputa por convicções, tanto mais fortes e efetivas quanto maior a adesão popular que sejam capazes de produzir. A política, contraditoriamente, ao mesmo tempo em que se esvazia de seu caráter eminentemente público e coletivo, torna-se um superespetáculo

mediático que não vai muito além de uma relação mercantil em que o objeto de negociação e o capital implicado são, respectivamente, a adesão e a crença popular.

Hannah Arendt chega a comparar as modernas democracias representativas a regimes oligárquicos, nos quais o *principado democrático* está sustentado pela crença no fato de que os temas políticos representariam um enfado, um peso, uma carga indesejável cujo objetivo está para além da própria ação política, ou seja, no espaço privado. A política passa a não dizer mais respeito àquilo que há de mais básico, regular ou cotidiano de nossas vidas. A ação política, desse modo, surge como uma prerrogativa governamental de caráter burocrático, e o espaço público, não é mais uma arena viva de discussão e produção coletiva, mas um palco de disputa por adesões e alianças. O espaço público vai tornando-se cada vez mais um aparelho burocrático e administrativo e os seus agentes meros funcionários dessa inevitabilidade política. A burocracia torna-se, com isso, a modalidade de governo predominante. Um governo invisível onde ninguém governa, a despeito de todos serem governados.

É este o panorama que esboço ao falar de um esvaziamento da ação política e do espaço público. Alguns outros elementos extraídos da análise desenvolvida por Hannah Arendt talvez possam ajudar ainda mais na caracterização de tal quadro.

O conceito de político elaborado por Arendt parte de uma análise negativa do totalitarismo. Para ela, o acontecimento totalitário é a versão mais bem elaborada da perversão e aniquilamento do político; é dessa experiência de destruição política que ela extrairá os elementos para constituir seu próprio conceito. Em seu estudo de 1951, *As origens do totalitarismo*, Arendt apresenta as principais figuras de uma antipolítica, apontando como o terror sistemático é a essência e a forma de governo empregada nos sistemas totalitários. O terror é a principal força de destruição da individualidade humana, privando os indivíduos de toda sua capacidade de ação criativa e espontânea, uma vez que ele firma-se na extinção da pluralidade humana, pressupondo a homogeneidade como condição de possibilidade para a ação.

Como a própria autora observa, num regime totalitário, “em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais [o terror sistemático] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (Arendt, 1997, p. 517-518).

No totalitarismo o terror funciona como a completa aniquilação do político porque o próprio regime prensa as pessoas umas contra as outras. Suprimindo todo espaço intermediário, suprime-se também a possibilidade de movimento e de interação, acabando por reduzir ao mínimo qualquer possível prática de liberdade, por menor que ela seja. É por esse avesso da política que Arendt construirá seu conceito, sustentando a idéia de que o político nasce justamente dessa brecha de liberdade que a ação no espaço público – espaço do agir humano – pode garantir.

Embora queira deter-me de modo especial no pensamento de Arendt – e opte por dar mais força a ela do que a outros autores no começo deste texto –, vale destacar que a evidência de um enfraquecimento da ação política concomitante ao esvaziamento do espaço público não é um tema tratado somente por ela. Autores contemporâneos como o sociólogo polonês Zygmunt Bauman ou o sociólogo americano Richard Sennett apontam apontar em direção análoga, ainda que por vias diferentes. Bauman tratando da privatização/individualização das forças modernizantes e Sennett apontando o advento de uma tirania da intimidade.

Bauman, por exemplo, colocando em discussão as características que fazem da modernidade atual um período novo e diferente, aponta que uma mudança significativa de nossos padrões está dada pela desregulamentação e privatização das tarefas e deveres modernizantes. A razão vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana foi fragmentada e atribuída às vísceras e às energias individuais. Assim, tarefas, como a ocupação do espaço público por meio do exercício coletivo da razão, passam a ser administradas por iniciativas individuais que progressivamente corroem a ação política. Ainda que a idéia de aperfeiçoamento pela ação legislativa da sociedade como um todo não tenha sido completamente abandonada, a ênfase (juntamente, o que é importante, com o peso da responsabilidade) se trasladou decisivamente para a auto-afirmação do indivíduo. Essa importante alteração se reflete no deslocamento do discurso ético-político do quadro da ‘sociedade justa’ para o dos ‘direitos humanos’, isto é, redirecionando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado (2001, p. 38).

