

MUNIZ SODRÉ

A CIÊNCIA DO COMUM

Notas para o método comunicacional



EDITORIA
VOZES

MUNIZ SODRÉ

A CIÊNCIA DO COMUM

Notas para o método comunicacional

 EDITORA
VOZES

Petrópolis



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Sodré, Muniz

A ciência do comum : notas para o método comunicacional /
Muniz Sodré. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2014.

Bibliografia

ISBN 978-85-326-4952-2 – Edição digital

1. Comunicação 2. Comunicação – Aspectos sociais 3.
Sociedade da informação 4. Tecnologia I. Título.

14-07445

CDD-302.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Comunicação : Ciências sociais 302.2

© 2014, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Diretor editorial

Frei Antônio Moser

Editores

Aline dos Santos Carneiro

José Maria da Silva

Lídio Peretti

Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Editoração: Andréa Dornellas Moreira de Carvalho

Diagramação: Sheilandre Desenv. Gráfico

Capa: Sérgio Cabral – Jardim Objeto

ISBN 978-85-326-4952-2 – Edição digital

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Para Raquel, com quem partilho vida e ideias.

Sumário

Introdução

1 Uma ciência pós-disciplinar

2 A inteligibilidade redescritiva

3 A organização do comum

Referências

Textos de capa

Introdução

A menos que se pretenda insistir no desenvolvimento de uma ciência sem nome, cremos ser necessário fazer uma pausa reflexiva sobre a palavra *comunicação* enquanto síntese nominal de uma variedade de práticas contemporâneas que se estendem desde as trocas intersubjetivas de palavras até a transmissão tecnologicamente avançada de sinais e mensagens. Materializada em indústrias, essa síntese vem se desdobrando em termos técnicos com enormes consequências sociais e acadêmicas, sem que o seu nome próprio realmente configure uma unidade ou, para se atender ao espírito do tempo eletrônico, uma rede cognitiva voltada para a constituição de um saber positivo.

Originariamente, *comunicar* – “agir em comum” ou “deixar agir o comum” – significa vincular, relacionar, concatenar, organizar ou deixar-se organizar pela dimensão constituinte, intensiva e pré-subjetiva do ordenamento simbólico do mundo. Assim como a biologia descreve vasos *comunicantes* ou a arquitetura prevê espaços *comunicantes*, os seres humanos são comunicantes, não porque falam (atributo consequente ao sistema linguístico), mas porque *relacionam* ou *organizam* mediações simbólicas – de modo consciente ou inconsciente – em função de um *comum* a ser partilhado. No âmbito radical da comunicação, essas mediações não se reduzem à lógica sintática ou semântica dos signos, porque são *transverbais*, oscilantes entre mecanismos inconscientes, palavras, imagens e afecções corporais.

Isto não é social nem teoricamente evidente. Em primeiro lugar, porque a *reflexividade* – localizada por uma determinada linha de pensamento na própria base da reprodução ideológica dos modernos sistemas sociais – admite que certos termos sejam capazes de produzir a realidade em que se inserem discursivamente. É uma posição que transita dos pragmatistas americanos a sociólogos ingleses e franceses, mas também encontra guarida no pensamento de Walter Benjamin, para quem as ideias são dadas num movimento de percepção

original, em que as palavras, nomeando, geram conhecimento: “Num certo sentido, pode-se perguntar se a Teoria Platônica das ‘Ideias’ teria sido possível se o sentido desta palavra não tivesse levado o filósofo, que só sabia a sua língua materna, a divinizar o conceito de palavra, a divinizar as palavras: as ‘ideias’ de Platão, se é possível arriscar este juízo parcial, não são no fundo nada mais que palavras ou conceito de palavras divinizadas”.

Entende-se assim como o termo *comunicação* – oriundo do latim *communicatio/communicare* com o sentido principal de “partilha”, “participar de algo” ou “pôr-se em comum” – pôde terminar criando, no século XX, uma realidade própria a partir da sua antiga expansão metonímica do sentido de “coisa comunicada” (reforçada no inglês *communication*) com o concurso das técnicas de transmissão de informações e da publicidade. O foco na *interação*, que é uma instância inerente à partilha comunicacional, terminou sobrelevando o significado de transmissão de mensagens.

Os dicionários contemporâneos e principalmente os *scholars* norte-americanos habituaram-se, assim, desde o começo do século passado a entender comunicação como transmissão de mensagens ou de informações, senão como um horizonte ético e psicológico, subsumido na palavra comunhão. Este entendimento, socialmente sublinhado pelo desenvolvimento das tecnologias da comunicação e da informação nos Estados Unidos, reforçou-se na Europa inclusive com o concurso do meio acadêmico que, sob a influência da linguística e da filosofia da linguagem, tentou encontrar um objeto comum a ambas, imaginando poder fundar uma ciência geral do homem. A ideia da comunicação foi, assim, anexada aos modelos de transmissão de signos.

É verdade que o significado “transmissão” remonta ao século XVI (“comunicar uma notícia”), mas a sua estabilidade contemporânea decorre muito provavelmente da energia da palavra *informação*, que implica a organização codificada da variedade – portanto, a doação de forma a uma matéria ou a uma relação qualquer – e o fluxo de sinais de um polo ao outro. Hoje, o termo *mídia* resume a diversidade dos dispositivos de informação. Embora comunicar não seja realmente o mesmo que informar, a pretensão ideológica do sistema midiático é atingir, por meio da informação, o horizonte humano da troca dialógica supostamente contida na comunicação.

De fato, embora o étimo original (*communis + actio = communicatio*) nada diga realmente sobre transmissão de informações ou de mensagens, este

significado dicionarizado em línguas ocidentais acabou impondo-se sobre o sentido primordial de “ação comum” ou de algo como “ação do comum”. Apropriado pela sociologia, ele serviu de base para o estudo das relações sociais geridas pelas modernas tecnologias da informação e emolduradas no vago quadro teórico do par “comunicação/informação”, que é apenas outro nome para a comunicação moderna, dita também “mediatizada”.

O juízo implícito nessas definições do mesmo pelo mesmo recebe, em lógica, o nome de tautologia. Algo como “comunicação é comunicação”, ou seja, o que se pretende “ciência” da comunicação coincide tautologicamente com a própria realidade vivida. No âmbito lógico – mais precisamente *epistemológico* – do pensamento social, tudo isso é fonte de ambiguidades e de problemas para os que aspiram ao esclarecimento do campo teórico atinente à nebulosa entidade denominada “comunicação/informação”. Tanto mais nebulosa quando se considera que a atual complexidade dos sistemas sociais, em contextos praticamente impermeáveis ao estabelecimento de relações lineares de causa e efeito, faz-se acompanhar de incerteza estrutural quanto à previsibilidade dos fatos.

Informação não é nada capaz de lançar alguma luz sobre essa indeterminação semântica e teórica. De fato, esta palavra, constante na Biologia (neurologia, fisiologia), incorporou-se à atividade jornalística, frequentou a cibernética, ganhou espaço como um conceito métrico (ou quantitativo) na Teoria Matemática dos Circuitos de Transmissão de Sinais e terminou sustentando reflexivamente noções de cunho civilizatório como “sociedade da informação” ou “era da informação”.

O problema é que, apesar dos efeitos sociodiscursivos da reflexividade, não se sabe exatamente – isto é, em termos de sistematização cognitiva – do que se está falando quando se diz “informação”. Pode-se mesmo escrever um trabalho de grande fôlego sobre a “era da informação” sem a devida categorização conceitual. Em outras palavras, não se está aqui afirmando que o campo de pesquisas da comunicação seja invertebrado, e sim que é fraca a sua vertebração conceitual.

No âmbito desses efeitos socialmente valorizados, uma abordagem pragmática da questão poderia, entretanto, conduzir ao seguinte raciocínio: não importa realmente saber *o que é* comunicação/informação, e sim, conhecer os *usos* sociotécnicos que disso se fazem na vida contemporânea.

Este é um entendimento aceitável pelo senso comum dos públicos imersos

no que se tem chamado de “cultura das mídias” ou no consumo dos dispositivos técnicos continuamente despejados no mercado pela indústria eletrônica, dos quais se desprende uma aura de irrefreável otimismo, análogo à atmosfera emocional das grandes transformações do capital. Marx já havia observado, aliás, que “as revoluções burguesas, como as do século XVIII, precipitam-se rapidamente de sucesso em sucesso, seus efeitos dramáticos ultrapassam um ao outro, homens e coisas parecem envoltos em resplendores de diamante, o entusiasmo que chega ao êxtase é o estado permanente da sociedade –, mas são de breve duração” (*O 18 de brumário*, de Luís Bonaparte).

Talvez por isso, até mesmo na esfera do conhecimento acadêmico, sejam admissíveis obras de vulto sobre os usos que fazem o Estado e o mercado de uma enorme variedade de processos – circulação financeira, consumo, gestão empresarial, divulgação cultural, culturas das mídias, registro documental, convergência digital etc. – com o rótulo geral de comunicação/informação, sem elucidar conceitualmente o objeto descrito ou analisado. Supõe-se que a pura e simples descrição de processos ou práticas bastaria para assegurar a continuidade gerencial de um campo interdisciplinar no âmbito da universidade ou em circuitos técnicos externos sem que se tivesse de recorrer a dispositivos explicativos “fortes”, isto é, à sistematização científica. Em termos políticos ou macrossociais, bastaria avaliar o grau de democratização desses processos para legitimá-los cognitivamente.

Tradicionalmente, entretanto, o próprio empenho pragmatista de valorização da democracia como postulado das modernas sociedades abertas acata o imperativo de redefinição ou de renovação dos mecanismos democráticos. Isso implica não apenas uso, mas educação contínua da cidadania e perspectivas quanto ao que se situa além dos parâmetros econômicos, jurídicos, políticos e sociais estabelecidos por uma determinada formação humana. Este “além” dos limites das formas de poder, que se traduz na prática como criatividade afinada desde a Antiguidade grega com as perspectivas de felicidade do homem, pode receber o nome de *ética*.

Nesse caso, a pergunta sobre *o que é* não pode ser relegada ao plano dos resquícios conceitualistas da metafísica grega, pois é o necessário ponto de partida para uma orientação existencial frente à hipertrofia de poder da dita comunicação/informação, assim como para uma linha eventual de ação ético-política, no interior do ordenamento democrático. Não é secundária, portanto, a pergunta sobre o que significa realmente comunicação, ainda mais quando se

acompanha Wittgenstein na suposição de que toda interrogação de natureza filosófica diz respeito ao significado das palavras. Além disso, dentro de uma visada epistemológica, a interrogação contribui, ao lado do devido esclarecimento ontológico do fenômeno, para que se cogite de um saber positivo, isto é, de uma ciência específica, ainda que não se destine ao confinamento nos parâmetros objetivistas estabelecidos pela episteme dita “normal”.

Algo análogo registra-se na história do pensamento marxiano (nos *Grundrisse*, precisamente) quando este, a propósito do processo de formação dialético do capital, distingue o *capital em geral* de categorias como valor, trabalho, dinheiro, preços, circulação etc. Ou seja, distingue dos pressupostos a síntese das determinações, ressaltando ser necessário “fixar a forma determinada na qual o capital é posto em um *certo* ponto”.

É esse “certo ponto” que nos parece sobrevir agora ao campo comunicacional, no qual os signos, os discursos, os instrumentos e os dispositivos técnicos são os pressupostos do processo de formação de uma forma nova de socializar, de um novo ecossistema existencial em que a comunicação equivale a um modo geral de organização. Instalada como um mundo de sistemas interligados de produção, circulação e consumo, a nova ordem sociotécnica fixa-se no ponto histórico do aqui e agora, não como índice de um novo modo de produção econômico, mas como a continuidade, com dominância financeira e tecnológica, da mercantilização iniciada pelo capitalismo no início da Modernidade ocidental. No necessário rearranjo de pessoas e coisas, a comunicação revela-se como principal forma organizativa.

Acentuamos o “revelar-se” porque comunicação significa, de fato, em sua radicalidade, o fazer organizativo das mediações imprescindíveis ao comum humano, a resolução aproximativa das diferenças pertinentes em formas simbólicas. As coisas, as diferenças aproximam-se como entidades comunicantes porque se encadeiam no vínculo originário (uma marca de limites, equiparável ao *sentido*) estabelecido pelo *símbolo*.

Não se entende símbolo aqui como uma figura secundária de linguagem ou como um epifenômeno linguístico, mas como o trabalho de relacionar, concatenar ou pôr em comum (*syn-ballein*) formas separadas, ao modo de um equivalente geral, energeticamente investido como valor e circulante como moeda, falo, pai, monarca, signo, ou seja, como originárias mediações simbólicas que se desdobram em economia, psiquismo, parentesco, política e linguagem.

Linguagem, por exemplo: a palavra ou signo só se materializa no registro social das trocas vitais como uma representação com valor de uso linguístico porque é simbolicamente constituída a partir de uma condição de possibilidade, um *a priori*, que não é nenhuma convenção recíproca, mas um vazio gerativo (assim como o número zero), um princípio abstrato de organização – o *comum*. Esse princípio é inerente à condição humana e se torna visível quando o homem, em qualquer latitude cultural e civilizatória, faz aparecer um vazio na totalidade que se apresenta como absoluta, simplesmente *pensando*.

Esse pensamento revelador não decorre necessariamente de uma individualidade fulgurante, mas sim, não raro, de uma constelação histórica. Hoje, é o próprio *acontecimento* da realização tecnológica, o seu acabamento histórico como ápice da racionalidade ocidental, pressionado pela energia da informação enquanto eficiente operadora da economia financeira, que revela a natureza organizativa da comunicação. Trata-se, assim, da instância transcendente, oculta ou inconsciente do qual provém o princípio de organização do *comum* humano, agora reinterpretado pelos sistemas movidos à tecnologia eletrônica.

As forças vivas desse comum podem ser apreendidas como palavras, gestos, sinais ou acolhidas como informação e suscetíveis de avaliações quantitativas (a informação técnica é uma espécie de moeda corrente), mas a comunicação não se define por elas: a *actio communis* é um *a priori*, é a dimensão simbólica, condição de possibilidade das trocas vitais, entre as quais, naturalmente, o sistema de diferenças e substituições dos signos linguísticos.

É aceitável a metáfora das “placas” para apresentar o conceito: a comunicação seria o conjunto das placas tectônicas sob a superfície do comum. Elas, como suas congêneres geológicas, são essenciais, mas não eternas em constituição ou em alinhamento. Podem deslocar-se por efeito daquilo que, no pensamento marxiano, aparece como *Wechselwirkung*, ou seja, a ação reflexa, de retorno da superestrutura sobre o que supostamente a determina ou o que, na Teoria Sistêmica, se descreve como *retroação*.

Assim, quando um notório crítico cultural americano (George W.S. Trow) descreve a nova paisagem social americana por essa metáfora – “Todo mundo sabe, ou deveria saber, que houve um ‘deslocamento de placas tectônicas’ sob nós [...] partidos políticos ainda têm os mesmos nomes, ainda temos uma CBS, uma NBC, um *New York Times*; mas não somos mais a mesma nação que no passado

teve isso tudo” – está se referindo ao aspecto particular da política e da mídia, mas principalmente apontando para a movimentação profunda na “crosta” da organização simbólica. Disso decorrem transformações de grande monta nos sistemas educacionais, na produção social de subjetividades e na constituição da esfera pública. Mas para nós, sobretudo, uma transformação *geográfica* no sentido de que essas “placas”, por efeito da compressão temporal do espaço, formam um novo “continente”, o oitavo, feito de *bytes*, virtual, acima ou abaixo de todos os outros.

