



Comunicação e paz

Luiz Signates, jornalista, professor universitário e comunicador espírita.

Resumo:

Paz é ausência de conflito? Se for, a paz é um sonho impossível fora do solipsismo, pois a alteridade é constitutiva, própria condição, ameaçadora. Este texto busca tecer considerações conceituais em filosofia da comunicação, para além de alteridade, da forma como vem sendo trabalhada em diversas disciplinas, aplicada a uma conceituação habermasiana pode servir para compor um conceito de paz que não elimine a noção de conflito. A teoria habermasiana da ação com termos de uma ética política a idéia de comunicação, liberando-a das amarras tecnicistas e estratégico-instrumentais tratada. Com isso, a comunicação é elevada à categoria de racionalidade não teleológica e orientada ao entender e compor um conceito de paz como gestão comunicativa do conflito ou como conflito não violento.

Palavras-chaves: Comunicação, alteridade, violência, conflito, paz

- **Introdução**

A noção de paz pode ser observada tanto a partir de uma visão conservadora, quanto de uma perspectiva crítica. O conceito de paz define-se como ausência de conflito, mais ou menos como a medicina curativa da atualidade conceitua saúde como ausência de doença. Dentro dessa linha, uma noção conservadora de paz acaba tornando negativa toda possibilidade de mudança na sociedade, especialmente naqueles momentos em que o conflito aparece, desvelando a crise que dará lugar ao novo.

“Se vis pacem, para bellum”. Uma noção conflitiva de paz pode, por outro lado, encaminhar-se à frágil noção de paz em guerra fria, realidade em que a paz só é garantida pela tensão contínua entre adversários que se mantêm ameaçando um ao outro. Por tal razão, um conceito de paz que inclua possibilidades conflitivas, tem tudo para afigurar-se contra uma vez que a presença do conflito, qualquer que ele seja, constitui elemento de perturbação no meio onde aparece.

Este texto pretende analisar o problema da paz e do conflito, elencando, para isso, por um lado, a inevitabilidade do conflito como definidor da alteridade social, e, por outro, a idéia de comunicação em Habermas, como possibilidade teórica de definir a paz no qual o conflito não precise ser negado.

- **Alteridade e conflito: a violência como risco da relação social**

A questão do conflito não pode mais ser colocada como conjuntural, na vida em sociedade. Trata-se de um tema constante de vida em comum e de relação social. O conflito é resultado imediato da heterogeneidade social, devendo, por isso, ser considerado um elemento estrutural. Em outras palavras, as relações sociais são fundamentalmente conflitivas, por conta das próprias diferenças entre os sujeitos que resultam de alteridade. Um estudo do conflito, em qualquer área das ciências humanas, portanto, deve fundar-se na realidade da qual a sociedade se constitui.

A melhor produção intelectual disponível em termos de teoria da alteridade deriva de dois teólogos judeus: Martine Lévinas, este último trabalhando o pensamento filosófico em face do horror nazista. Nos trabalhos desses dois autores encontra-se o espanto diante da violência da negação do outro, na forma da reificação e da violência, como a reivindicação – religiosa – do direito à diferença não apenas como uma das possibilidades relacionais da sociedade, mas como o próprio fundamento da condição humana enquanto tal.

Em Buber (1923), encontramos a famosa dicotomia eu-isto e eu-tu, a primeira encerrando a relação de reificação do outro que é inscrito na linguagem do eu como objeto ou coisa, tendo, assim, negada a sua condição humana. A relação humana configurada no par eu-tu, apesar de reconhecer a condição ética de igualdade que garante a identidade do eu, não exclui o espelhamento, e sim como reconhecimento do outro enquanto tal.

Esse será um dos principais aportes da prolifera teorização que se seguiria depois, com Emmanuel Lévinas. “Nós não é o eu” este pensador (Lévinas, 1954, p. 62), evidenciando com isso que a presença do outro, metaforizada na noção de rosto, é a diferença em relação ao eu. O outro é, então, presença de alteridade: diferença, estranheza, novidade, com

ignorância (Signates, 1998).

Para Lévinas (1951, p. 31), conceituar, nomear o outro – uma das formas de dominá-lo - é violência e negação, um c alteridade: o conceito é um gesto inútil de redução do outro ao que ele de fato não é (fim ou utensílio); inutilidade que, por insistir em não ser a redução que lhe é suposta, o outro sempre tenderá a surpreender, a mostrar o seu “ros eu e para seu espanto e seu estranhamento. Isso, para Lévinas, faz parte da própria condição humana: o humano não de dominação, donde se conclui, enfim, que apenas exterminando-o é possível dominar inteiramente o outro, mas, outro se torna inteiramente perdido, exaurindo-se também toda e qualquer possibilidade de eficácia dominadora...