Embora Bauman enfatize – diferentemente de Hannah Arendt – a emergência de um novo discurso na ordem ético-política, o autor não se furta de apontar, como Arendt também o faz, que a sociedade contemporânea vem progressivamente privatizando o espaço público da ação política, o que de certo modo enfraquece sua chance de efetuação. Enquanto ela aponta uma despolitização resultante de um totalitarismo que nas sociedades modernas assume uma feição burocrática (e notemos que seus principais textos são escritos na década de 50), ele (que escreve ainda nos dias atuais) detém-se nos meios pelos quais versões cada vez mais fluidas da modernidade acabam por intensificar processos de individualização, contrários a quaisquer ideais políticos de caráter coletivo. Talvez se possa falar de uma diversidade de enfoque, mas, sobretudo é preciso enxergar uma sintonia de perspectiva.

Acompanhado desses autores, é possível operar com uma distinção muito clara entre indivíduo e cidadão, considerando que o indivíduo é um dos principais obstáculos ao exercício da cidadania. Para Baumann, o cidadão é uma pessoa que conquista seu bem-estar através do bem-estar da cidade, do bem-estar coletivo, enquanto o indivíduo tende a ser morno quanto à causa ou o bem-comum. Com o predomínio dos processos de individualização, o que corresponde

a uma progressiva infiltração do espaço público pelos temas e interesses da intimidade, o sentido hegemônico para a idéia de “bem-comum” parece ter-se tornado nada mais que a garantia dos direitos individuais. O bem coletivo tornou-se a garantia de que cada um possa satisfazer seus próprios interesses.

Essa idéia é bastante sintônica com as atuais perspectivas de luta pela garantia dos direitos constitucionais que, se por um lado representa uma importante ação propulsora de justiça social, por outro acaba esbarrando em um limite muito nítido: o progressivo encolhimento do poder público para a mera condição de gestor dos direitos humanos individuais. “As únicas duas coisas úteis que se espera e se deseja do ‘poder público’ são que ele observe os ‘direitos humanos’, isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam ‘em paz’” (Bauman, 2001, p. 45). Trata-se do Estado agindo de modo a regular os desvios que coloquem em risco a segurança, nem tanto da população, mas a segurança de sua própria lógica de funcionamento, cuidar da liberdade dos indivíduos honestos, dos homens de bem, “protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de assaltantes, pervertidos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus” (idem).

Mas meu interesse por desenhar esse quadro está dado em função de um detalhe específico que desejo destacar, como dizia no começo: o progressivo enfraquecimento da ação política e o esvaziamento do espaço público, ou ainda mais precisamente, se preferirmos, sua ocupação pelos temas da intimidade, numa compulsão a comunicar a respeito de si.

Neste brilhante fragmento, Bauman consegue sintetizar de modo ímpar esta posição que me importa aqui demarcar.

Se o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, e se a individualização anuncia problemas para a cidadania e para a política fundada na cidadania, é porque os cuidados e preocupações dos indivíduos enquanto indivíduos enchem o espaço público até o topo, afirmando-se como seus únicos ocupantes legítimos e expulsando tudo mais do discurso público. O ‘público’ é colonizado pelo ‘privado’; o ‘interesse público’ é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados (quanto mais íntimos, melhor). As ‘questões públicas’ que resistem a essa redução tornam-se quase incompreensíveis (ibidem, 2001, p. 46).

Essa privatização/colonização do espaço público parece operar, então, dois movimentos paralelos e simultâneos. Faz o espaço público esvaziar-se de seu caráter político e, ao mesmo tempo, exacerba a importância e o interesse pela publicação das intimidades como meio de manter a dita colonização em plena atividade. É para este segundo movimento que desejo agora dirigir meu olhar. Resumidamente: trata-se de uma privatização do público e de uma publicação das intimidades, numa imbricação irreduzível.