Essa movimentação e essa reorganização, acionadas pela velocidade das ondas eletromagnéticas, apontam para o cerne da questão comunicacional. Os fenômenos de trocas discursivas ou de transformações na mídia, habitualmente tratados como o marco regulatório do campo acadêmico, afiguram-se como sintomas importantes, mas não como a objetivação científica do problema da comunicação, porque são apenas resultantes sociotécnicas de uma gênese pouco visível na História.

Este trabalho, que realizamos no âmbito de uma pesquisa apoiada pelo Conselho Nacional de Tecnologia e Pesquisa (CNPq) e de nossas atividades em programas de pós-graduação, pretende contribuir para o debate epistemológico e metodológico na área.

Muniz Sodré

Uma ciência pós-disciplinar

Discutem-se as possibilidades de constituição de uma ciência “pós-disciplinar” da comunicação, confrontada a disciplinas sociais e humanas como a Sociologia, a Antropologia e a Economia. Os problemas epistemológicos do campo comunicacional e a insuficiência do paradigma informacional adotado pela escola sociológica americana da communication research. A vertente europeia dos estudos em comunicação no âmbito da semiologia estrutural. A dispersão cognitiva no Brasil. A midiaticização como conceito de uma nova forma de vida.

Desde a década de 60 do século passado, nenhuma palavra associada às ideias de Modernidade, vinculação social e democracia de massa teve maior penetração no espaço público do que *comunicação*, apesar de sua conhecida ambiguidade. Com o pano de fundo da linguagem humana, o termo é normalmente associado à troca social de mensagens. Num sentido mais amplo, porém, ele comparece no plano ecológico, biológico, social e econômico, onde quer que haja seleção e combinação de sinais e signos, como acontece em sistemas comunicativos próprios de animais. Na linguagem comum, é ainda mais extenso e algo incerto o campo semântico desse termo: meios de acesso físico (estradas, canais etc.), instrumentos de contato verbal ou imagético (satélite, telefone, rádio, televisão etc.), instrução escolar, intervenções orais ou escritas em congresso científico, trocas entre sinapses nervosas, difusão de conteúdos gerais do conjunto de dispositivos conhecido como *mídia* e ideal de troca e de compreensão humanas^[1].

Em toda essa diversidade de significados, permanece constante a ideia de transmissão que, aliás, é antiga (embora não originária) na etimologia da palavra. Possivelmente por esse motivo, a comunicação humana, interpretada como discurso e processo interativo – atinente ao comportamento de um sujeito já socialmente constituído – no âmbito de uma sociedade movida por tecnologia

avançada e industrialmente estimulada por desejos, atravessou o século passado e chegou a este novo milênio, tanto em sua materialidade tecnológica quanto nas abordagens acadêmicas, como um modo ampliado de realizar a transmissão de palavras, imagens, discursos e informações ou, num sentido politicamente republicano, de concretizar uma democrática difusão cultural.

A questão candente é que até mesmo a restrita ideia de transmissão expande-se para além dessa imprecisa “difusão cultural”, em vista da evidência de outro sentido para a genérica “comunicação” inerente ao que se tem chamado de *tecnologias da informação e da comunicação*, ou seja, a combinação do processamento de dados com a eletrônica e as telecomunicações. Comunicação configura-se aqui como forma de vida social ou um ecossistema tecnológico com valores humanos pautados pela realização eletrônica. No escopo do “ecossistema móvel”, calcula-se que o número de dispositivos interativos (*tablets, laptops, smartphones e netbooks*) já supera o da população do planeta (sete bilhões de pessoas). Mas no âmbito global da tecnociência, as formas tecnológicas de transmissão e codificação de sinais põem a comunicação no centro de uma metamorfose antropológica, que alguns analistas do fenômeno têm chamado de “pós-humanismo”. Nesta dimensão, o que se entende tradicionalmente por “mídia” é apenas uma pequena parte da questão, embora gire ao seu redor a quase totalidade dos estudos correntes de comunicação tanto no nível da reprodução acadêmica dos saberes quanto no plano das obras teóricas, em que tem existido uma notável confusão entre Teoria da Comunicação, Teoria da Informação, cibernética, informática, análise comunicacional etc.

O tópico da comunicação já aparecia, embora sem centralidade teórica, no pensamento pragmatista do século XIX (William James, Charles Sanders Peirce, John Dewey), em abordagens lógico-linguísticas e psicológicas, associado ao problema da interação humana. Mas já no começo do século passado se registravam indicações quanto a uma compreensão do lugar centralizador da comunicação. Tanto assim que, em 1909, Cooley, sociólogo e pioneiro da psicologia social, definia comunicação como “o mecanismo pelo qual as relações humanas existem e se desenvolvem; ela inclui todos os símbolos do espírito com os meios de transmiti-los através do espaço e de mantê-los no tempo. Inclui a expressão do rosto, as atitudes, os gestos, o tom da voz, as palavras, os escritos, o impresso, as ferrovias, o telégrafo, o telefone e tudo aquilo que vai até a última realização da conquista do espaço e do tempo”^[2]. Embora essa definição pareça ampla demais para o atual escopo acadêmico, ela mantém o interesse por

comportar a ideia de comunicação como base existencial da vinculação humana, assim como a ideia do processo de transformação do vínculo em ato.

Por outro lado, ainda que a transmissão não seja o essencial no entendimento de comunicação, esse dado e a “difusão” comparecem ainda hoje como sentidos próximos da ideia de *comunicação funcional*, que Wolton define como “as necessidades de comunicação das economias e das sociedades abertas, tanto para as trocas de bens e serviços quanto para os fluxos econômicos financeiros ou administrativos”^[3]. Em oposição a esse direcionamento de eficácia e interesses se acha o ponto de vista dos valores, que o mesmo autor enfeixa na designação de *comunicação normativa*, a ser entendida como “a vontade de trocar, para compartilhar algo em comum e se compreender. A palavra ‘norma’ não designa um imperativo, e sim o ideal perseguido por cada um. A vontade de compreensão mútua é o horizonte dessa comunicação”^[4].

Outra terminologia viável é apresentada por Miège: “A *comunicação/informação* é algo que começou a se desenvolver no meio do século XX e podemos chamar de ‘comunicação midiaticizada’. De certa forma, claro que não podemos separá-la da comunicação humana. No início, comecei a chamá-la de comunicação moderna, mas hoje prefiro tratar como comunicação/informação, pois acredito ser necessário articular o processo da comunicação à informação. A comunicação não pode ser considerada por si só, pois há muitas maneiras de enxergá-la”^[5].

Essas duas caracterizações, embora restritas à ideia de comunicação como um atributo psicológico do sujeito, servem para assinalar o equívoco de uma distinção radical entre “sociedade da comunicação” e “sociedade da informação”, como se fossem etapas diferentes de um processo evolutivo. Embora sejam diferentes, as noções de comunicação e informação sempre coexistiram, na medida em que se preserve o sentido original de informação, que é dar estrutura ou forma à matéria, à energia ou à relação, enquanto comunicação diz respeito à constituição do comum humano. Informação é, assim, algo que se abstrai socialmente para se conter ou se armazenar num ente inanimado.

Como salienta Wilden, “o conceito de informação alarga-se hoje a dois sentidos recentemente surgidos e relativamente específicos. O primeiro é o sentido estritamente técnico ou tecnológico: informação como *quantidade mensurável em bit (binary digit)*. É a *informação métrica* da Teoria Clássica da Informação [Claude Shannon], a Teoria Combinatória e Estatística da

informação, baseada na lógica e na matemática da probabilidade. O segundo sentido pertence a uma abordagem diversa, abordagem esta que pode, porém, servir-se da primeira nos casos em que seja aplicável, como acontece, por exemplo, na logística da transmissão da informação mediante sistemas artificiais, como a comunicação via radar ou satélite. O segundo sentido é, porém, sempre qualitativo antes de ser quantitativo, como de fato deveria ser (apesar de tudo, a quantidade é um tipo de qualidade, ao passo que o inverso não se verifica). Muito mais do que o sentido métrico ou quantitativo, ele conserva o significado cotidiano do termo ‘informação’^[6]. No mundo cotidiano da vida, esse significado diz respeito à doação de forma à variedade da matéria ou da relação, que resulta em termos práticos na “energia” de troca das relações sociais.

O problema é que, quando se cola a informação à ideia de um funcionalismo predominante e ela se torna – a exemplo do ouro no plano econômico – uma espécie de “equivalente geral” das trocas linguísticas, parece desaparecer a comunicação existente nas tradicionais mediações simbólicas (linguagem, leis, costumes, política, formas culturais etc.). Aí então se recorre à *normatividade comunicativa*, que aparece como um apelo ideológico (oriundo do idealismo filosófico) a uma transcendência, ou seja, a uma estrutura utopicamente projetada num passado, de modo análogo à retroprojeção sociológica da comunidade, idealizada e colocada num passado remoto. Nesse apelo, ressoa o que Foucault chama de “vontade de verdade”, a ser aqui entendida como a afirmação de um modelo representacional que desloca para a mídia a legitimação de um discurso supostamente recíproco (aquele em que os sujeitos da enunciação são simétricos no diálogo) e “verdadeiro”^[7].

Sempre foi e continua sendo conceitualmente ambígua a ideia acadêmica de “comunicação”. Apesar disso, a ideia de transmissão e persuasão, concretizada nos dispositivos técnicos que fazem circular os discursos sociais, com a consequente recepção por parte de públicos amplos e heterogêneos – portanto, na *comunicação funcional ou comunicação/informação* – é desde o começo a principal responsável pelo *paradigma dos efeitos* na abordagem acadêmica da comunicação. A expressão “comunicação funcional” revela-se aqui muito adequada, uma vez que esse paradigma pertence por inteiro ao persistente positivismo funcionalista da escola sociológica norte-americana.

Esta é de fato a via teórica trilhada pela maioria das pesquisas e obras reflexivas sobre a comunicação. Configura-se como um pequeno paradigma^[8] – isto é, como um sistema conceitual dominante – em que se encaixam as *teorias*,

isto é, os conjuntos de pressupostos de cuja trama lógica derivam as *hipóteses*, entendidas como suposições sobre as relações entre variáveis. No caso da comunicação, registram-se desde as antigas até as mais recentes como a da recepção ativa, a do contexto social, a do contexto institucional da comunicação, a do impacto das mensagens midiáticas na organização das opiniões e das crenças etc. Até mesmo as concepções politicamente ativistas ou *praxiológicas* da comunicação (que concebem comunicação como instrumento para a consecução de fins sociais), sejam orientadas para a esquerda ou para a direita, entram nesse paradigma.

Falar de paradigma é pôr em cena o problema do estatuto do conhecimento implicado na comunicação – primeiro, perguntar sobre a sua realidade como prática social e, depois, como se pode conhecê-la – se doutrina, se campo científico. Aqui se imbricam os pontos cruciais da ontologia e da epistemologia. No primeiro se examina filosoficamente o grau ou a medida de realidade implicada, enquanto no segundo se esclarece o modo de conhecer essa realidade, portanto, o posicionamento da filosofia sobre o discurso científico. Ao modo da ciência, caberia *conhecer* o real de maneira ordenadamente sistemática e, na medida do possível, objetiva.

Como fundamentar a comunicação como um campo científico próprio? Antes de arriscar uma resposta, pode-se fazer elipse de uma decisão recorrente no interior do campo hermenêutico: aceitar a distinção feita por Wilhelm Dilthey entre ciência da natureza e ciência do espírito ou acolher a indistinção entre ambas, como acontece no pragmatismo de Richard Rorty^[9]. Mas poderia ocorrer a alguém colocar como questão prévia a exigência de uma decisão frente à tradicional dicotomia entre “ciências sociais” e “ciências humanas” (ou simplesmente “humanidades”). No primeiro caso, comparecem metodologicamente procedimentos experimentais, etnografias e entrevistas, enquanto no segundo, predominam os métodos discursivos e interpretativos.

Embora grande parte dos estudos comunicacionais – sobretudo a parte europeia – se pautem por uma metodologia discursiva, de natureza ensaística, os *scholars* norte-americanos alinham-se ao lado das ciências sociais, ainda mais quando se considera a origem sociológica da corrente conhecida como *mass communication research*. Nesse âmbito disciplinar, a resposta predominante à questão da fundamentação científica vem apontando há muito tempo para o paradigma dos efeitos, isto é, para a modelagem das consequências da mídia sobre o seu público amplo e heterogêneo, também designado como “de massa”.

Esse paradigma tem sido dominante na cena acadêmica da comunicação e assim procura manter-se institucionalmente, ainda que os estudos em sua variedade, escapem metodológica e teoricamente à perspectiva dos efeitos. Todo e qualquer tipo de efeito tende a ser invocado para legitimar o paradigma, como bem observa uma pesquisadora americana: “Outros efeitos da mídia cobertos por essas balizas incluem a capacidade da mídia de mudar voos, a capacidade da mídia de mudar a forma como as pessoas gratificam as suas necessidades básicas, a capacidade da mídia de transformar os modos como as pessoas obtêm informações, a capacidade da mídia de alterar as atitudes pessoais, a capacidade da mídia de mudar o que pensamos e a capacidade da mídia de nos tornar violentos”^[10]. Esta camisa de força teórica pode ser um dos fatores responsáveis pelo baixo avanço cognitivo das pesquisas na área. Com efeito, como a pesquisadora sublinha, “praticamente a única coisa que nós aprendemos depois de 60 anos de pesquisa dos efeitos da comunicação de massa é que o peso da exposição a qualquer mídia específica ou qualquer conteúdo influencia um dado comportamento, em média, muito ligeiramente”^[11].

Embora esse paradigma tenha-se revelado epistemologicamente insuficiente para a fundamentação, é essencial conhecê-lo ou voltar a ele como um momento constitutivo da história do moderno conhecimento comunicacional, desde que façamos da história de um campo científico, com suas regularidades discursivas, um dos requisitos imprescindíveis ao esclarecimento epistemológico. Essa insuficiência mostra-se com clareza em diagnósticos do tipo “a Teoria da Comunicação como um campo identificável de saber não existe. Mais do que nos dirigirmos a um campo teórico, parecemos estar operando basicamente em domínios separados”^[12].

Este é o parecer do *scholar* norte-americano Robert Craig, que dá como exemplo uma análise realizada por seu colega J.A. Anderson em sete manuais bem cotados, identificando 249 “teorias” diferentes. Segundo Craig, “exceto no interior de pequenos grupos, os teóricos da comunicação aparentemente nem concordam nem discordam sobre muita coisa. Não existe um cânone de teoria geral ao qual eles todos se refiram. Não há objetivos comuns que os unam nem pontos controversos que os dividam. Na maior parte, eles simplesmente se ignoram”^[13].

Calhoun, outro *scholar* (aliás, presidente do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais dos Estados Unidos desde 1999), aborda a questão de maneira prática. Consultando o verbete sobre comunicação no Wikipédia, ele concluiu

tratar-se de “uma disciplina acadêmica que (1) cobre tudo; (2) incide especialmente sobre as distinções entre as palavras e não palavras, as pessoas e não pessoas; (3) produz livros didáticos, publicações eletrônicas e revistas especializadas; (4) é *um campo completamente incapaz de gerar um bom verbete sobre si mesmo na Wikipédia*”^[14]. Ironia à parte, ele vê na comunicação “o campo mais importante para o estudo de muitas dimensões-chave das mudanças sociais”, com uma notável diversidade de linhas de pesquisa, mas que “ainda não desenvolveu maneiras fortes o suficiente para integrar e se beneficiar dessa sua diversidade”.