A alteridade, contudo, não é uma escolha que se possa fazer. Toda alteridade é eventualidade inevitável, porquanto constitutiva do mundo humano, que é mundo intersubjetivo, feito de relações. A noção de igualdade, em sentido or pura, só tendo, por isso, cabimento no âmbito da ética, quando se aplica não diretamente aos homens, mas às suas re Mesmo assim, a igualdade só se justifica como direito em decorrência da alteridade que lhe é constitutiva, isto é, como com que as diferenças não se tornem injustiças.

Devido a isso, a relação social só existe em estreita convivência com o risco. Estruturada em alteridade, a ir permanentemente à beira da catástrofe, sempre prestes a degenerar em violência. Diferentes teóricos postularam, por da ordem do natural, na sociedade, reduzindo o anseio de paz a uma postulação simplesmente conservadora e usualme como ideologia de manutenção do poder constituído.

Será, contudo, a violência um destino inelutável? Não seria possível pensar alteridade e paz, risco e paz, conflito e paz' social de Habermas, na mudança paradigmática que este autor promove, em direção a uma apreensão ético-polí parecem indicar uma possibilidade nesse sentido. Procuraremos, neste artigo, sintetizar rapidamente alguns desses apc de uma certa simplificação de seu complexo pensamento, para, em seguida, aventarmos algumas possibilidades democrática para o tema específico da comunicação social, em suas relações com o conceito de paz.

- **Comunicação como entendimento: a alternativa ético-política**

A visão consensualista de Habermas foi por muitos autores incorretamente tomada como utópica e até conservadora. críticos rebatem veementemente o consensualismo habermasiano, sob a argumentação de que essa direção teórica é p do conflito, sendo, portanto, conservadora em seu âmbito[1][1].

É o próprio Habermas quem irá refutar esse argumento. Sem reduzir ao estreito âmbito das exceções as possibilid humano por meio da linguagem, o filósofo alemão, respondendo a J. B. Thompson, afirma que, ao contrário, o c necessário onde “há suficiente conflito”, capaz de justificar aos atores a valia na movimentação de suas energias n entendimento comunicativo entre si (Habermas, 1980, p. 463-4).

E, num diálogo com Guidens, trata especificamente da questão dos conceitos de conflito e violência, em sua teoria. Fu anterior sobre o conceito de poder em Hannah Arendt (Habermas, 1976, p. 100), ele argumenta que “en la medida en no quedan coordinadas a través del entendimiento, la única alternativa es la violencia (...). No es otra cosa lo que qu tipológica entre acción comunicativa y acción estratégica. (...) ... me inclino con Hannah Arendt a conside comunicativamente compartidas como una fuente de poder legítimo y la práctica comunicativa cotidiana del mui generador de un poder reconocido sin coacciones” (Habermas, 1980, p. 459).

E, além disso, a idéia de consenso em Habermas não possui relevância tão somente no que respeita a conteúdos temai existência, para Habermas, seja o principal indicador de que, entre os interlocutores, houve racionalidade, no sentid também quanto às regras e quanto às pretensões de validade que os sujeitos em interação precisam pr comunicativamente uns em relação aos outros.

Para Habermas, a pertinência do desentendimento revela irracionalidade[1][2], pois os atores em relação fracassam n: de uma ou mais das condições de validade da ação comunicativa (inteligibilidade, verdade, credibilidade e retidã situação, ele denomina patologias ou distorções sistemáticas da comunicação” e recomenda aos interlocutores tematização e alcancem um consenso quanto às condições de validade, ajustando entre si a que esteja falhando (Habe seg.). Percebe-se, pois, que a ação comunicativa representa, em termos políticos, um pressuposto da democracia, po mas dentro da tensão entre o entendimento e o desentendimento, sendo o desentendimento um fator constitu entendimento, a sua condição de racionalidade.

Nesse sentido, observa-se que a idéia de comunicação em Habermas, estabelece dois parâmetros que constituir paradigmáticas” no entendimento da comunicação. A primeira, a superação da metáfora condutivista emissor-meio/m qual as teorias da comunicação até hoje ainda se embarçam; e, segundo, a conseqüente transformação da noção de fundamento ético-político para um conceito de sociedade umbilicalmente relacionado ao de democracia.