O sociólogo americano Richard Sennett (1995) teve oportunidade de dizer com extraordinária propriedade, que a sociedade contemporânea se caracteriza por uma *tiranía da intimidade*, onde a esfera pública se vê cada vez mais esvaziada e a vida pessoal desequilibrada. Vem-se constituindo uma lógica da intimidade, segundo a qual a proximidade humana constituiria um valor moral, sem o que a sobrevivência no mundo contemporâneo seria praticamente impossível. Mas essa suposta vontade de intimidade mostra-se bastante ambígua. Ela coexiste com desenvolvimentos tecnológicos que tornam cada vez mais viáveis a apresentação pública e a devastação da privacidade. Assim, talvez estejamos falando de uma outra espécie de intimização, algo diferente daquela que reconhecíamos por um processo de retirada do sujeito dos circuitos de visibilidade. A esse novo modo de operar a lógica da intimidade e da privatização do espaço público – e por decorrência, da privatização do político – tratarei de chamar *intimização assistida*.

Assistida porque a existência da intimidade parece depender, em muitas situações, de sua apresentação pública, como condição de reconhecimento, manutenção e regulação de sua existência. Constitui-se, assim, um novo tipo de intimidade (pouco privada) que depende diretamente de meios de apresentação pública em diferentes níveis, tanto para sustentar-se a si própria como *intimidade assistida*, quanto para ocupar o espaço público na medida em que este se esvazia de sua potência política.

Observemos bem que esse novo modo de tratar da intimidade, fortemente determinada pela lógica da individualização, depende diretamente do espaço público como seu reduto de apresentação. Assim, diferentemente do que se poderia pensar numa análise mais superficial, a individualização não tem como correlato direto o retraimento ou a privacidade. O que se altera é que “aventurar-se no espaço público [nessa nova conjuntura] não é tanto a busca de causas comuns e de meios de negociar o sentido do bem comum e dos princípios da vida em comum quanto a necessidade desesperada de ‘fazer parte da rede’” (Bauman, 2001, p. 46).

Com isso penso tornar bastante nítidas as feições do individualismo que marca nossos dias. Um individualismo com características muito peculiares, afeito ao agregacionismo confessional, mas pouco simpático à ocupação do espaço público como agência de ação política na coletividade.

A lógica da intimidade – que aqui quero equiparar ao moderno individualismo – tenta operar com o princípio de que todos os males se devem ao anonimato e à alienação, que seriam oriundos das falhas comunicativas. A filosofia da sociedade intimizada seria, então, aquela calcada nas teorias da comunicação segundo as quais todos os problemas se reduzem a falhas de compreensão causados pela ineficiência comunicativa. Um certo prestígio emancipatório da palavra seria contraposto ao silêncio, até então tomado como a expressão de forças repressivas a serviço dos tabus ou da covardia. Somos incitados a tomar a palavra para dizer a verdade de nós próprios e, assim, nos emanciparmos.

No entanto, com isso pagamos um preço que bem-medido talvez nos parecesse demasiado caro. Detenhamo-nos um pouco neste ponto.

A gana por comunicar cada vez mais e com maior eficiência parece ser o grande instrumento à disposição da tirania intimista; sem o fascínio pela comunicação talvez sua eficácia estivesse bastante comprometida. Um projeto de intimização da existência (ou psicologização, o que é equivalente neste caso), condição básica do esvaziamento do político e da privatização do espaço público, está diretamente relacionado a um controle social de caráter biopolítico, voltado especialmente para o gerenciamento das tecnologias comunicativas.

A proximidade humana ocorre, contraditoriamente, como uma condição de sobrevivência na sociedade atual cada vez mais individualista. Aliás, poderíamos dizer que tal excesso de proximidade é a própria condição de existência dessa nova versão do individualismo. Uma proximidade obrigatória, dada pela publicação das intimidades, que supostamente nos aproximariam e garantiriam um senso de comunidade humana. “O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos” (Bauman, 2001, p.83). Vivemos sob o império de uma intimidade bastante ambígua, porque nada privada. A condição de viver a intimidade tem-se tornado algo semelhante a uma liberdade assistida. Quase já não é possível privar de intimidade sem o testemunho de grandes comunidades. As comunidades tornaram-se os albergues onde podemos desfilar nossas vivências mais íntimas e particulares e com isso acalantar nossa ilusão de identidade humana pela identidade das misérias confessadas.