Os dois diagnósticos são relevantes porque, mais do que qualquer outro país, os Estados Unidos contam com uma já longa tradição de investimento – não apenas acadêmica, mas também empresarial – em várias das práticas que, a começar do jornalismo, são abrangidas pela designação genérica de comunicação. Essa palavra pertence à antiguidade latina, mas achou nos Estados Unidos, desde a primeira década do século XX, a sua reinterpretação moderna, embora dissociada da criação dos cursos de jornalismo. A expressão “curso de comunicação” aparece na primeira metade do século (aparentemente, proposta por Wilbur Schramm, conhecido pesquisador e autor desse campo, mas também um acadêmico empenhado em impor a sua versão historiográfica do campo comunicacional), enquanto “curso de jornalismo” data de meados do século XIX, quando se registra uma primeira tentativa de implantar um curso de jornalismo em nível superior. Várias iniciativas posteriores esbarraram em dificuldades até a primeira década do século XX quando ganha maior curso social a ideia de educação superior para os jornalistas.

O que se registra como fundacional em toda essa história é a proposta de Joseph Pulitzer – editor do *The New York World* e hoje título do mais importante prêmio de jornalismo nos Estados Unidos – à Universidade de Columbia para a criação de um curso de excelência em jornalismo^[15]. Pulitzer pensava basicamente em aspectos técnicos da elaboração do jornal, como redação e edição, mas o seu gesto foi o sinal de partida para que grandes corporações da imprensa norte-americana passassem a investir no estudo metódico da sua própria atividade. O próprio governo americano mostrou-se bastante pródigo no tocante ao financiamento da escola da *mass communication research*, mas apenas no apogeu da pesquisa em propaganda. Hoje, apesar das vacas magras em termos desses recursos, são vários os institutos e fundações dedicados à pesquisa sobre jornalismo e comunicação geral que persistem ao longo das décadas, apesar da

crise crescente da indústria jornalística^[16].

Assim, pode insinuar-se como um paradoxo o fato de que, a despeito desse consenso institucional e corporativo sobre a necessidade de excelência em ensino e em pesquisa, a afirmação de Craig sobre a inexistência de um campo científico próprio resume a opinião corrente dos autores e pesquisadores norte-americanos do campo comunicacional, embaídos em sua quase totalidade pela terminologia *estritamente jornalística* (uma vez que se trata de *práticas logotécnicas* relativas à aplicação de instrumentos) da comunicação.

Mas é uma posição que vai dos mais antigos aos mais novos. Anos atrás, o decano Elihu Katz sentenciou que a pesquisa em comunicação limita-se aos efeitos, portanto, às consequências da transmissão sobre a recepção^[17]. Formado em Sociologia na Universidade de Columbia (logo, no âmbito do pioneirismo acadêmico em estudos de jornalismo), Katz fala com a autoridade de quem é hoje internacionalmente reconhecido como uma das vozes fundadoras da escola sociológica norte-americana da *mass communication research*, onde pontificou Paul Lazarsfeld, um autor de grande repercussão interna e externa^[18].

A questão dos efeitos remete, em princípio, à psicologia e realmente pertence a uma visão psicológica de grande parte dos modelos norte-americanos ou europeus aplicados por pesquisadores à comunicação humana individual. De fato, integram classicamente o campo comunicacional autores como Charles Osgood (criador do método do “diferencial semântico”) ou Kurt Lewin, autor da “Teoria do Campo” – um modelo explicativo dos comportamentos individuais por motivações internas associadas à dinâmica do campo social – que teve grandes repercussões junto a pensadores da comunicação sistêmica, a exemplo de Gregory Bateson, Heinz Von Foerster, Norbert Wiener e vários outros.

É certo também que a maioria das práticas midiáticas voltadas para a motivação e o convencimento é moldada por uma combinação de retórica e psicologia. Mas na dimensão epistemológica das ciências sociais, o campo comunicacional – atinente às concretas relações socioeconômicas de produção, reprodução e circulação no âmbito do mercado moderno – pendeu mais fortemente para a sociologia (donde o prestígio institucional da escola sociológica da *communication research*), embora os estudos daí resultantes caracterizem-se por avaliações de natureza psicossocial, quando não de natureza pura e simplesmente jornalística. Por outro lado, as sugestões no sentido de uma ciência específica da comunicação, surgiram sempre de outros âmbitos teóricos,

a exemplo da antropologia e da cibernética.

Um exame da história “social” das ciências do homem é imprescindível à análise teórica do campo comunicacional, uma vez que a teoria de uma ciência não se define fora da sua história, confrontada a outras. Além disso, seja nas ciências sociais ou nas ciências da natureza, a atividade científica é uma atividade intersubjetiva, como bem ressalta Pestre, “é nessa relação entre pessoas que se elaboram os sistemas de provas reconhecidos como aceitáveis. Fazer uma história ‘social’ consiste então em reanalisar as redefinições permanentes do que constitui uma demonstração legítima, em estudar esse trabalho de traçado das fronteiras e das normas”^[19]. Por outro lado, segundo este mesmo autor, os espaços sociais e físicos em que se realiza o trabalho experimental das ciências são determinantes no que tange à compreensão dos resultados. Por conseguinte, os aspectos biográficos e institucionais (acadêmicos) não são secundários no exame das possibilidades e impossibilidades (de que se ocupa a epistemologia) para a constituição de um campo científico no continente das ciências sociais, o que torna relevante a comparação entre gênese e os modos de afirmação teórica e social de cada uma delas.

Sociólogos e antropólogos

Quando nos debruçamos sobre as fontes da sociologia moderna, por exemplo, deparamos tanto com as doutrinas histórico-sociais do século XIX formuladas por escritores e pensadores europeus de renome mundial (Montesquieu, Saint-Simon, Herbert Spencer, P.J. Proudhon, Giambatista Vico, Vilfredo Pareto e outros) quanto com as pesquisas encomendadas por instituições específicas em busca de saberes e dados sobre a realidade que administram. Esses saberes, propriamente empíricos, constituem o objeto principal da demanda de conhecimento da sociedade por parte de instituições civis ou do Estado, com vistas a explicar o funcionamento do social e a legitimar decisões. No espaço acadêmico, em que o conhecimento tende a sistematizar-se como ciência, a atividade de reflexão e pesquisa adquire feições disciplinares. É dentro desse espaço que um recorte disciplinar do continente histórico do pensamento social se constitui como sociologia (Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Georg Simmel, Max Weber, Émile Durkheim, Karl Mannheim, Pitirim Sorokin, Georges Gurvitch e outros) e zela pela especificidade de seu objeto teórico.

O que pretende um sociólogo? De um modo geral, poder responder a um largo espectro de questões sobre um objeto que convém sintetizar como o “social” – ou seja, um espaço genérico objetivado como “sociedade” –, mas que na prática se declina como uma multiplicidade de formas (instituições, associações, grupos) inscritas numa totalidade gregária, ou em termos ainda mais genéricos, como a “realidade social”. Esta última é um objeto teórico historicamente novo, uma vez que, após a concepção iluminista de outra ordem humana, além da natural ou religiosa, essas formas múltiplas não mais podem ser pensadas como um conjunto hierarquizado de corpos e de estados (tal como se figurava no Antigo Regime), e sim como as resultantes de uma realidade autorreferente. Não mais, portanto, uma multiplicidade de grupos de pertencimento, mas de *indivíduos*, política e juridicamente relacionados no interior de uma totalidade orgânica.

O sociólogo dispõe-se, assim, a responder sobre esse novo objeto – a sociedade – que se movimenta ou se transforma na História, criando, por isso mesmo, zonas de incerteza sobre o seu próprio destino. Essa resposta aspira à cientificidade, o que implica uma teoria (expressa na conceituação de categorias) e uma clara orientação metodológica. Em termos estritamente teóricos, é um procedimento empírico (racionalidade instrumental e pesquisa factual) compatível com a rejeição positivista da metafísica como forma de conhecimento. É algo, portanto, afim à crise moderna dos fundamentos tradicionais das ciências, que se deslocam de razões filosóficas internas – logo, das abstrações racionalistas – para os condicionamentos socio-históricos. Em termos políticos, é uma aspiração à possibilidade de se predizer a ocorrência futura de fatos atinentes à sociedade, portanto, à possibilidade de uma margem de controle social.

Como não se trata de uma ciência de orientação teórico-metodológica única, a sociologia pauta-se por diferentes linhas mestras explicativas: (1) a positivista-funcionalista (de origem francesa) fundada por Auguste Comte (em 1838, ele cria a palavra *sociologie*) e que tem seu principal expoente clássico em Émile Durkheim; (2) a sociologia compreensiva, de origem alemã e de inspiração neokantiana – por afastar-se do positivismo cientificista e de toda metafísica, aceitando o peso da subjetividade e dos valores no conhecimento científico –, que foi iniciada por Max Weber com o sugestivo paradigma da racionalização, definida como o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica e ao mesmo tempo ligada à ideia de desencantamento do mundo. De matriz

teórico-metodológica hermenêutico-compreensiva, essa linha foi igualmente muito trabalhada por Georg Simmel; (3) a linha de explicação dialética iniciada por Karl Marx, mesmo sem que este jamais tenha admitido pertencer (e de fato não pertence, já que seria mais bem identificável pela filosofia social a serviço de um projeto revolucionário) à linhagem dos sociólogos – nem também à dos economistas, vale frisar, pois o que ele de fato empreende é a análise teórica da ideologia econômica.

Ao superar dialeticamente o materialismo francês do século XVIII e o idealismo alemão (neo-hegeliano), Marx pôs-se à frente de toda e qualquer sociologia no que diz respeito ao problema da relação entre as ideias e a prática social, propondo um *método ontológico-social*, em que a elucidação da gênese histórica de uma forma se faz acompanhar de uma crítica de estrutura e conjuntura. A emancipação objetiva e subjetiva do homem não decorre, para ele, de discursos morais ou filosóficos, mas de uma práxis autolibertadora, que é a ação revolucionária.

Evidentemente, há posições teóricas diferentes no interior de uma mesma linha. Alexis de Tocqueville, por exemplo, uma das maiores figuras do pensamento social no século XIX, difere tanto de Marx quanto de Comte ao centrar as suas análises na ideia de democracia, e não na de capitalismo ou de industrialização. Maiores, porém, são os choques teóricos entre a linha francesa e a alemã. Esta última tem como “ancestral” Ferdinand Tönnies, notável pensador social oitocentista, responsável pela introdução da ideia de comunidade que, embora sendo um termo-chave da sociologia, se estendeu às discussões filosóficas, teológicas e históricas. “Difícilmente haverá outra ideia que represente um divisor de águas tão nítido entre o pensamento social do século XIX e o da era precedente, que foi a Idade da Razão”, afirma Nisbet^[20].

A comunidade vinha substituir a racionalidade do contrato social (Teoria Jusnaturalista, segundo a qual o homem, em seu essencial estado de natureza, “contratava” a relação social por vontade própria) por um modelo “pré-moderno” ou original, em que a relação social decorre de ligações emocionais ou territoriais entre os participantes, baseadas na solidariedade. A comunidade pensada por Tönnies é uma mediação teórica entre os conceitos de homem “natural” e homem “social”. Diferentemente de Durkheim, com quem debateu, ele não se atinha à descrição empírica dos fatos sociais, nem estava preocupado com a autonomia científica da sociologia frente às outras ciências do campo social.

No que diz respeito a essa autonomia, a sociologia é tributária do interesse filosófico pelas ciências naturais no século XIX, período em que a natureza é objeto de reflexões transformadoras por parte de pesquisadores-pensadores como Jean Baptiste de Lamarck, Claude Bernard, Charles Darwin e outros próximos das concepções de evolucionismo dos seres. Os modelos sociológicos procedem do mecanicismo e do organicismo, valendo-se de analogias com sistemas maquinais e com sistemas orgânicos. O darwinismo é paradigmático, por ser o ápice da vitória do espírito positivo sobre a cosmovisão teológica. Mas vale também registrar a afinidade do pensamento de Marx, ainda que isso não tenha sido devidamente explicitado, com o projeto cientificista da sociologia posterior a Comte. No famoso prefácio (1859) em que separa ciência de ideologia (religião, direito, política, arte e filosofia), Marx diz ser necessário distinguir sempre das formas ideológicas “as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas *com a exatidão própria das ciências naturais*”^[21].

Mas desde antes desse prefácio, Marx já explicitara o seu método, na réplica ao socialista francês Proudhon, sustentando que, embora a sociedade seja produto da ação recíproca dos homens, estes não podem escolher livremente as suas forças produtivas, uma vez que tais forças se acham circunscritas por uma forma social que os precede^[22]. Nessa forma, a produção material não deve ser investigada a partir de indivíduos isolados, e sim a partir de “indivíduos sociais” (portanto, seres de sociedade), que se configuram metodologicamente como agentes da “produção burguesa moderna”, logo de uma totalidade, capaz de ser apreciada com a dita “exatidão própria das ciências naturais”.

A história posterior à filosofia europeia se dividiria quanto a interpretação deste enunciado ou ao menos de suas consequências teóricas. De um lado, os intérpretes que optavam pelos escritos de juventude de Marx e faziam de categorias como alienação e trabalho (conceitos hegelianos) instrumentos aplicáveis a uma dialética “subjetiva” ou idealista, no sentido de que se referia às relações entre os homens e não entre as coisas. Neste último caso se perfilavam aqueles que procuravam opor radicalmente Marx a Hegel, fazendo da filosofia marxiana (o materialismo dialético) a epistemologia do materialismo histórico. Em outras palavras, caberia ao materialismo dialético enunciar a cientificidade do materialismo histórico, cujo objeto científico são os modos de produção e as formas de passagem de um modo ao outro. Na França, desde os anos de 1960, Louis Althusser levou ao extremo essa posição interpretativa, tentando legitimar

O capital como ciência da história.

Escudado no princípio de irreducibilidade do social ao individual, Durkheim (nascido em 1858) tornaria também famoso o seu projeto de tratar os fatos sociais (moral, religião, costumes etc.) como coisas, isto é, como elementos coercitivos da natureza externos ao homem e, portanto, independentes das vontades individuais, como acontece com aquilo que se torna objeto teórico para as ciências naturais. Essa posição epistemológica já se desenhava nos *Opúsculos de filosofia social*, em que Comte projetava uma política “positiva” (cientificamente modelada) para o fato social. Embora positivista, Durkheim opunha-se ao positivismo de Comte (mas também a toda uma tradição intelectual que modelava as relações sociais a partir da ideia do contrato), desconsiderando a sua famosa “lei dos três estados” (o teológico, o metafísico e o positivo), em que a humanidade passaria do falso ao verdadeiro por continuidade evolutiva, e sustentando que a ciência do social não deveria partir de princípios filosóficos, e sim de uma realidade empírica determinada, capaz de contextualizar o indivíduo em termos temporais e espaciais.

Essa “desconsideração” durkheimiana seria mais bem-explicitada no século XX por Gaston Bachelard com a sua hipótese do *corte epistemológico* (convertida em bandeira de luta acadêmica por Althusser), pelo qual a verdade científica se distinguiria da ideologia ou da vivência fenomenológica. O que há de problemático na hipótese do corte é a sua radicalidade (ideológica, por sua vez), uma vez que se verifica de fato uma ruptura epistemológica ou, pelo menos, um desvio na estrutura do conhecimento, nas circunstâncias de ascensão da ciência moderna. Por exemplo, ao ingressar na Modernidade, entre os séculos XVIII e XIX, a medicina rompe com as explicações religiosas sobre o corpo para incluir os conceitos de saúde e doença^[23]. O mesmo pode ser dito, como o fez Bachelard, de outras ciências, a exemplo da física e da química.