Procuremos dar mais clareza a essas mudanças.

A metáfora condutivista, que define a comunicação como o trânsito de uma mensagem por um meio, de um emissor a u preciso admitir – trouxe enorme desenvolvimento para o desenvolvimento das tecnologias materiais da comunicação, forma alguma suficiente para dar conta das relações humanas de comunicação. As críticas à teoria da agulha r sucedâneos são copiosas e bem fundamentadas, na literatura disponível. É, contudo, interessante observar a pertinência

de emissor e receptor se mantêm até hoje.

Numa ótica habermasiana, é possível afirmar que o modelo condutivista representa uma perspectiva sistêmica da comunicação inserido em um molde que confere, por definição, ao emissor, a capacidade de gerar sentido para a mensagem, de modo teórico de ação social teleológica, ou seja, ação orientada a fins. Com o conceito de ação comunicativa, o gesto comunicativo visto em uma perspectiva intersubjetivista, isto é, no interior de um modelo aberto, no qual a relação é percebida como linguagem e cujo sentido não aparece como dado de antemão, mas se constrói dentro da tensão por produzi-lo, no âmbito da vida de sentidos compartilhados.

Tal concepção não apenas arranca a idéia de comunicação da prisão tecnicista e instrumental dentro da qual tem sido concebida, especialmente pelas teorias funcionalistas e sistêmicas, e a conduz a um plano de muito maior dignidade de debate ético-político das condições de possibilidade da democracia. A noção de ação comunicativa se constitui, a partir da comunicação como conceito-base para o debate da própria relação social, não mais se restringindo ao estreito, embora limitado campo das organizações institucionais de comunicação social do mundo contemporâneo (que são, incorretamente chamadas de "comunicação de massa"[1][3]). A perspectiva das atividades institucionalizadas de comunicação, nesse caso, inclui-se, portanto, no debate teórico da comunicação.

Nesse sentido, a comunicação passa a ser o estudo da capacidade humana de gerar relações de conflito que são reguladas pela racionalidade. E é neste ponto que, a meu ver, surgem as condições teóricas para a construção de um conceito crítico e ético da comunicação.

- **Comunicação e alteridade: a paz como conflito não violento ou como gestão não violenta dos conflitos**

Paz é gestão comunicativa de conflitos, é superação do conflito por meios não violentos; é, enfim, gestão não violenta da comunicação.

A idéia de não violência tem sido tratada em movimentos sociais, desde Gandhi, muitas vezes vinculada a noções oriundas do misticismo. Efetivamente, o argumento religioso, quando eticamente considerado, pode proporcionar o avanço social. Constitui uma prática da religiosidade, pensá-la pelo exclusivo critério, muito utilizado pelo marxismo, como mera ratificadora da racionalidade (Mourão, 1995, p. 58). Entretanto, é preciso considerar que as críticas à discursividade e às práticas religiosas têm sido bastante contundentes.

Quando o discurso religioso opera reduzindo as possibilidades de alcance da racionalidade comunicacional, cumpre função de contenção. Em outro trabalho, procuramos demonstrar que o discurso conversionista, por exemplo, tem um sentido estratégico (Sobre a comunicação, também são os casos, mencionados por Habermas (1981a, p. 268), de localização restritiva pela sacralização das possibilidades de comunicação, ela aparece como institucionalidade estratégico-instrumental e, portanto, eticamente viável. Quando, por vias míticas ou rituais, se restringem as possibilidades da comunicação, ela aparece como institucionalidade estratégico-instrumental e, portanto, eticamente viável. Quando, por vias míticas ou rituais, se restringem as possibilidades da comunicação, ela aparece como institucionalidade estratégico-instrumental e, portanto, eticamente viável. Quando, por vias míticas ou rituais, se restringem as possibilidades da comunicação, ela aparece como institucionalidade estratégico-instrumental e, portanto, eticamente viável.

O desenvolvimento de uma racionalidade comunicativa, pelas sociedades democráticas modernas, no processo de laicização da sociedade, restringiu a religião ao campo do saber prático-moral, retirando sua legitimidade do âmbito cognitivo e, até mesmo, do expressivo. Como diz Luiz Araújo (1996), a religião, contudo, tem largo campo de desenvolvimento no âmbito da prática, justamente assumindo os potenciais de emancipação sintetizados na racionalidade comunicativa.