Paralelamente, a “definição corrente de ‘interesse público’, promovida pela mídia e amplamente aceita por quase todos os setores da sociedade, é o dever de encenar tais dramas [os dramas psicológicos, intimistas] em público e o direito do público assistir à encenação” (idem). O que acabamos por defrontar, mais uma vez, é o esvaziamento do político. Cada vez mais são evadidos do espaço público os temas que efetivamente podem interessar à coletividade, tornando-se a agenda política uma exposição desmesurada de intimidades. Desse modo, a “ideologia da intimidade transforma todas as categorias políticas em psicológicas e mede a autenticidade de uma relação social em virtude de sua capacidade de reproduzir as necessidades íntimas e psicológicas dos indivíduos envolvidos” (Ortega, 2000, p. 109).

O que se altera nessa versão é a ordem habitual com a qual vínhamos lidando ao longo de toda uma tradição crítica de pensamento. Acostumamo-nos a esperar que o golpe do poder colonizador – suspeito e digno de resistência – viesse da esfera pública em direção ao espaço privado, individual ou íntimo. Pouca atenção tem-se dedicado aos perigos, bem mais atuais, do esvaziamento do espaço público, do enfraquecimento da ação política coletiva e da forte colonização do público pela tirania das intimidades.

Até aqui, julgo ter desenhado com suficiente nitidez o panorama ao qual me refiro quando falo de um espaço público cada vez mais esvaziado e de uma ação política enfraquecida. Gostaria de enfatizar, então, que tal paisagem social se constitui por força de um conjunto tecnológico variado, no qual o imperativo da comunicação com suas tecnologias vem tendo um papel de destaque.

Talvez seja uma frase de Foucault a mais adequada para ambientar a emergência do espírito de “escuta das intimidades” gestado nos últimos três séculos, mas inaugurado mais fortemente no princípio do século XX com a emergência de um *psicanalismo* generalizado. Foucault referindo-se a uma sociedade que incita à fala, e especialmente à fala sobre o sexo, assim se posiciona:

Afinal de contas, somos a única civilização em que certos prepostos recebem retribuição para escutar cada qual fazer confidência sobre seu sexo: como se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado amplamente as possibilidades de escuta, alguns chegam até a colocar suas orelhas em locação (1985, p. 13).

Alugar orelhas. Essa é uma boa imagem para começar a tratar dessa crescente incitação a “falar de si”. Foucault refere-se de modo mais direto, em seu *A vontade de saber* de 1978, a uma sociedade que fala largamente do sexo, a despeito de assumi-lo proibido e silenciado. É contra a hipótese repressiva que se levanta Foucault, tratando de “interrogar o caso de uma sociedade que desde há mais de um século se fustiga ruidosamente por sua hipocrisia, fala prolixamente de seu próprio silêncio, obstina-se em detalhar o que não diz, denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar” (idem, p. 14).

Durante muito tempo a confissão esteve diretamente ligada à prática da penitência, mas com o passar do tempo, a partir do protestantismo, da Contra-Reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, as práticas confessionais foram perdendo seu caráter ritual e exclusivo. A difusão do modelo confessional alastra-se e este passa a servir de modelo operacional para toda uma variedade de relações, incluindo alunos e professores, pais e filhos, médicos e pacientes. Diversificam-se, assim, tanto as motivações quanto os efeitos esperados da confissão e, além disso, as formas de operação dessa tecnologia comunicativa. A confissão, desse modo, não apenas abre outros domínios do saber, como também inaugura novas maneiras de proceder em domínios já existentes. “Pela primeira vez, sem dúvida, uma sociedade se inclinou a solicitar e a ouvir a própria confidência dos prazeres individuais” (Foucault, 1985, p. 63).

Mas é sobretudo no século XIX, no campo da psiquiatria que os prazeres individuais, naquilo que começavam a ter de mais íntimo (porque supostamente reprimidos), eram chamados à confissão para sustentar um discurso de verdade sobre si mesmo. Isso representa uma mudança bastante significativa na ordem da confissão. Ela deixa de render-se ao discurso do pecado e da salvação, da

morte e da eternidade, para entregar-se à nascente ordem científica responsável pelo corpo, desejo e vida íntima. A tecnologia confessional migra do campo religioso para o discurso da ciência.

Produzir a crença na repressão dos discursos sobre o sexo e estabelecer a necessidade de liberação comunicativa, parecem ter sido esses os mecanismos que favoreceram uma fecunda articulação entre os procedimentos da confissão e o discurso científico. A produção de uma vontade de saber relativa ao sexo fez funcionar no Ocidente moderno, em perfeita harmonia, os rituais da confissão advindos do cristianismo e da regularidade científica. Funda-se, assim, logo no começo do século XX, aquilo que Robert Castel (1978) chamará de um “psicanalismo generalizado”.