Assim, mesmo antes da aposta cientificista do corte epistemológico (que, aliás, foi abandonado pelo próprio Althusser no fim da década de 1970), com Durkheim e o pano de fundo de sucesso das ciências naturais desde o século XIX, a sociologia aspirava a um rigor metodológico que legitimasse a especificidade disciplinar (ficam explícitas as suas diferenças para com a psicologia) e a cientificidade de seu discurso. Na Teoria de Durkheim, esse rigor é garantido pelos conceitos de normas e funções (explicitadas em *As regras do método sociológico*), e assume a forma da estatística. Esta é muito possivelmente a razão pela qual o autor de *O suicídio* (livro-padrão da empiria durkheimiana)

teve um vulto acadêmico superior ao de seu contemporâneo Frédéric Le Play que, em estudos sobre as classes trabalhadoras e sobre os socialmente marginalizados (em especial, os catadores de lixo), também articulou criativamente conceitos fundamentais para a sociologia, porém de forma analítica, não quantitativa.

De modo geral, entretanto, para encontrar respostas, a sociologia pesquisa grupos definidos, sem tomar posições *a priori*, com o objetivo de fazer correlações precisas entre variáveis. Ao lado desses procedimentos, que caracterizam fortemente a sociologia empírica dos norte-americanos e seus epígonos de vários países, desenvolve-se também um *modo de pensar sociológico*, que oscila entre a filosofia social e os conceitos legados pela tradição das ciências humanas, com ênfase na abordagem fenomenológica da vida cotidiana.

E um antropólogo? Pode-se começar a responder com um franco e surpreendente posicionamento do norte-americano Clifford Geertz, um dos mais influentes antropólogos das últimas décadas no cenário internacional: “Uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é. Gente que observa a cópula dos babuínos, gente que escreve mitos em fórmulas algébricas, gente que desenterra esqueletos do pleistoceno, gente que elabora correlações de pontos decimais entre as práticas do treinamento esfínteriano e as teorias da doença, gente que decodifica hieróglifos dos maias e gente que classifica os sistemas de parentesco em tipologias nas quais a nossa aparece como ‘esquimó’, todos se denominam antropólogos”^[24]. A despeito dessa aparente confusão, Claude Lévi-Strauss, a contraparte francesa de Geertz, pode afirmar que “depois do humanismo aristocrático do Renascimento e do humanismo burguês do século XIX, a antropologia marca o advento, para o mundo acabado que se tornou o nosso planeta, de um humanismo duplamente universal”^[25].

Em determinadas áreas científicas, como no caso da França e mesmo no da Inglaterra, o antropólogo e o sociólogo ainda permanecem ligados por uma tradição de referência conceitual a Durkheim, cujo rigor metodológico impulsionou as ciências sociais desde o começo do século XX. Como se sabe, Durkheim interpretava com olhos sociológicos as pesquisas de campo realizadas por etnógrafos em sociedades antigas (ditas “primitivas”), o que influenciou grandemente a antropologia inglesa. Em contrapartida, Marcel Mauss (seu sobrinho, aliás) proclamava a autonomia científica da antropologia.

Se partirmos da definição de Lévi-Strauss para a sociologia – “a ciência social do ponto de vista do observador” –, poderemos ser tentados a pensar inversamente na antropologia como o fato cultural do ponto de vista do observado. Não é bem assim, evidentemente, uma vez que o antropólogo também traz um ponto de vista particular para a cultura que observa. Do mesmo modo que o sociólogo persegue *leis* (sociais), o antropólogo orienta-se pela busca de *leis* da “natureza humana” (no sentido de elementos idênticos ou de um contínuo), o que implica a subsunção do conceito de “leis” ao sistema simbólico do observador. É inegável, porém, que a antropologia busca uma intersecção com o discurso do observado, não a partir de uma especulação genérica sobre as categorias do espírito humano, nem a partir do distanciamento predicado pela metodologia sociológica (durkheimiana), e sim da interação com suas expressões concretas, portanto, com a experiência dos indivíduos.

Este é de fato o *terminus ad quem* do longo percurso histórico desse saber particular. Suas origens míticas remontam a Heródoto que, embora tido como o primeiro historiador, é precursor dos relatos etnográficos que fariam dezenas de séculos depois viajantes e administradores coloniais europeus. Em termos historicamente mais próximos, é um saber que já se anuncia no começo da Modernidade europeia com autores como Montaigne e Montesquieu em suas preocupações com a especificidade universal do ser humano, embora ainda em sua diferença para com o animal, o inumano. Kant pratica também uma reflexão de natureza antropológica (ele é de fato um dos fundadores dessa disciplina), mas colocando no centro a questão da civilidade: caberia à antropologia pesquisar os fundamentos civis do ser humano. Partem daí os clichês antropológicos que levam Hegel a afirmar que os negros não têm moral, nem religião, nem instituições sociais e que, por isso, não podem chegar à “consciência de si”^[26].

De fato, quando a Antropologia se impõe no século XIX como disciplina autônoma, lento corolário da descoberta progressiva das sociedades arcaicas (não industriais) pela Europa, herda toda uma anterioridade filosófica que atribui à África um espírito “não histórico” e, portanto, a incapacidade de desenvolvimento e cultura^[27]. Essa disciplina surgia, portanto, como uma tentativa de compreensão e dominação dos “outros”, ou seja, de outras etnias e organizações civilizatórias, geograficamente distantes e, assim, mais facilmente adaptáveis ao afastamento entre sujeito e objeto do conhecimento, incontornável requisito epistemológico da época. Apesar disso, não é um empreendimento

meramente “científico”, uma vez que atende, na maior parte dos casos, aos interesses das potências colonialistas, desejosas de acumular conhecimentos sobre os modos de vida dos povos subjugados.

Os primeiros antropólogos são juristas (Bachofen, Morgan), médicos (Bastian), administradores (Sumner-Maine, Mac Lennan), professor de Estudos Clássicos (Frazer) ou simplesmente viajantes (E.B. Tylor). O advogado Morgan dá à Antropologia uma problemática precisa: o estudo das relações de parentesco. Este objeto permanece até hoje no âmago da pesquisa antropológica, assim como permanecem o método etnográfico e o modelo literário entronizado por Malinowski a partir de seu estudo sobre os trobriandeses, na Nova Guiné. Novos campos e linhas diretoras foram emergindo com o tempo, especialmente depois da Primeira Grande Guerra, com o exame das relações entre indivíduo e normas culturais. Integram-se à antropologia contribuições da psicologia e da psicanálise: Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, Cora du Bois, Abraham Kardiner são nomes ilustres dessa vertente, que busca estabelecer “personalidades de base”.

Nos termos do linguista e antropólogo Edward Sapir, a Antropologia visaria à apreensão do homem em sua totalidade, levando em conta a pluralidade de aspectos complementares – do biológico ao social, passando pelo fisiológico e psíquico. Sapir retomava as indicações de Marcel Mauss no sentido de um estudo concreto do comportamento global, associando em seus trabalhos psicologia, psicanálise, história e sociologia. Sem admitir a hipótese junguiana de um inconsciente coletivo, Sapir via no conceito de inconsciente a possibilidade de uma apreensão objetiva de culturas inteiramente diferentes da sua.

Mudanças passadas, novos caminhos, a Antropologia vai reduzindo a distância entre “nós” e os “outros” (que já era uma realidade e um problema para a Sociologia) e abre-se para o estudo de “nós mesmos”, isto é, da base cultural de qualquer sociedade, inclusive a nossa. “Agora somos todos nativos”, proclama Clifford Geertz. Contemporaneamente, apresentam-se no âmbito acadêmico as “antropologias especiais”, que constituem como objeto tanto as sociedades arcaicas como as sociedades históricas ou baseadas na industrialização avançada. Assim proliferam os estudos de antropologia econômica, religiosa, artística, política etc. A variedade dos campos torna talvez mais adequada a designação de “antropologias”, em vez de “antropologia”.

Isso que, à primeira vista, parece traço de vitalidade pode também ser visto

como sinal de crise do projeto científico da Antropologia desde o fim do século XVIII, que era o de abarcar o conjunto das questões relativas à origem, às semelhanças e às diferenças do homem em sua universalidade. Pensadores da Modernidade tardia começaram a manifestar grandes desconfianças quanto à validade de uma ciência antropológica, pondo em dúvida o valor epistemológico do conceito de “homem”. Ao mesmo tempo, com a expansão dos mecanismos socialmente inclusivos, desaparece aos poucos na história o objeto que classicamente constitui o saber antropológico: a sociedade enquanto “primitiva” ou exótica. São hoje inconcebíveis os “parques humanos” (a exibição das diferenças étnicas em feiras e circos) que fascinavam os públicos europeus desde meados do século XIX até as três primeiras décadas do século XX.

Em seu desenvolvimento teórico, a Antropologia é hoje uma base cognitiva importante para a crítica do sistema-mundo cultural, que implica um sistema de decisões universalistas, etnicamente orientado desde o século XV, pela fantasia cristã-colonialista de uma unidade absoluta do sentido. A obra de Claude Lévi-Strauss é inequívoca em sua demonstração – relativista – de que não se pode avaliar nenhuma cultura por parâmetros exteriores, ou seja, de que é impossível formular juízos de superioridade de uma cultura sobre a outra.

Trata-se, na verdade, de uma conclusão estribada em parte na linhagem teórica precedente, pontificada por etnólogos como Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown e outros, que comprovaram em suas pesquisas a complexa e incomparável singularidade das diversas formações simbólicas. Boas foi realmente o pioneiro das pesquisas de campo meticolosas, o que reservava ao antropólogo a responsabilidade pelas monografias destinadas a captar os microaspectos dos grupos humanos, considerados em sua totalidade. Ele põe juntas a empiria etnográfica e a elaboração teórica dentro de um quadro de autonomia científica do saber antropológico. É também considerado o professor responsável pela formação da primeira geração de antropólogos norte-americanos, a exemplo de Sapir, Kroeber, Lowie, R. Benedict, M. Mead e outros. Foi, aliás, professor do brasileiro Gilberto Freyre.

No entanto, é Malinowski quem, desde a sua primeira obra (*Os argonautas do Pacífico Ocidental*, 1922), se autoproclama fundador da antropologia científica (embora não falte quem atribua essa condição a Radcliffe-Brown) e se torna uma figura de proa disso que se poderia chamar de “ciência” da alteridade. Esgrimindo o modelo teórico do funcionalismo (assim como Durkheim, embora dele divirja quanto a inclusão de aspectos psicológicos), ele demonstra que os

costumes dos trobriandeses, embora muito diferentes dos ocidentais, têm coerência e significação porque correspondem às necessidades de uma totalidade, que assim funciona no momento mesmo em que é observada. Em termos metodológicos, esse grupo total deve ser analisado por meio de uma tríplice articulação do social, do biológico e do psicológico. Para tanto, Malinowski cria o método da observação participante, que implica uma relação pessoal com a experiência do outro observado.

A partir daí, as sociedades tradicionais começam a deixar de ser conotadas como “selvagens”, apesar da persistência de alguns redutos etnológicos de inspiração vitoriana, cuja ideia de civilização contemplava apenas a sociedade industrial europeia. Malinowski é um divisor de águas, por educar o olhar do antropólogo para a apreensão do campo cultural como lugar concreto da experiência do outro. Daí se poder afirmar, como Foucault, que “a antropologia, como a analítica do homem, teve, indubitavelmente, um papel constituinte no pensamento moderno, pois em grande parte ainda não nos desprendemos dela”^[28].

Com efeito, o “outro” do antropólogo não é mais hoje apenas o primitivo ou o arcaico, mas o próprio sujeito da civilização ocidental, isto é, o “eu enquanto outro”. Esse “outro” pode ser simplesmente o empregado de uma empresa, considerada como um microcosmo cultural com regras particulares, que é preciso traduzir em termos gerenciais para levar a cabo uma “reengenharia” corporativa. Ou então se trata do consumidor, tido como “outro” para os estrategistas de necessidades. Aqueles que fazem “antropologia social” têm como objeto os desempregados, os sem-terra, os sem-teto, as formações urbanas etc. Aproximam-se do objeto da sociologia, divergindo no método e na teoria, mas cada vez voltados para regiões problemáticas do mundo urbano.

Na verdade, desde há muito tempo, foram muitos os antropólogos (p. ex., Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Roger Bastide e outros) que não admitiam qualquer distinção entre a antropologia social e a sociologia. Malinowski, embora identificado como antropólogo, não raro se autointitula sociólogo, como acontece em algumas partes de sua conhecida discussão sobre psicologia do sexo, em que critica as conclusões de Sigmund Freud sobre o assunto e chega mesmo a recriminar o fundador da psicanálise pela falta de um “sólido conhecimento da vida primitiva assim como dos aspectos conscientes e inconscientes do espírito humano”. Referindo-se ao casamento por grupos, ao totemismo e à magia, ele associa o conhecimento sociológico ao antropológico, para afirmar que “são

todos fatos sociológicos e culturais sólidos e para tratar teoricamente deles, requer-se um tipo de experiência que não pode ser adquirido no consultório”^[29].

Como se vê, ambos os saberes, sociologia e antropologia aparecem como respostas práticas a demandas específicas por parte do Estado ou da sociedade civil (majoritariamente, o Estado) dentro de um determinado contexto histórico e se constituem progressivamente em *ciências* pelo trabalho teórico de instituições acadêmicas de ponta, às quais se vinculam direta ou indiretamente pesquisadores e pensadores. Naturalmente, no processo de autonomização científica, inscrito em quadros universitários, elas se afastam das funções de resposta a demandas precisas e podem enveredar por caminhos críticos, como é o caso da sociologia de denúncia, em que o sociólogo toma distância frente ao grupo ou à sociedade por ele analisada. Em antropologia, a crítica não aparece como denúncia, mas como incitação ao discernimento mais profundo da complexidade do fenômeno humano.

Por si sós, a demanda social e o contexto histórico não explicam a autonomia cognitiva e disciplinar de que se investe um saber em seu desenvolvimento progressivo. O entendimento desse processo torna-se mais claro quando se recorre ao conhecido conceito de *campo* proposto por Bourdieu^[30]. Social ou científico, o campo é um espaço social composto por relações objetivas entre agentes e instituições, e destinado a legitimar cognitivamente as suas enunciações. É de fato um universo separado, com suas próprias leis de funcionamento.

O interesse sociológico do conceito de campo social consiste em sua adequação explicativa ao problema da passagem do subjetivo ao objetivo em ciências humanas e sociais. Com esse conceito, Bourdieu junta a análise das estruturas objetivas do fato social à análise da gênese, em nível individual, das estruturas mentais que geram uma determinada prática. Seu projeto teórico é, no limite, a formulação de uma teoria da prática. Três conceitos lhe servem de guias: (1) *habitus*, ou o conjunto cognitivo de disposições que motivam práticas e percepções; (2) *espaço social* ou a situação existencial dos indivíduos, isto é, as suas propriedades relacionais ou diferenças intersubjetivas; (3) *capital simbólico* ou o conjunto de modos de dominação, tanto em nível físico quanto econômico, cultural e social, responsável pelas estruturas de poder.

O conceito de campo científico, por sua vez, é aplicável a qualquer esfera do conhecimento. Ele pode constituir-se a partir de demandas ou da especificidade

de um contexto, mas a pura e simples objetividade das relações não o define totalmente: nele importa o lugar ocupado por cada um de seus membros, portanto, o espaço social, de modo que o alcance das questões levantadas não é independente da virtude cognitiva e do peso institucional do sujeito que fala. Nesse aspecto, podem registrar-se distorções históricas, como ocorreu na União Soviética, no período stalinista, quando Trofim Lysenko, um obscuro biólogo e agrônomo, foi alçado à condição de líder das pesquisas em genética, ao mesmo tempo em que se rejeitavam os estudos sistemáticos e criteriosos do austríaco Mendel como “ciência burguesa”. Em outras palavras, apenas o espaço social da ditadura stalinista decidia sobre a validade científica do conhecimento biológico, o que contribuiu para atrasar em décadas as pesquisas soviéticas no setor.