A noção de paz, portanto, devidamente laicizada, mas também conceituada como gestão comunicativa do conflito, implica a separação conceitual que se torna cada dia mais urgente, no mundo contemporâneo. A separação entre uma paz que visa à conservação de desequilíbrios pelo impedimento de sua manifestação; e uma paz que se constrói pela assunção dos conflitos e de emergência de novas legitimidades, mas que precisa ser tratada de forma a dispensar as soluções de violência.

Em termos comunicacionais, a questão da paz não pode, portanto, dispensar exigências conflitivas, tais como a de reconhecimento da violência social constatada, debater de forma crítica a questão da violência simbólica e localizar a violência real no seu contexto. O espaço pragmático da vida. A negação dos conflitos de onde emergem a violência efetiva não pode, por razões cognitivas e políticas, ser entendida como favorecimento da busca pela paz. Ao contrário, a paz exige que os conflitos possam se tornarem visíveis, exatamente para que outras alternativas conflitivas possam obter a possibilidade política de suas soluções decorrentes.

Assim, em termos práticos, se localiza o debate sobre os conflitos internacionais que não se tornem guerra. Igualmente, os limites de campanhas como a "Basta! Eu quero paz!", que tem conferido visibilidade à violência decorrente das desigualdades econômicas no Brasil, quando atingem as camadas médias e altas da população. E, também, a velha e repisada questão da paz, que tem sido tematizada inclusive no Congresso Nacional. Nos termos do conceito de paz tratado aqui, é preciso que se mostre o conflito, mesmo nas formas de narrativa que lidam com a fantasia (filmes, telenovelas, desenhos animados, etc.), categorizado como violência. Tanto quanto discutir se os procedimentos de censura às imagens de violência, quaisquer que sejam, constituem violências ou a negação do conflito, deixando, portanto, de resolver o problema da violência simbólica de forma pragmática.

Tais questões são atuais e polêmicas, mas, segundo penso, servem para chamar a atenção para o fato de que a violência não é um problema ético pragmático, isto é, deve ser pensado dentro dos termos do próprio conflito interno. A paz é o enfrentamento pragmático e não violento dos conflitos do mundo, e, como tal, nem indica soluções éticas ou discursivas ou simbólicas desses conflitos – ao contrário, empresta-lhes visibilidade –, nem em termos de alternativas de transferência-as para os espaços da linguagem, onde se constituirá como conflito simbólico e não violento.

- **Bibliografia**

ARAÚJO, Luiz B. L. (1996) Religião e modernidade em Habermas. São Paulo : Loyola.

BUBER, Martin (1923) Eu e tu. São Paulo : Moraes, 1977.

HABERMAS, Jürgen (1976) O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio P. (São Paulo : Ática. (p. 100-118)

HABERMAS, Jürgen (1980) Réplica a objeciones. In: Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos 1994. (p. 399-478)

HABERMAS, Jürgen (1981) Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social. Vol. I. Madrid : Taurus,

HABERMAS, Jürgen (1981a) Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista. Vol. II. Madrid : Taurus,

LÉVINAS, Emmanuel (1951) A ontologia é fundamental?. In: Entre nós. Petrópolis : Vozes, 1997. (p. 21-33)

LÉVINAS, Emmanuel (1954) O eu e a totalidade. In: Entre nós. Petrópolis : Vozes, 1997. (p. 34-65)

MOURÃO, José A. (1995) O regresso do religioso e a questão política. Revista de Comunicação e Linguagens. Lisboa : Comunicação e Linguagens/Universidade Nova de Lisboa. (p. 57-67)

RANCIÈRE, Jacques (1995) O desentendimento: política e filosofia. São Paulo : Editora 34, 1996.

RIBEIRO, Lavina (1996) Contribuições ao estudo institucional da comunicação. Teresina : UFPI.

ROCHA, Alexandre S. (1989) Cientificidade e consenso: esboço de uma epistemologia a partir da teoria consensual de Habermas. In: OLIVA, Alberto (org.) Epistemologia: a cientificidade em questão. Campinas : Papyrus, 1990. (p. 177-212)

SIGNATES, Luiz (1998) O conceito de solidariedade. In: AURORA (periódico virtual). Internet (<http://www.alternex.com>)

SIGNATES, Luiz (1999) A ética do discurso religioso, entre o estratégico e o comunicativo. Rio de Janeiro : Intercosmos, 1999. (p. 1-10)

- Luiz Signates (GO)
E-mail: signates@uol.com.br