Mas observemos que Foucault não se refere exclusivamente à psicanálise em sua versão mais ortodoxa de efetuação. Tanto ele quanto Castel, e este último ainda com mais força, tratam a psicanálise como um fenômeno da cultura, de grande penetração, que acaba por servir de parâmetro para a constituição de variadas práticas sociais. Práticas educativas, psicoterápicas, médico-psiquiátricas, religiosas, etc. Enfim, trata-se do estabelecimento de uma nova modalidade de trato das questões da intimidade que vai além dos próprios limites da análise psicanalítica clássica. A cada dia mais, o *psicanalismo* se alastra, ganhando novas faces e diferentes aplicabilidades. É essa a paisagem na qual vai desenhar-se, com mais intensidade nas últimas décadas, a proliferação das práticas educativas e terapêuticas que têm na ação comunicativa seu principal suporte.

Esse é um universo tão vasto, com tantos desdobramentos que seria impossível delimitá-lo de forma precisa. Cada vez mais surgem novas modalidades que de algum modo incorporam o discurso do psicanalismo e fazem funcionar práticas sociais fomentadoras de novas atitudes profissionais, e essas atitudes por sua vez acabam por fortalecer as tiranias íntimas. Como bem aponta Ortega, vivemos “em uma sociedade que nos incita continuamente a ‘desnudar-nos’ emocionalmente, que fomenta todo tipo de terapias, verdadeiras dramaturgias da intimidade” (2000, p. 113).

O psicanalismo talvez esteja sendo, nos dias de hoje, a mais poderosa máquina social de sustentação dessa compulsão à comunicação. Uma máquina que já não opera exclusivamente por meio de equipamentos psiquiátricos, psicanalíticos ou psicoterápicos de maneira geral, mas, sobretudo pela difusão de um *discurso psi* que contamina diferentes campos e, predominantemente, o da Educação.

A mim interessa de modo especial a proliferação e a potência de disseminação de tais expressões na cena acadêmica contemporânea, quando se trata de tomar a comunicação alvo de grande interesse. Isso não para discutir suas especificidades ou para criticar o uso inadvertido desta ou daquela expressão, tampouco para moralizar o campo e propor minha própria taxonomia. Meu interesse situa-se no fato de estarmos experimentando no momento atual uma

ampla valorização das fontes orais e uma forte capitalização da oralidade com fins acadêmicos, por exemplo. No âmbito da Educação, o advento das *histórias de vida* parece colocar em cena essas “novas” modalidades de fontes e de tratamento, todas elas investindo fortemente nas práticas de comunicação individual.

Dado isso, não será difícil entender por que as disciplinas acadêmicas passam a interessar-se por capitalizar todas essas formas de narrativas e submetê-las ao crivo da investigação. Numa sociedade marcada por uma *lógica comunicativa* e por um *imperativo da comunicação*, em que os meios tecnológicos tornam a vida cada vez mais fluida e “imaterial”, as narrativas de si tornam-se rapidamente alvo de controle social. E que maneira mais adequada de estabelecer tal controle, senão pela produção de um conhecimento especializado que regule tal fluxo de produção?!

Na Educação, essa proliferação narrativa e a correlata valorização das fontes primárias e, ainda mais especificamente, das narrativas orais parecem ter-se dado na década de 60, com o advento dos princípios da educação permanente associados ao fascínio pela comunicação.

Penso com isso tornar visível a idéia de que uma reativação das modalidades orais como formas de aplicabilidade da comunicação com finalidade formativa e terapêutica, sua ampla penetração e difusão nos espaços educativos de modo especial – mas não só neles –, tendo como correlatos o desenvolvimento e a valorização das narrativas auto-referentes – das biografias e histórias de vida de um modo geral – responde a uma nova modalidade de controle social, operada na esteira de uma sociedade cada vez mais fluida e pautada pela compulsão a comunicar.

Muitos são os resultados dos nossos novos modos de se fazer pesquisa e promover a formação (sempre continuada), mas um efeito parece estar presente em todos eles: o gerenciamento e controle da produção de verdades segundo parâmetros que, na maioria das vezes, sequer sabemos reconhecer quais são. *Fazer falar* parece ser uma marca bastante forte das novas modalidades de controle social na atualidade.