Este é, naturalmente, um episódio excepcional na história das ciências da natureza, mas o conceito epistemológico de espaço social é mais evidente no universo das ciências do homem. Por exemplo, um enunciado é dito filosófico se responde, com o devido peso institucional, a uma questão colocada pelo campo tradicional da filosofia. Uma palavra retirada do vocabulário comum pode converter-se em conceito se erigida como problema filosófico por um pensador legitimado no campo (logo, com grande capital simbólico), a exemplo do termo *Ge-Stell* na obra de Heidegger, que se desloca de seus significados ordinários e correntes (presentes em “*Gestell*”) para nomear o mascaramento da fundação originária da existência (o *Ser*) pela tecnologia.

Na realidade, neste caso particular, todo um vocabulário “simples” oriundo do idioma alemão corrente torna-se denso, senão hermético, nas obras posteriores a *Ser e tempo*, já que o pensador pretende construir uma cosmovisão a partir da originalidade ou do arcaísmo das palavras, tomando a sua própria língua e o grego como exemplos transcendentais de linguagem. Esse procedimento termina aproximando da poesia, de forma complexa, o pensamento filosófico, o que insere o pensador no campo da análise literária ou da poética. Possivelmente devido a essa abertura de campo, deixa de ser unânime a legitimação da obra heideggeriana – no entanto, a mais marcante do século passado – pelo campo “profissional” da filosofia: não faltam os que o chamem de literato ou de “metateólogo”.

O que fica muito claro é que os conceitos filosóficos parecem tanto menos estáveis quanto menor é a estabilidade do consenso em torno deles por parte do campo institucionalizado, isto é, o círculo legitimado dos filósofos e acadêmicos. Às vezes, a ausência quase absoluta de consenso pode excluir um pensador do

círculo filosófico, a exemplo de Claude Lévi-Strauss, que se impôs intelectualmente como um filósofo da mitologia (um paradoxo platônico), mas reconhecido exclusivamente no interior das fronteiras antropológicas. Noutros casos (George Bataille, p. ex.), a labilidade do consenso dificulta a identificação acadêmica.

Até mesmo na obra de Nietzsche, um dos expoentes do pensamento moderno (e que desejava explicitamente ser reconhecido como grande filósofo), os conceitos oscilam entre o reconhecimento filosófico e a apreciação literária, porque tem sido mais instável até agora (apesar dos esforços reinterpretaivos de pensadores como Eugen Fink, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo e Massimo Cacciari) o seu peso institucional no interior do campo. Numa obra como *Zarathustra*, filosofia, literatura e religião são praticamente indiscerníveis. Em *Ecce Homo*, a personalidade do autor é indiscernível de seus achados filosóficos. Noutras, a questão da doença hibridiza pensamento e vida do filósofo, deixando sobressair as suas vicissitudes existenciais: quase todos os livros sobre Nietzsche são parcialmente biográficos.

Não raro se registra uma divisão dentro do próprio trabalho intelectual do campo de conhecimento, como se observa no esquema tripartite concebido por Lévi-Strauss para a antropologia: o primeiro nível de trabalho é a descrição (etnografia) de uma determinada cultura; o segundo, a sua montagem lógica (etnologia); e o terceiro, a análise comparada dos grupos humanos, ou seja, a antropologia propriamente dita, cuja finalidade última seria revelar, pela conciliação dos modos diversos de pensar, a estrutura inteligível do espírito humano sob o signo da universalidade das Luzes. Essa é uma elaboração reservada às lideranças acadêmicas ou às vozes de grande repercussão intelectual, como é o caso de Lévi-Strauss, embora não falem críticas a esse tipo de elaboração por parte daqueles que se afirmam radicalmente empiristas. Para o inglês Edmund Leach, por exemplo, Lévi-Strauss é idealista, na melhor tradição do racionalismo francês.

A realidade é que a pesquisa de campo francesa, portanto o seu trabalho etnográfico e etnológico, sempre foi atrasada em comparação com o que realizavam ingleses e americanos. O francês Marcel Mauss, por exemplo, jamais fez qualquer trabalho de campo (como de resto, aliás, o seu tio Durkheim no campo da sociologia), tarefa de seus assistentes, reservando para si próprio a tarefa de elaboração conceitual. Mas é preciso frisar que a americana Ruth Benedict também fez a distância seu conhecido ensaio sobre a personalidade de

base na cultura japonesa, por encomenda do governo norte-americano durante a Segunda Grande Guerra. E frisar igualmente que, ainda na primeira metade do século passado, apareceram na França etnólogos de peso como Marcel Griaule, Maurice Leenhardt e outros.

Seja como for, a cientificidade do conhecimento divulgado não é jamais uma variável independente da forma institucional assumida por cátedra, departamento ou grupos universitários. Graças à divisão departamental do saber, professores e pesquisadores protegem administrativamente o seu objeto teórico não apenas com a justificativa da especificidade disciplinar, mas também com vistas à repartição das verbas públicas de fomento ou à competitividade no mercado das encomendas de análises e pesquisas.

O zelo disciplinar pode mesmo exacerbar-se na medida em que se vão tornando fluidas as fronteiras entre campos outrora bem demarcados (fenômeno análogo à crise dos gêneros na literatura) no pensamento social, como acontece atualmente entre a antropologia e a sociologia. Em algumas universidades, porém, a sociologia já começa a trocar a sua clássica designação pelo genérico título de *ciências sociais* – geralmente, por motivos gerenciais, nas universidades privadas – onde se abrigam sociólogos, antropólogos e cientistas políticos. As análises do conhecido sociólogo americano Richard Sennett (bastante traduzido no Brasil) são feitas de sociologia, antropologia e história, em estilo narrativo, às vezes próximas do jornalismo.

Uma ideologia financeira

Há quem diga que ainda não se começou a estudar realmente a comunicação. É uma afirmação enfática quanto à dificuldade de constituição do campo científico desse setor do conhecimento, que tem a ver com a ambiguidade institucional de suas condições de possibilidade. Referimo-nos a condições capazes de serem satisfeitas no interior de eixos característicos da pesquisa científica, a saber, *ontologia/epistemologia* (primeiro, determinação daquilo que existe e que será observado; segundo, a natureza do conhecimento implicado), *metodologia* (o procedimento formal) e *axiologia* (valores e finalidades do conhecimento), que correspondem respectivamente a questões do tipo “o que o pesquisador diz estar fazendo em termos acadêmicos”, “como está procedendo” e “por que faz isso?”

Pode ser esclarecedora uma comparação com o que acontece ao campo da

economia, principalmente se examinada à luz de alguns aspectos da crise que se abateu sobre o sistema financeiro norte-americano no final da primeira década deste século, resultando numa freada na economia global. Como se tornou amplamente conhecido, os maiores bancos de investimentos e corretoras desse país tornaram-se insolventes, em virtude de fraudes e operações de risco, lançando na extrema pobreza milhões de pequenos investidores.

Uma grande parcela dos consultores financeiros dessas organizações, mas também dos organismos federais encarregados da regulação do mercado, eram economistas e professores nas mais conceituadas universidades americanas. Todos eles, que antes confiavam no autoequilíbrio do mercado (a utopia economicista do “mercado perfeito”) e advogavam a desregulamentação estatal, saíram ainda mais ricos da quebra do sistema privado, finalmente resgatado pelo Tesouro Federal, ou seja, por dinheiro público. E vários deles atuavam como dirigentes ou conselheiros do Poder Executivo quando este decidiu desembolsar centenas de bilhões de dólares para salvar o sistema financeiro. Ficou evidente que aquilo que responde pelo equilíbrio do mercado não é a aplicação da “ciência econômica”, mas o poder efetivo da coalizão política dominante.

Na realidade, o *mainstream* da Teoria Acadêmica da Economia – que costuma resultar em prêmios Nobel para inovadores do setor – não difere basicamente do que se pratica no mercado, ou seja, apoia-se em formalizações matemáticas que pouco têm a ver com o “mundo da vida”^[31], isto é, com a vida humana associada ao que desde Adam Smith (1766) se entendia como “ciência” da aquisição de riquezas para o indivíduo ou para a nação, portanto, um tipo de pensamento centrado no bem-estar coletivo. É verdade que a perspectiva teórica de Smith (assim como a de Ricardo) atribui autonomia ao ciclo econômico, mas sem o absolutismo de que se investiria muito mais tarde a econometria burguesa. A isso se contrapõe o que seria depois designada como “economia humana”, uma economia histórica, social, política e ecológica, mais atenta à questão da desigualdade dos modos de vida.

O fato é que, nas grandes *business schools* de hoje, não se ensina ou se pesquisa de fato uma “ciência” econômica, no sentido lato desta expressão, que implica uma elaboração teórica capaz de conduzir a uma totalidade de determinações e de relações diversas. Se tomarmos como medida teórica o método marxiano de reprodução do “real” e do “concreto”, diremos que o ensino do *mainstream* acadêmico contempla conceitos relativos a determinações práticas, mas dificilmente às “determinações abstratas que conduzem à

reprodução do concreto por meio do pensamento”. Em outras palavras, no método marxiano, economia não é a ciência das relações técnicas de produção, nem das escolhas individuais sob a égide de um mercado, e sim do modo pelo qual os agentes produzem e reproduzem tanto esses objetos quanto as próprias relações no interior de classes sociais. Em termos mais diretos: não há economia como uma relação autônoma entre objetos (a troca de uma mercadoria por outra), mas como uma relação entre sujeitos vivos e concretos, suscetível de levar à compreensão de outras relações sociais.

Essa ciência não é incompatível com a matemática, que pode assegurar em muitos aspectos o rigor da argumentação. Mas também existe o abuso da formalização matemática, que dá aparências de cientificidade à argumentação tecnicista da economia. Por exemplo, ao se estudar as expectativas dos agentes econômicos frente aos valores futuros das variáveis, os modelos matemáticos comparecem como indispensáveis. Mas aí vale recordar Foucault quando diz que “o recurso às matemáticas, sob uma forma ou outra, foi sempre a maneira mais simples de emprestar ao saber positivo um estilo, uma forma, uma justificação científica”^[32].

De fato, no “mundo da vida” humano, onde as expectativas dos agentes alteram-se por mudanças conjunturais na política econômica, as formalizações não são realmente constitutivas do saber econômico por recalcarem a reprodução da complexidade do concreto, que é a totalidade das relações de produção. O único concreto visado é a realidade parcelar do mercado, donde a produção de métodos econométricos, portanto, *modelos* de ciência matemática, aplicáveis à administração do fluxo de capitais, aos negócios e à incerteza do mercado, dedutíveis de um modelo macroeconômico padronizado, conhecido em inglês como *DSGE* (em português: *Equilíbrio Dinâmico Geral Estocástico*). Tendo como pano de fundo o fetiche matemático, pode-se assim resumir essa teoria: os mercados estão sempre certos. Este é o solo moral da “nova economia”, onde não há propriamente saber científico, e sim uma combinação prática de tecnologias da informação com modelos matemáticos criados para aprimorar o funcionamento dos mercados financeiros.

Essas fórmulas internacionalizam-se em termos acadêmicos e institucionais. Por exemplo, o modelo estatístico usado pelo Banco Central do Brasil com o objetivo de avaliar as consequências de um choque externo para o ritmo de crescimento da economia nacional é uma adaptação de outros utilizados pelo Banco Central Europeu e pelo Federal Reserve dos Estados Unidos^[33]. Trata-se

de uma modelagem estatística, um mero recurso empírico, que funciona na prática sem quaisquer necessidades de legitimação científica^[34]. Apesar de sua eventual complexidade de cálculo, um construto dessa natureza não configura uma teoria, e sim uma ferramenta para a execução precisa de um negócio. A palavra “teoria” pode aí comparecer – p. ex., a Teoria das Metas de Inflação, da qual um governo calcula a taxa de juros – não ligada à determinação categorial de um campo de saber (p. ex., na física, uma invariância como a atração gravitacional presente na relação entre uma estrela e seu planeta), nem como uma formulação paradigmática a respeito da realidade que a ciência observa, mas como a resultante abstrata de uma formulação política.

Se recorrermos aos eixos de pesquisa mais acima arrolados, poderemos dizer que a metodologia prevalece sobre os outros e que, a uma eventual pergunta de cunho axiológico (portanto, sobre valores), revela-se atual como resposta a conhecida frase do presidente norte-americano Calvin Coolidge (1872-1933): “O negócio da América são os negócios”, embora isto se refira ao capitalismo produtivista e não ao que ocorre com a financeirização atual. O que se busca frisar aqui é que, de um modo geral, a promiscuidade entre o mercado e o poder de Estado prescinde de qualquer princípio epistemológico ou axiológico para o campo da economia, logo, de qualquer fundamentação teórica.

Curiosamente, quando a fundamentação dá algum sinal de existência, sua origem é europeia. Um bom exemplo se encontra no liberalismo econômico após a crise de 1970, que teve como apóstolos dois detentores do Prêmio Nobel de Economia: Friedrich Hayek, oriundo da escola austríaca de economia, e o norte-americano Milton Friedman, um dos principais nomes da escola monetarista. Famoso por sua influência na recuperação de economias estagnadas, a exemplo da Inglaterra na era Margaret Thatcher, Friedman foi importante colaborador de governos republicanos nos Estados Unidos (Nixon e Reagan), além de conselheiro do ditador chileno Augusto Pinochet desde 1975. Apesar de ser historicamente citado como um dos maiores economistas do século passado, ele é tido como inferior a Hayek no que se refere à fundamentação teórica do neoliberalismo.

De fato, deve-se a Hayek a maior parte das proposições – acolhidas por diferentes governos na década de 1980 – no sentido do encolhimento do Estado no campo das políticas públicas para o bem-estar social (concepção do “Estado Mínimo” ou “Estado Guardiã”), da neutralidade do Estado em face da desigualdade social, do fim dos subsídios destinados a atenuar as taxas de

desemprego, da desregulamentação dos mercados e, de um modo geral, da condução de todas as atividades econômicas pela dita “mão invisível” do mercado. Os argumentos político-econômicos de Friedman encontram quase sempre um respaldo moral no discurso teórico de Hayek.

O que tem isso a ver com a comunicação?

Para começar, capitalismo financeiro e comunicação constituem hoje, no mundo globalizado, um par indissolúvel. O capitalismo contemporâneo é ao mesmo tempo financeiro e midiático: financeirização e mídia são as duas faces de uma moeda chamada sociedade avançada, essa mesma a que se vem apondo o prefixo “pós” (pós-industrialismo, pós-modernidade etc.).

Há quem prefira contornar as expressões “financeirização” e “capitalismo financeiro”, indicando a categoria de *capital fictício* (trabalhada por Marx no terceiro volume de *O capital*) como chave para a compreensão correta do fenômeno. A título de clarificação, vale lembrar que o capital comporta frações distintas, que oscilam em termos de correlação de forças. Capital produtivo, por exemplo, é aquela fração que gera riquezas palpáveis ou tangíveis, movimentando a cadeia da produção e, assim, o Produto Interno Bruto (PIB) nacional. Outra é a do capital financeiro, que consiste na troca (não produtiva) à base de títulos de crédito (fenômeno conhecido como “securitização”). Este capital de empréstimo, que se amplia com uma parte do lucro obtido pela fração produtiva, foi chamado por Marx de “fictício”, porque é de fato uma ficção, a *imagem* de um capital não efetivamente realizado.