Muitas seriam as vias para discutir alguma forma de resistência a essa lógica que se tornou hegemônica em nossa sociedade. No entanto, como não se pode trilhar por todas elas ao mesmo tempo, será com a retomada do pensamento de Hannah Arendt que tratarei de uma possível recoletivização da política, ou ainda, de um repovoamento do espaço público.

Não é possível reconstruir uma esfera pública unificada e homogênea em nossos dias. O mundo apresenta-se sob diferentes aspectos irreduzível a uma *esfera* pública unificada que congregue a totalidade humana em torno de uma razão política comum. Seria demasiado ingênuo pensar que conseguiríamos deter a fragmentação social e a individualização restabelecendo a utopia de um único pensamento sobre o coletivo a ser seguido por todos. Arendt sequer lida com a idéia de uma *esfera* pública, o que representaria uma visão monista do espaço político. Em Arendt, a teoria performativa da ação e a visão agonística da política

apontam não na direção de uma esfera, mas na de um espaço de ação política plural; espaço este da criação de acontecimentos que sejam capazes de interromper processos automáticos e favorecer a emergência de novas alternativas.

Ao analisar o modo como a autora se posiciona frente às questões do esvaziamento político, Ortega afirma que sua ênfase na pluralidade, no agonismo, na teatralidade e na performatividade, impede-lhe de apresentar a esfera pública como uma unidade. Não ligando o espaço público ao Estado, não existe nenhum local privilegiado para a ação política, isto é, existem múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar de suporte institucional, para que os indivíduos se unam através do discurso e da ação: agir é começar, experimentar, criar algo novo, o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar; não existe um *locus* privilegiado (Ortega, 2000, p. 23).

Não há unanimidade na interpretação do pensamento de Hannah Arendt. Desde a década de 80 encontramos as mais variadas tentativas de apropriação de sua obra. As principais tendências de interpretação – o que equivale a falar de habermasianos, comunitaristas e defensores das democracias participativas –, tendem a inscrever Arendt numa tradição que prega a necessidade de restaurar o espaço público de modo unitário para o restabelecimento da força política. Mesmo considerando um tanto otimista e redentora a disposição de Ortega, concordo com parte de sua interpretação, ao alinhar Arendt àqueles que pensam a política como um para-além da política partidária e que propõem a recuperação do espaço público como uma atividade de criação, de experimentação de outros modos de existir. O que me leva a tal aliança é o próprio pensamento da autora, tratando o nascimento da liberdade, de forma exemplar.

O lugar de nascimento da liberdade não é no interior dos homens, nem em sua vontade, nem em seu pensamento ou em seus sentimentos, mas no espaço intersubjetivo; espaço que só surge onde alguns se juntam e só subsiste se eles permanecerem juntos. Existe um espaço da liberdade: é livre quem tem acesso a ele e não quem fica dele excluído (Arendt, 1997, p. 58).

Arendt parece pensar a liberdade desgarrada do liberalismo. A liberdade em seu pensamento, assim como no de Foucault, surge como uma prática, uma prática que se dá no espaço da ação política, no espaço público, e que sempre funciona em desalinhamento com as forças subjetivantes hegemônicas. Assim, um possível repovoamento do espaço público e da ação política passa pelo exercício de práticas de liberdade que deverão ser engendradas no próprio exercício da vida em sociedade. Brechas, frestas, espaços cavados no árido terreno do psicanalismo, da intimização e do imperativo da comunicabilidade que força a “falar de si” (confissão).

Com isso não quero descartar a possibilidade de encontrar mesmo na cena atual, marcada pela tirania intimista, alguma possibilidade de ação política que recrie de maneira mais efetiva os modos de subjetivação hegemônicos. Tampouco quero descartar *a priori* e de maneira geral as práticas que tomam o “falar de si”

como modalidade comunicativa de caráter formador, acusando-as de serem todas elas ferramentas das políticas de controle social. Embora na maior parte das vezes a acusação seja pertinente, é preciso deixar claro que nem toda espécie de atenção para consigo mesmo, nem todo trato de questões particulares é uma prática de assujeitamento.

As análises de Foucault em torno dos modos pelos quais, na Antiguidade, certas *técnicas de si* eram empregadas na estilização dos modos de existir, são bons exemplos de uma *cultura de si* que não opera necessariamente pelo princípio do individualismo. Na análise que faz o autor, fica bastante clara a associação entre esses modos de produção de uma estética da existência e o sentido coletivo de sua construção. Tratava-se de uma singularização que só era possível na existência do espaço público, não como mera tela de exposição intimista, mas como espaço vivo do exercício ético. Ocupar-se de si na ética antiga estava diretamente relacionado ao exercício político.

Como vemos, 'ocupar-se consigo' está porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si (Foucault, 2004, p. 48).

Foucault refere-se à Antiguidade, onde a noção de cuidado surge entre o privilégio e a ação política. Era preciso ocupar-se de si para que o privilégio *de direito* pudesse tornar-se um exercício *de fato*. Assim, essa autoconstituição individual, dada pelo *cuidado de si*, não atendia a um princípio de interioridade subjetiva e intimista. O sujeito forjado por essa política de subjetivação não é um *sujeito-substância*, uma unidade de autoconsciência essencial e transcendente. O sujeito antigo aparece como um *sujeito-forma*, uma emergência do mundo; uma forma-sujeito em processo de diferenciação constante, nada sintônica com a versão moderna essencialista da subjetividade. O que quero destacar com essa breve referência à *cultura de si* da Antiguidade é que se torna muito difícil fazer da relação consigo mesmo nos dias atuais uma prática de liberdade, porque estamos imersos numa cultura submetida aos ideais da Verdade, do Sujeito e da Razão, matrizes de uma subjetividade intimista tendente para a comunicação confessional e a-política.

Para concluir, gostaria de retomar a idéia inicial: há um encontro de duas linhas provenientes de lugares distintos e que entram em composição a partir de seu encontro gerando uma alteração na paisagem social contemporânea. A primeira delas, a intensificação das demandas por comunicabilidade e a reativação das modalidades orais com um caráter supostamente educativo e formador. A segunda, a proliferação das práticas comunicativas nas últimas décadas, associada a um *psicanalismo* generalizado. Do encontro dessas duas vertentes surge um elemento de forte expressão em nosso tempo: o controle social pela incitação à palavra que “fala de si”.

Cabe ainda lembrar parte de um pequeno texto de Deleuze, em que talvez possamos encontrar alguma pista para a reativação da política na sociedade contemporânea. No mínimo, trata-se de olhar com estranheza o convidativo apelo à comunicabilidade, à falação de si e à aparentemente inevitável exposição das vísceras. Um pouco de silêncio e de prudência. Talvez assim possamos abrir alguma brecha de intermédio, algum espaço *entre* nós, um espaço público para a ação política como propunha Arendt, em que seja possível e desejável ter algo a falar.

Termino, assim, fazendo ecoar a voz de Deleuze (1992) na minha, ao dizer que a besteira nunca é muda nem cega. De modo que o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer. As forças repressivas não impedem as pessoas de se exprimir; elas as forçam a se exprimir. Suavidade de não ter nada a dizer, direito de não ter nada a dizer; pois é a condição para que se forme algo raro ou rarefeito, que merecesse um pouco ser dito (p.161-162).

Notas

1. Para ser ainda mais preciso, talvez seja oportuno dizer que “despolitização” (*entpolitisierung*) é um conceito Carl Schmitt que tem forte correspondência com o conceito arendtiano de desmundanização (*wordlessness*).

Referências

- ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo.. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. 10ªed. Tradução de Roberto Raposo Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BAUMAN, Zygmund. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BRETON, Philippe. *La utopia de la comunicación*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2000.
- CASTEL, Robert. *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 8ªed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Até que ponto, de fato, nos comunicamos?* São Paulo: Paulus, 2004.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público : as tiranias da intimidade.* Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WIENER, Norbert. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine.* Paris: Librairie Hermann et Cie, 1948.

WIENER, Norbert. *Cybernétique et société.* Paris: Deux-Rives, 1952.

Cleber Gibbon Ratto é psicólogo, psicoterapeuta, doutorando em Educação pela PUCRS e professor convidado da Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM.

Endereço para correspondência:

Praça Dom Feliciano, 78 – conjunto 1103 – Centro

90020-160 – Porto Alegre – RS

cgratto@hotmail.com