Com uma argumentação estritamente econômica, Carcanholo explica que a mais-valia extraída da força de trabalho pelo capital produtivo decorre de um valor real (produzido por um capital de fato existente), ao passo que, invertendo-se a lógica produção-valor e pondo-se um rendimento periódico qualquer (títulos de crédito, ações etc.) como gerador de massa monetária, abre-se espaço para um tipo de capital que não entra no processo produtivo e é incapaz, por si mesmo, de produzir mais-valia: o capital fictício^[35]. Assim, atendo-se a Marx, mantém-se exclusivamente neste âmbito terminológico.

Não há dúvida de que, numa modelagem lógico-econômica, essa argumentação é procedente porque revela o que pode ser conotado como “disfuncionalidade” do sistema capitalista. Mas o aprofundamento do fenômeno – o seu maior grau de abstração em face do produtivismo clássico – inclui

dimensões não estritamente econômicas (portanto, algo além do mero “fictício” no capital) que concorrem para a definição de um novo modo de existência humana, correspondente a *um novo modo de ser da riqueza*.

É isso o que pode ser chamado de “financeirização” e o que requer o concurso historicamente inédito da comunicação e da informação. Se estas antes, sob a égide da sociedade produtivista, podiam ser analisadas como “despesa extra” do capital, hoje elas têm lugar de destaque no processo de unidade do conjunto, ao mesmo tempo como base material (a tecnologia eletrônica das telecomunicações e da mídia, que contribui para a aceleração do tempo de rotação do capital) e como biombo ideológico da financeirização, isto é, de um novo modo de ser da riqueza.

Ficcionalizando ou virtualizando o real em função da atualidade histórica do capital, o par comunicação/informação contribui, portanto, para “naturalizar” o mercado financeiro como base da aceleração do desenvolvimento econômico e como fonte da ideologia capitalista do bem-estar humano na atual etapa da penetração da lei estrutural do valor (o capital) em todos os espaços existenciais dos indivíduos. E assim representa um aspecto da luta de classes em que a modernização neoliberal acarreta o desmantelamento do Estado de bem-estar social e da tradicional organização das forças produtivas em favor da precarização do trabalho, com vistas ao aumento de rendimentos do capital fictício.

Evidentemente, não se está falando da teoria do dinheiro ou das operações financeiras como algo de novo na lógica do capital. Elas existem desde sempre para garantir a emissão, a coleta, a circulação e as trocas dos diferentes meios de pagamento e de financiamento. Com efeito, os agentes econômicos não podem prescindir de meios de pagamento eficazes (a moeda) para o incremento das trocas, nem da busca de uma utilização rentável da poupança, nem do atendimento às exigências de financiamento. O que se está realmente falando aqui diz respeito ao deslocamento, pelas economias nucleares do capitalismo, do peso hegemônico do setor industrial para o das chamadas “altas finanças”, o que implica um novo regime de acumulação caracterizado pela *flexibilidade*, que se estende da esfera da produção até os mercados de trabalho e de consumo. Incrementa-se a valorização do capital pela flexibilidade, portanto, pela velocidade circulatória dos processos em todas as instâncias do *socius*, agora imerso em fluxos, conexões e redes.

Na realidade, Marx já faz, na segunda metade do século XIX e bem antes de *O capital*, uma clara distinção entre as formas de presença do dinheiro no capital: “O *dinheiro como capital* é diferente do *dinheiro como dinheiro*. A determinação nova tem de ser desenvolvida. Por outro lado, o *capital enquanto dinheiro* parece a regressão do capital a uma forma inferior. Mas é somente o seu pôr em uma particularidade que já existia antes dele como não capital e constitui um de seus pressupostos. O dinheiro reaparece novamente em todas as relações posteriores; mas aí já não funciona mais como simples dinheiro [...]. Trata-se aqui da determinação universal do capital”^[36].

Isso já existia como tendência desde fins do século XIX ou, pelo menos, como uma contraparte oferecida pelo capital financeiro aos grandes conglomerados industriais. Ainda na primeira década do século XX, Georg Simmel assinalava em estudo famoso (*A filosofia do dinheiro*) a centralidade exercida pelo dinheiro na vida social moderna, com consequências inclusive sobre a aceleração do tempo, o que viria evidenciar-se no caso da conjugação contemporânea das finanças com a comunicação eletrônica.

Aliás, em seu também famoso e posterior estudo sobre a formação da economia capitalista de mercado, Polanyi chama a atenção para a inexistência de qualquer pesquisa mais ampla sobre o que chama de “instituição misteriosa”, isto é, o sistema bancário no século XIX, ressaltando a sua importância: “A *haute finance*, uma instituição *sui generis*, peculiar ao último terço do século XIX e ao primeiro terço do século XX, funcionou nesse período como o elo principal entre a organização política e a econômica do mundo. Ela forneceu os instrumentos para um sistema internacional de paz, que foi elaborado com a ajuda das potências, mas que essas mesmas potências não poderiam ter estabelecido ou mantido”^[37].

Já, então, as altas finanças exibiam a sua independência em face de governos particulares e, mesmo não sendo pacifistas, foram capazes de evitar a guerra generalizada entre as grandes potências quando isso prejudicaria os seus negócios. Mas só depois dos anos 60 do século passado, em meio à crise das velhas bases liberais da hegemonia norte-americana, é que começaram a ruir os sistemas de regulação nacional dos capitais e a emergir os sistemas cambiais flexíveis responsáveis pela globalização financeira, o novo modo de ser da riqueza. O que se tem chamado de globalização nada tem a ver com diversidade humana, e sim com a reorganização capitalista do mundo em função dos interesses financeiros. Globalização e finanças são a mesma coisa.

No âmbito geral do neoliberalismo econômico (teorizado por Hayek), esse modo de ser é moldado por uma ideologia privatista, desregulamentadora frente ao Estado. Pouco importa que o espírito da desregulamentação tenha sofrido um forte abalo desde o fim da primeira década deste milênio em consequência da grande crise financeira e dos percalços atravessados pelo centro capitalista mundial. A ideologia mantém-se firme, sempre elegendo como maiores valores sociais a eficácia produtiva e o sucesso pessoal, já característicos da moralidade do capital produtivista, mas hoje intensificados pelas formas socionarcisistas de produção das subjetividades. Essa nova forma econômica opõe o regime de acumulação flexível (que incrementa, pela velocidade dos processos de circulação das mercadorias e das finanças, a valorização do capital tanto na esfera da produção quanto do consumo) às formas centralizadas, responsáveis pela sobreacumulação capitalista que levou à crise dos anos de 1970.

No plano da consciência individual, é também uma ideologia de flexibilização, de abolição de qualquer suposta “rigidez” psíquica, logo, não é uma ideologia simplesmente “conservadora” (hoje, é lugar comum pensar assim de economistas da linhagem neoliberal, como Hayek ou Friedman), uma vez que há nela fortes elementos modernizadores. Essa ideologia é posta em primeiro plano no imaginário tecnológico e público da riqueza social, ao lado de sua realidade como mudança de natureza do sistema monetário-financeiro e *modus operandi* da corporação industrial. Conforme já indicamos, não é tão nova como se pode pensar, pois desde fins do século XIX acompanha a passagem da imagem capitalista de riqueza como posse de terras e de equipamentos à *simbolização* da moeda fiduciária e dos ativos financeiros.

Mas são grandes as diferenças entre agora e o passado, como assinala Braga: “Embora os fenômenos em curso assemelhem-se às expansões financeiras que já ocorreram na história do capitalismo, apegar-se à abordagem de que se trata de uma mera repetição do ‘velho’ capital financeiro é algo teoricamente incorreto, já que o passado não determina em *termos absolutos* nem o presente, nem o futuro”^[38]. Esta advertência chama a atenção para o fato de que, embora a lógica financeira (do capital bancário às operações de gastos públicos) tenha sido sempre intrínseca à configuração do sistema capitalista, há diferenças marcantes na forma como se apresenta contemporaneamente o capital financeiro.

Essa nova realidade é detectada inclusive fora dos muros acadêmicos, no âmbito da própria mídia contemporânea. Um arguto cronista do cotidiano é, assim, capaz de concluir que “a narrativa acabou, a riqueza se acumula entre

poucos e beneficia ainda menos, e o dinheiro, desobrigado de fazer sentido e de seguir qualquer espécie de roteiro, só produz monstros [...]. A grande narrativa do capitalismo foi excitante enquanto durou. Revolucionou a vida humana e, junto com suas barbaridades, fez coisas admiráveis [...]. Mas nem Marx previu que seu fim seria este: no meio de um mundo em decomposição, *o dinheiro falando sozinho*”^[39].

De fato, antes da década de 70 do século passado, não havia o que hoje se chama de financeirização, nem crise financeira, que decorre da hipertrofia do poder dos bancos sobre a vida social. Nessa nova realidade, a riqueza acumulada assume a forma exclusiva de dinheiro, perdendo de vista a produção e a expansão do corpo social, embora seja possível vislumbrar posicionamentos ideológicos diferentes entre americanos/ingleses (plenamente financistas) e alemães/chineses (mais industrialistas, apesar da dependência financeira dos Estados Unidos para com a China). De um modo geral, porém, a narrativa prometeica do capitalismo (expressa na épica dos *tycoons* ou construtores de impérios industriais) abandona a mitologia do ilimitado progresso universal – na verdade, o progresso definido em termos quantitativos, que fetichiza o crescimento do Produto Interno Bruto – e transforma-se no monólogo da circulação monetária secundado pela informação. Diferentemente do produtivismo clássico, a financeirização, em sua enorme abstração diante da realidade sócio-histórica, não tem compromissos com o Estado-nação nem com a concretude do mundo.

O dinheiro potencializa a abstração nas relações sociais e intersubjetivas (daí, as metáforas sociológicas da “multidão solitária”, da “máscara do anonimato”, da “modernidade líquida” ou as filosóficas do tipo “mundo transformado em imagens” etc.). É, aliás, a nova forma do dinheiro que se encontra por trás da conhecida especulação filosófica de Deleuze sobre a “sociedade de controle” como substituta contemporânea da “sociedade de vigilância”, caracterizada pelo confinamento dos indivíduos em formas arquetípicas e largamente analisada por Foucault. Nesta última, correspondente às formas tradicionais de acumulação do capital, o dinheiro apresenta-se como realidade física, enquanto na sociedade de controle a sua realidade é imaterial, é principalmente inscrição numérica em registros contábeis. Sob a regência das modalidades financeiras do dinheiro, os agentes sociais são mais permeáveis ao domínio das abstratas interpelações ideológicas da informação.

Hoje, em pleno segundo milênio e em meio à intensificação do capitalismo

global, desvela-se plenamente a natureza financeira da informação. De fato, os acordos de interconexão da internet *não originam apenas um tráfico de mensagens, mas principalmente de dinheiro*. A internet é, na verdade, um espaço com duas pistas, uma pública e a outra privada (a *intranet*), cujo volume de tráfico, várias vezes superior ao público, é praticamente desconhecido, exceto por especialistas e economistas.

Não é de se estranhar, portanto, a analogia entre informação (quantitativo-estatística) e moeda, a exemplo da feita por Wilden: “Fruto da guerra e da economia da eficiência, a abordagem métrica da Teoria da Informação Quantitativo-estatística trata a informação do mesmo modo como o dinheiro trata hoje os bens. No passado, a mudança das relações sociais permitiu que determinado bem (p. ex., o ouro) se tornasse o ‘equivalente geral da troca’ – unidade de medida de todos os outros bens. Os bens tornaram-se mercadorias. Toda a miríade de valores de uso pluridimensionais e quantitativos de várias entidades e relações pôde, conseqüentemente, ser reduzida, como se tornava necessário, a um único critério unidimensional: o valor de troca econômico (ou monetário). A Teoria Quantitativa da Informação obedece ao mesmo tipo de regras de transformação. Embora, por vezes, ela seja erradamente considerada como parte de uma linguagem, a informação da Teoria Quantitativa carece da pluridimensionalidade da linguagem (e de outros sistemas de comunicação). Mais do que uma linguagem, pode falar-se de um tipo de *moeda corrente*”^[40].

Só que, ao mesmo tempo, o sistema econômico precisa de especificações concretas para as operações de compra e de venda, o que traz à baila a temática comunitarista, novo modo de afirmar não apenas a concretude do local particular, mas também o questionamento prático da hipermediação, por parte dos distribuidores, entre produtores e consumidores. O poder dos circuitos de distribuição tem também as suas origens nos anos de 1970 quando essa hipermediação se impõe por oferecer com maior eficácia uma enorme diversidade dos produtos aos consumidores, açambarcando uma parte importante do valor da produção e estimulando os investimentos publicitários.

Mas independentemente dessas datas, a característica intrínseca do sistema financeiro dá margem às interpretações sobre a presença do capital em forma de dinheiro nos primórdios do capitalismo, do qual se deduz a presença primitiva de uma ideologia (desenvolvida posteriormente) de valorização da circulação da riqueza mobiliária. É certo que o padrão sistêmico da financeirização recrudescer na segunda metade do século XX (depois dos anos de 1960, quando se torna

muito claro que o principal “negócio” dos Estados Unidos são as finanças), mas as suas origens são ideologicamente visíveis em fins do século XIX, vinculadas às abordagens sociológicas sobre as transformações comunitárias e as novas composições dos públicos urbanos.

Daí decorrem as incipientes preocupações práticas e teóricas com a questão comunicacional, uma vez que a circulação de informações é imprescindível no espaço urbano regido por mercado e por democracia representativa. Noutro contexto, mais recente, em que a dimensão informativa assume o sentido de avanço tecnológico, registram-se argumentos tendentes a explicar a profunda crise financeira sistêmica do centro capitalista como “crise de informação”, isto é, decréscimo de produtividade por estagnação em tecnologia e inovação.

Nos Estados Unidos, a instituição acadêmica mais significativa da atmosfera intelectual de cuidado com comunicação/informação é certamente a Escola Sociológica de Chicago, caudatária do pragmatismo de filósofos americanos como William James, John Dewey, George H. Mead e Charles Sanders Peirce, mas também de sociólogos europeus como Gabriel Tarde e Georg Simmel, que propunham abordagens do social distintas das perspectivas durkheimiana, weberianas e marxianas. A partir de 1910 (data da tradução de Simmel para o inglês por Robert Park, mas também da criação do Curso de Jornalismo em Columbia), a Escola de Chicago torna-se um destacado centro de estudos empíricos e microsociológicos (análises de situações particulares ou locais) sobre os fenômenos da comunicação, privilegiando os temas da “comunidade humana”, da cidade como “laboratório social” e abrindo-se metodologicamente para a pluralidade disciplinar no campo das ciências sociais.

Mas essa mesma atmosfera existia, em datas coincidentes, na Europa, onde um sociólogo da magnitude de Max Weber faz do jornalismo – no Primeiro Congresso da Associação Alemã de Sociologia, em 1910 – “o primeiro tema adequado para um estudo genuinamente científico”, uma vez que entendia os jornais como algo mais do que “simplesmente empresas capitalistas com a ânsia do lucro, mas também organizações políticas que funcionam como clubes políticos”^[41].

Pesquisadores americanos como o sociólogo Charles Cooley, o filósofo e pedagogo John Dewey e o jornalista-sociólogo Robert Park (este último bastante influenciado pelos europeus Gabriel Tarde e Georg Simmel), preocuparam-se inicialmente com o quadro social da transmissão intersubjetiva de sentido e

depois passaram a atribuir importância acadêmica à mídia emergente. Décadas depois, William Thomas e Florian Znaniecki tentaram num trabalho pioneiro (*The Polish Peasant*, 1927) usar a experiência subjetiva do público (por meio de análises de cartas a jornais, autobiografias etc.) para explicar processos sociais. Um pouco mais tarde, Herbert Blumer, nome de destaque nessa escola, procurou mostrar como o sentido de práticas sociais emerge da comunicação interpessoal.

A comunicação seria em princípio uma experiência antropológica fundamental (já que não há vida social sem comunicação), em seguida um saber sobre essa experiência e, finalmente, uma realidade industrial já concretizada por um formidável aparato tecnológico sustentado pelo mercado. Nos Estados Unidos, desde a época posterior à Segunda Guerra Mundial, esse aparato é descrito como “comunicações de massa” que, provavelmente devido às influências tanto da propaganda nazista quanto da propaganda de mobilização norte-americana durante o conflito, faziam crer que as “massas” seriam conduzidas pela retórica competente dos emissores. Assim, da força de espelhamento da realidade tecnocultural norte-americana sobre o saber acadêmico da comunicação, decorre o duradouro paradigma dos efeitos.

O que no fundo se deseja mesmo conhecer é a extensão do poder discursivo da mídia sobre as populações. Na verdade, isso preexistia à Segunda Guerra, embora em escala reduzida: desde a primeira década do século XX, as questões a que buscava responder o estudioso dos fenômenos comunicacionais, originavam-se primordialmente em empresas de mídia – organizações privadas, portanto –, tais como jornais, agências de publicidade, estrategistas de necessidades e institutos de pesquisa em consumo.

Em outras palavras, enquanto as demandas de conhecimento sociológico, antropológico e psicológico provinham originariamente de organismos ligados direta ou indiretamente ao Estado (órgãos de planejamento, de administração de territórios, de controle de comportamentos e atitudes etc.), ou então do próprio campo acadêmico, o saber comunicacional sempre foi priorizado pelo mercado. Registram-se exceções, naturalmente, a exemplo dos estudos e avaliações da propaganda estrangeira no território norte-americano durante a Segunda Grande Guerra, porém, de um modo geral, é o mercado que preside às demandas de conhecimento prático.

No interior da *mass communication research*, esse conhecimento, tanto empírico-funcionalista quanto às vezes empírico-crítico (ou seja, no evento da

crítica, fundamentado em pesquisas e análises concretas, mas com um fundo de desconfiança cultural para com os meios de comunicação), provém de pesquisadores e pensadores sociais europeus (Paul Lazarsfeld, Bernard Berelson e outros) que emigraram para os Estados Unidos na primeira metade do século passado.

Centrando o foco em Lazarsfeld no aspecto da empiria, Paiva põe em destaque o primeiro trabalho realizado na Europa sobre as condições sociais e psíquicas do desemprego, uma pesquisa empírica conduzida por três pesquisadores austríacos (Marie Jahoda, Paul Lazarsfeld e Hans Zeisel) que, durante quatro meses desenvolveram uma observação participante na pequena cidade de Marienthal, próxima a Viena. Aí tem origem o livro/relatório *Os desempregados de Marienthal* (1933)^[42], que assinala a transferência no mesmo ano de Paul Lazarsfeld (físico de formação e socialista, casado com Jahoda e finalmente um dos fundadores da escola da *communication research*), para os Estados Unidos, graças a uma bolsa de estudos da Fundação Rockefeller.

A boa receptividade dessa pesquisa empírica nos Estados Unidos marca os novos rumos de Lazarsfeld como pesquisador vinculado principalmente às pesquisas de governo e de empresas. Ele passa a dirigir o *Escritório de Pesquisas Radiofônicas de Princeton*. Neste cargo, interage intensamente com diversos membros do Instituto de Pesquisas Sociais (Escola de Frankfurt), que migram da Europa para os Estados Unidos, fugindo do nazismo. Como Paiva assinala, são célebres as discussões sobre método entre Lazarsfeld e seu subordinado, Theodor Adorno, que terminaram em conflito. O caráter conflitivo da relação pode ser exemplificado pela passagem de uma das muitas correspondências em que Lazarsfeld critica duramente “as técnicas de verificação” de Adorno: “Seu texto permite suspeitar que você nem sequer saiba como se deve fazer a verificação empírica de uma hipótese”^[43].

Especificamente sobre a pesquisa empírica e a Escola de Frankfurt, há uma passagem em que Jay esclarece detidamente a questão, lembrando que o instituto, antes de migrar da Alemanha para os Estados Unidos, sempre lançou mão da pesquisa empírica, muito mais com objetivos de enriquecer, modificar e respaldar suas hipóteses especulativas do que com propósitos de verificação. Os membros admitiam trabalhar com técnicas primitivas, mas já reconheciam a necessidade de aprimoramento do método^[44]. O expoente desse grupo é Adorno, conhecido pela aversão à pesquisa empírica, por considerar que esta reduz o objeto às suas técnicas. Em contrapartida, Lazarsfeld se alinha junto aos vários

defensores das técnicas estatísticas norte-americanas, elegendo a análise empírica dos fatos como o fórum último das investigações.

Ainda que o empenho da Escola de Frankfurt fosse o de demonstrar que ambos os tipos de pesquisas (especulativas e empíricas) poderiam ser executados concomitantemente, predominou a tradição empírica embutida no pragmatismo norte-americano, por sua maior adequação gerencial às pesquisas das agências de publicidade, das corporações de mídia e das agências governamentais, militares na maioria. Os conceitos da *mass communication research* procedem de estudos empíricos, tanto sociológicos como psicológicos, realizados por pioneiros de renome como Harold Lasswell (que inaugura essa linha de estudos com o livro *Propaganda Techniques in the World War*), Bernard Berelson, Robert K. Merton, Wilbur Schramm, J. Klapper, M. Janowitz, C.I. Hovland, Charles Osgood, Elihu Katz e, claro, Lazarsfeld. Como diz Wolton, “alguns de vocação industrial, outros acadêmicos, forneceram, entre 1950 e 1965, quadros analíticos teóricos ainda hoje bastante valiosos sobre os efeitos positivos e negativos das mídias, a construção da imagem, as teorias da recepção, do *two step flow*, do *gatekeeper*, da “atenção seletiva”, da “teoria de usos e gratificações”, da “espiral do silêncio”^[45].

Tais conceitos passam ao largo da questão epistemológica da comunicação, mas também do tom filosófico da crítica cultural, característico da Escola de Frankfurt. Em termos esquemáticos, a preferência americana não é Adorno, mas Lazarsfeld. A tônica recai sobre os achados empíricos, que partem de um viés acadêmico (sociológico ou psicológico, basicamente) já socialmente legitimado sobre o processo comunicativo visado. Esse processo se apoia no patamar informacional, um modelo interativo em que dois polos (emissor e receptor) trocam mensagens com um pano de fundo necessário, o canal ou *medium*. O modelo auferia prestígio acadêmico do conceito de cálculo informacional apresentado no final dos anos de 1940 pelos matemáticos Claude Shannon e Warren Weaver.

Esse modelo linear, típico do positivismo-funcionalista, foi incorporado pelos pesquisadores. Nele, o sujeito da cognição parte de uma constante, que é o mundo externo e natural, ou seja, um objeto a ser conhecido e controlado por pesquisas de opinião, *panels*, *surveys*, análises de conteúdo e avaliação de efeitos. Provêm da sociologia, portanto, os conceitos de base dos estudos de mídia nos Estados Unidos.

De fato, toda disciplina intelectual se apoia numa base conceitual relativa a

um domínio objetivo, sobre o qual incidem as metodologias de pesquisa e os experimentos. A esses conceitos de base, Nisbet chama de “ideias elementares”, que obedeceriam pelo menos a quatro critérios de seleção: primeiramente, devem ser ideias *gerais* (figurar nas obras de um número considerável de grandes pensadores); depois, serem *duráveis* (aplicáveis tanto ao passado quanto ao presente); em seguida, *características* (diferenciadoras da disciplina) e, finalmente, *ideias no sentido pleno do termo*, isto é, um quadro analítico mais estável do que meras “influências” e mais amplo do que ferramentas metodológicas, por mais formalizadas (matematicamente) que estas possam ser.

Para Nisbet, são cinco as ideias elementares da sociologia: *comunidade*, *autoridade*, *status*, *sagrado* e *alienação*. Cada uma delas opõe-se a um conceito antitético (*comunidade-sociedade*, *status-classe*, *autoridade-poder*, *sagrado-secular*, *alienação-progresso*), que cientificamente permite a formulação de hipóteses válidas ou não e politicamente resume o conflito entre tradição e Modernidade, constituindo a série teórica da disciplina sociológica.

A sociologia surge, assim, de um momento reflexivo importante – o contexto ideológico do *liberalismo* (autonomia do indivíduo e afirmação de seus direitos), *radicalismo* (redenção das massas pelo poder político) e *conservadorismo* (defesa dos valores tradicionais e oposição aos iluministas) – que marca a reorientação do pensamento social. Em resumo, trata-se de um pano de fundo em que se inscrevem os problemas sociais advindos da Revolução Francesa. Mais especificamente, trata-se da passagem do racionalismo individualista dos séculos XVII e XVIII (com predomínio da imobilidade metafísica da razão no sujeito da consciência) à visão de mundo sociopsicológica, em que ganhava primeiro plano o contexto social, do qual decorrem os conceitos de classe social, parentesco, comunidade etc.^[46]

A tônica comunicacional

Pode-se afirmar de um modo muito geral que a tônica dos estudos de mídia norte-americanos é o conceito antitético *comunidade-sociedade*. Desde a Escola de Chicago até a corrente da *mass communication research*, as preocupações teóricas sempre enfatizaram as transformações da religião, do trabalho, da família e da cultura – instâncias em que predominam as relações primárias, cara a cara – por efeito de uma urbanização societária avassaladora, em que desempenhavam um papel cada vez maior as tecnologias da informação e da

comunicação emergentes. A perspectiva dos efeitos é, em termos esquemáticos, a busca de instrumentos de avaliação das mudanças operadas pela mídia sobre os laços de coesão tradicionais.

Em toda a sua evolução ao longo do século passado, essa perspectiva sempre buscou a identificação das condições estruturais e dos mecanismos cognitivos capazes de explicar as circunstâncias em que as mensagens midiáticas podem afetar as opiniões e as crenças do público amplo, difuso e heterogêneo. As posições acadêmicas oscilam entre a suposição de efeitos fortes e a de efeitos fracos ou mínimos, ambas embasadas em teorias que apelam para metáforas como recursos cognitivos^[47].

Ao primeiro caso (1930-1950), geralmente atribuído a Lasswell, correspondem as teorias da “bala mágica” e da “agulha hipodérmica” (duas diferentes metáforas, mas com o mesmo sentido), segundo as quais seriam imediatos os efeitos persuasivos de uma mensagem que, à maneira de uma bala ou de uma agulha, atinge o seu “alvo”, isto é, a massa entendida como um aglomerado heterogêneo de indivíduos anônimos e desenraizados de seus contextos culturais. Na verdade, Lasswell aproveita da prática jornalística, a fórmula (retórica) de elaboração do *lead* da notícia (quem, o que, como, quando, onde e porque) para definir o *ato de comunicação* por uma fórmula behaviorista (Quem? Diz o quê? Em que canal? A quem? Com que efeito?) e transformá-la em método de pesquisa.

O segundo caso (1950, 1960) tem como responsáveis Lazarsfeld e seu grupo de pesquisadores da Universidade de Columbia, que rejeitavam a hipótese de um grande poder dos meios de comunicação sobre o público^[48]. Para contestar o conceito de massa, que lastreava a perspectiva dos efeitos fortes, Lazarsfeld e seu aluno Katz, inspiraram-se tanto nos trabalhos de Kurt Lewin (que estudava as reações individuais às mensagens no interior de grupos primários) quanto nas ideias do sociólogo Edward Shils, influente intelectual da Universidade de Chicago. Com trânsito em várias áreas do saber, Shils tinha o reconhecimento de Talcott Parsons, o mais conhecido sociólogo norte-americano de todos os tempos, discípulo de Max Weber e seu introdutor na paisagem acadêmica norte-americana. Shils assinou com Parsons uma “Teoria da Ação Social” no começo da década de 1950.

Em Shils, o conceito parsoniano de “subsistemas de ação social” converte-se no conceito de “pequenos grupos sociais”, próximo aos “grupos primários” de

Lewin, o que permite o deslocamento da ideia europeia e elitista de massa (originada no pensamento de Ortega y Gasset) para o de grupos diferenciados. Daí parte o modelo conhecido como *two steps flow of communication*, de Lazarsfeld e Katz. Contornando a linearidade da relação entre mídia e público, eles adotam a perspectiva de dois processos distintos de comunicação (midiática e interpessoal) e introduzem o conceito de “líderes de opinião”, que é uma consequência lógica do peso maior atribuído pelo modelo à influência dos pequenos grupos sobre os indivíduos. *The People’s Choice*, famoso estudo sobre a campanha presidencial norte-americana de 1940, é o estudo seminal dessa linha analítica^[49]. A propósito da decisão individual de escolha no processo eleitoral, chega-se aí à conclusão de que uma parcela reduzida de indivíduos, os líderes de opinião, teria mais influência sobre os votantes do que os meios de comunicação.

Essa virada conceitual enseja técnicas de pesquisa que se revelam importantes para as grandes empresas de mídia, não apenas por motivos ideológicos (elas permitiam afastar a suspeita política de manipulação das massas pela mídia), mas também pelo viés sociométrico de mensuração das escolhas individuais. Reitera-se aqui o paralelo que fizemos entre a empiria econômica e a comunicacional, acentuando a prevalência da metodologia sobre quaisquer outros momentos da pesquisa científica, tornando a ciência mais administrativa do que crítica. Econometria e sociometria são instrumentos de redução da complexidade histórica das relações sociais a números, que evacuem o fenômeno político e abrem caminho para a administração da sociedade pelo mercado.

Nesse quadro institucional se apoia a versão hegemônica da história da pesquisa em comunicação em sentido estrito, vista pelo pesquisador James Carey como uma tentativa de “focar, justificar e legitimar uma invenção do século XX, a mídia de massa, e para fornecer *status* intelectual e direção ao ensino profissional e à pesquisa relacionados a essa mesma instituição. Mas não é uma história inocente, porque foi inventada com um propósito político: a intenção de obter lealdades, resolver disputas, guiar políticas públicas, confundir a oposição e legitimar instituições; resumindo, a história que surgiu é um episódio menor das batalhas sociais, políticas e ideológicas do século XX”^[50].

Foi assim que, apesar das muitas críticas (generalização excessiva dos resultados, supressão deliberada de dados etc.), mas muito provavelmente em virtude da afinidade estrutural com o espírito do mercado, o modelo de Lazarsfeld impôs-se como hegemônico no campo acadêmico tanto norte-americano quanto europeu. Não é nem de leve contrariado pelo conceito de

gatekeeper (*porteiro*), introduzido por David Manning White em 1950, que entendia a seleção de notícias como um processo pessoal por parte do jornalista, definido como esse “porteiro” do fluxo informacional.

Noutro contexto, o conceito de *mediação* – de origem hegeliana, introduzido nas análises culturalistas da mídia por críticos ingleses como Raymond Williams e difundido na América do Sul por Jesus-Martin Barbero com a perspectiva teórica de uma recepção ativa por parte de grupos diferenciados – dá margem a expectativas quanto a um bom uso social da mídia (o uso praxiológico, em que a mídia se tornaria instrumento do poder popular). Sociologicamente, é tributário da modelagem norte-americana, pois funde o conceito parsoniano de subsistemas de ação social com o de pequenos grupos sociais (Shils) num patamar interpretativo análogo ao dos “líderes de opinião”, de Lazarsfeld e Katz. Numa outra direção teórica, o sociofilósofo Jürgen Habermas põe o conceito de mediação a serviço da utopia de um uso racionalista e democrático da ação comunicativa fora do controle capitalista da esfera pública.

No limite, essas concepções (com exceção de Habermas) permanecem no interior do enquadramento teórico atinente à escola sociológica norte-americana. No tocante a Lazarsfeld, não se trata, entretanto, de um modelo homogêneo, já que ao longo dos tempos tem comportado uma tipologia diferenciada de abordagens e temas. Algo diferenciado aparece, por exemplo, em 1955 com a “Teoria Organizacional”, de Warren Breed, para quem o produto jornalístico resulta das injunções ou pressões exercidas pela corporação midiática sobre os jornalistas.

Atualmente, Neuman e Guggenheim, pesquisadores da Universidade de Michigan, criticam a polaridade entre efeitos mínimos e fortes como um empecilho à teorização, como um desconhecimento de aspectos importantes do último meio século de pesquisas e como uma simplificação do conhecimento do processo comunicacional. Eles propõem, em consequência, um modelo em seis estágios de grupos de pesquisa cumulativa, baseado na extensa literatura sobre o campo^[51].

No primeiro estágio se alinha o grupo das *teorias da persuasão* (1944-1963), caracterizadas pela hipótese de efeitos diretos e imediatos e geradoras de estudos sobre os efeitos de campanhas políticas, campanhas publicitárias, comportamentos e atitudes do público na esfera dos meios de comunicação. No segundo está o grupo intitulado *teorias da audiência ativa* (1944-1986) que, de

modo semelhante às teorias da persuasão, formula hipóteses básicas sobre a transmissão de mensagens para indivíduos atomizados, mas levando em consideração as orientações psicológicas do público, o que justificaria o adjetivo “ativo”. O terceiro, *teorias do contexto social* (1955-1983), preocupa-se com o modo como os indivíduos se apoiam em relações interpessoais para interpretar as mensagens comunicacionais. O quarto, *teorias societárias e midiáticas*, centra-se na análise da hegemonia societária e nos efeitos individuais acumulativos ao longo do tempo. O quinto, *teorias de efeitos interpretativos*, desloca-se da pura e simples perspectiva dos efeitos na direção de como a mídia processa as suas mensagens e inclui hipóteses hoje prestigiosas como *agenda-setting*, enquadramento (*framing*) etc., segundo as quais a mídia não apenas diz ao público o que pensar, mas também como pensar. O sexto é o grupo das *novas teorias midiáticas*, que focaliza as novas tecnologias e as suas propriedades interativas, dando ênfase especial à internet^[52].

Mesmo com “teorias” ou ângulos diversificados, os estudos de mídia caminham sobre os trilhos da *mass communication research*, que é um capítulo da sociologia, portanto, apenas uma região de um sistema interpretativo, baseado na velha lógica predicativa (aristotélica), que atribui sujeitos-atores a fatos-objetos. O primeiro problema é que, na heterogeneização contemporânea da sociedade, não apenas devido a razões tecnológicas, mas principalmente industriais, as classes analisadas por Marx, assim como as regras sociais destacadas por Durkheim, não mais funcionam como referentes ou suportes descritivos dos agentes sociais. Aparece no horizonte crítico a ideia de um “vazio” social, que

Baudrillard assimila à noção de *massa*: “É nesse sentido que a massa é característica de nossa Modernidade, a título de fenômeno altamente implosivo, irreduzível a qualquer prática e teoria tradicional, talvez a qualquer prática e a qualquer teoria sem mais nem menos”^[53]. Daí, Zylberberg levanta a hipótese de que “todos os sistemas atuais funcionam com essa entidade nebulosa, essa substância flutuante, cuja existência não é mais social, e sim estatística e cujo único modo de abordagem é o da pesquisa de público. Uma simulação no horizonte da qual já desapareceu o social”^[54].

O segundo problema é que, na ótica tradicional, os fatos estão inscritos numa temporalidade “espessa” ou “adiada” (expressão de Paul Virilio para designar o tempo estendido). Ora, a informação eletrônica tende hoje a ser pontuada por sua própria operacionalidade técnica (a velocidade de transmissão) e pelas

características de imediatismo, espaço ilimitado e baixo custo da rede cibernética. Aí se “desrealiza” o tempo, na medida em que a produção ilimitada de acontecimentos dá lugar a um imediatismo que, impossibilitando a consciência de representar os fenômenos dentro de uma duração (portanto, dentro da espessura temporal), abole efetivamente o tempo e, com ele, a ontologia clássica dos fatos sociais.

Com a tecnologia eletrônica, tem-se outra experiência espaçotemporal: o tempo se encurta, e o espaço se encolhe. Na mídia eletrônica, os acontecimentos estão sempre à frente da possibilidade de que sejam interpretados pelos indivíduos, assim como o derrame social das tecnologias da comunicação está à frente da sua interpretação pelas formas individuais e coletivas de consciência. O futuro recai tecnologicamente sobre o presente, e este, por meio do tratamento digital das imagens, parece equivaler ao passado. Não há tempo de recuo, nenhuma “espessura” para refletir ou especular. Esta é a realidade com que tem de lidar a comunicação tecnológica enquanto às clássicas ciências sociais se reserva um estatuto temporal, o qual é possível para a consciência interpretar e saber. Por isso, parece lógico fazer uma sociologia ou antropologia da comunicação, já que, só assim, pelos modos de inteligibilidade correntes, se consegue garantir algum rendimento “disciplinar”.

A “temporalidade do vivido cotidiano, que inclui as retroprojeções no passado e as projeções no futuro, as formas movediças da memória e da antecipação imaginária”^[55], é, portanto, a mesma com que trabalham as ciências sociais forjadas no século XIX. A diferença entre as duas formações temporais tem consequências epistemológicas. Com efeito, quando alguém se dispõe a fazer sociologia da (ou na) comunicação, senão antropologia, psicologia, economia e estudos culturais permanece no interior de uma perspectiva funcionalista, que faz do estudo da comunicação algo parasitário de uma disciplina clássica do pensamento social, portanto um saber reducionista e avesso ao pluralismo interpretativo. A comunicação é aí puramente “funcional”, isto é, concebida como aplicação de um instrumento (rádio, jornal, revista, televisão, internet e outros) a ser analisado, ou então como mero pretexto para a resolução de um problema da disciplina em questão, tal como o de suprir uma carência analítica frente à multiplicação dos dispositivos informacionais na cultura contemporânea.

Foi esse mesmo funcionalismo técnico o responsável pelo sucesso do fenômeno da comunicação e pelas prospectivas miríficas, entre os anos de 1960 e

1980 no mundo ocidental, segundo as quais a infinita liberdade de expressão poria fim aos discursos de dominação e a sociedade se tornaria educacional por inteiro. Por um lado, os novos meios técnicos aceleravam a sensação de modernidade existencial, liberando o indivíduo de suas restrições temporais e espaciais: os efeitos de simultaneidade, instantaneidade e globalidade podem ser descritos como demiúrgicos. Por outro, do telefone ao rádio, da televisão à informática, a tecnologia da comunicação sempre foi percebida tanto por parte da esfera pública quanto da esfera acadêmica como uma aproximação ao ideal de comunhão da diversidade étnica e cultural do planeta, segundo se inferia do *marketing* acadêmico de Marshall McLuhan ao redor da ideia de “aldeia global”. Esta se dinamiza eletronicamente: a internet, alardeada como “estádio supremo” do desenvolvimento dessas técnicas, viria oferecer a interatividade como uma resposta técnica ao problema da dominação simbólica (o monopólio da fala) da mídia sobre as audiências.

Mas toda a potência de pensamento prometida pela esfera da comunicação naquele período esvaziou-se de algum modo desde a última década do século passado. A crítica da Escola de Frankfurt à comunicação funcional, por ver na ascensão das indústrias culturais e dos monopólios da comunicação uma ameaça de inautenticidade – reificação da produção simbólica e supressão da capacidade crítica individual –, perdeu força acadêmica. O mesmo aconteceu com a linguística que, desde fins da década de 60 do século passado, capitaneava na Europa o sonho acadêmico de uma ciência geral do homem comparável com uma ciência da natureza.

Foi nesse período de apogeu que a Teoria da Comunicação parecia identificar-se totalmente com a *semiologia* (*semiótica* é uma designação norte-americana), contida na sugestão de uma Teoria Geral dos Signos pelo linguista Ferdinand de Saussure, por ele designada propriamente como uma “*séméiologie*”. Já em 1957, Roland Barthes propunha-se em suas *Mitologias* a estabelecer as bases teóricas da semiologia, aplicando as suas análises aos produtos da indústria cultural, tratados como mitos e ritos comunicacionais. Ideias desta ordem repercutiam fortemente no *Centre d'Études des Communications de Masse* (Cecmas), fundado em 1960 pelo sociólogo Georges Friedmann e animado por críticos e pesquisadores como Roland Barthes, Edgar Morin, Julia Kristeva, A.J. Greimas, Christian Metz, Eliseo Verón e outros.

Nessa linha, desde o final dos anos de 1960, Jean Baudrillard foi um autor modelar, procurando reinventar a semiologia de Saussure (especialmente em O

sistema dos objetos e Crítica da economia política do signo) como uma operação de transversalidade para disciplinas bastante ativas naquela época, a exemplo da linguística, da antropologia estrutural, da psicanálise e da análise marxista dos processos produtivos. Ao mesmo tempo, na Itália, semiólogos como Umberto Eco, Paolo Fabbri e outros pontificavam nesse campo. Partindo de franceses, italianos ou europeus de um modo geral, a adesão à semiologia tem como base o pressuposto de que um sistema de comunicação é sempre análogo à linguagem humana.

Por que toda essa movimentação teórica em torno da semiologia acontece na Europa e não nos Estados Unidos que, entretanto, abrigava no âmbito da filosofia pragmatista uma fecunda tradição de estudos similares, metodologicamente lastreados pela *semiotics* oitocentista de Charles Sanders Peirce? Não faltará quem objete a esta indagação, citando *scholars* mais recentes como Thomas Sebeok e outros, mas os estudos dessa corrente não apenas se afastavam do campo da mídia como também não tiveram o empuxo criativo dos ensaios franceses e italianos.

Uma resposta de natureza epistemológica deve ser mesmo buscada no interior do círculo filosófico francês, mais precisamente na reação oferecida pelo método estruturalista à fenomenologia, que foi dominante até o começo dos anos de 1960. Esta explicação está bem-esquemática por Descombes: “Vamos supor que nós consideremos os fenômenos linguísticos como fenômenos de comunicação, e as línguas ditas ‘naturais’ como códigos utilizados pelos homens para transmitir mensagens: nós obtemos o estruturalismo semiológico. Se, dando mais um passo, nós assimilamos toda a vida social a um processo de troca de sinais, encontramos a antropologia estrutural tal como a define Lévi-Strauss, isto é, a redução da antropologia à semiologia”. E, de maneira mais geral, a tese estruturalista cabe por inteiro na célebre fórmula de Jacques Lacan: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”^[56].

Uma revisão histórica do campo comunicacional não pode realmente passar por cima da afinidade entre a Teoria da Comunicação e o método estruturalista, que foi forte desde meados dos anos 60 do século passado, mas cujas origens podem ser pesquisadas na anterior metodologia “estrutural” dos linguistas Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson. Diferentemente da fenomenologia, que descreve o fenômeno (a experiência vivida) em busca de um sentido, o estruturalismo é um *método comparativo* que utiliza o conceito matemático de estrutura (um conjunto de relações puramente formais, definidas por algumas

propriedades) para mostrar que um conteúdo qualquer, seja um axioma ou um conteúdo cultural, é um *modelo* isomorfo (análogo, parecido) a outros, presentes em conjuntos diferentes. Aí não se busca o sentido numa representação ou num objeto, apenas se comparam conjuntos. Feita a comparação, a estrutura se mostra isomorficamente.

Na análise lévi-straussiana dos mitos, esse método adquire um brilho estético. Em que ele se entrecruza com a Teoria da Comunicação? Na ideia de *sistema de signos*, advinda da linguística saussuriana. Mas em Saussure se trata mais de uma sugestão a ser desenvolvida do que um conceito pronto e acabado. Assim, o sistema incorporado pelo campo comunicacional é o mesmo da Teoria Matemática da Informação, de engenheiros como Shannon e Weaver, debruçados sobre o problema da boa transmissão de mensagens, portanto, sobre questões de codificação, emissão e recepção. Do ponto de vista da engenharia das comunicações, o que de fato importa é determinar a recepção sem ruído dos sinais ou da mensagem, e isso implica privilegiar o receptor, por ser este o polo de medida da transmissão. Nesse processo, a codificação deve ser independente dos usuários (emissor e receptor), assim como dos sinais ou das mensagens.

Ora, na conversão (desde a década de 1960) de disciplinas do pensamento social (Antropologia Lévi-straussiana, Psicanálise Lacaniana) ao estruturalismo semiológico, não apenas o inconsciente, mas a própria vida social passaram a ser concebidas como estrutura linguística, e linguagem se entendia propriamente como código comunicativo. Colocando-se a codificação em primeiro plano – ou seja, ela como superior à mensagem, ao falante e, no limite, ao próprio sentido –, conforme mostravam os engenheiros das comunicações, o código assume o estatuto de lei no campo da comunicação.

São férteis nesse período as consequências dessa dita conversão à semiologia estrutural da análise antropológica, psicanalítica e comunicacional. Na antropologia, proclamam-se a “morte do homem” (ou seja, da explicação pela experiência vivida, como queria a fenomenologia) e a “vida” das estruturas, que agora tudo explicam. Na psicanálise, mudando-se a terminologia, o código recebe o nome de *significante* e este, por sua vez, precedendo o significado, submete o sujeito. De um modo geral, o sujeito como *suporte* dos fenômenos ou dos enunciados cede lugar ao código.

Igualmente na filosofia, esse tópico repercute nas posições da crítica radical à temática da autenticidade que, como mostram Boltanski e Chiapello, “partindo

de orientações filosóficas diferentes, têm em comum a vontade de pôr fim ao sujeito responsável, para quem a alternativa entre autenticidade e inautenticidade se apresentaria como uma escolha existencial, denunciada como pura ilusão ou como expressão do *ethos* burguês”^[57]. Em J. Derrida, por exemplo, os dois autores localizam um processo de desconstrução do privilégio outorgado à voz ou à palavra viva como recurso de autenticidade frente à escrita como artifício contingente que poria a verdade em perigo. Em G. Deleuze, eles veem o desenvolvimento de uma crítica da representação que afirma a impossibilidade, no mundo dos simulacros (figuras do código), de distinção entre um original e uma cópia. Embora *desconstrução* seja um conceito introduzido por Derrida (como uma releitura da *Destruktion* heideggeriana), ele comparece igualmente em Deleuze quando se trata de apontar para o modo como se constrói o discurso filosófico.

Também na análise comunicacional, o capitalismo monopolístico se define mais pelo monopólio do código do que pelo controle dos meios de produção. A hipótese de uma hipertrofia generalizada da codificação capitalista, acompanhada de uma transformação radical do modo de significar, orienta a maior parte da semiologia comunicacional de Baudrillard. Pode-se falar de um *paradigma do código*, radicalmente oposto ao *paradigma dos efeitos* trabalhado pela linha da *mass communication research*.

Sob o código, o sentido do mundo, o indivíduo e o próprio real se apresentam em vias de desaparecimento. “Detrás de cada tela de televisão e de computador, em cada operação técnica com a qual é diariamente confrontado, o indivíduo é analisado, função por função, testado, experimentado, fragmentado, assediado, intimado a responder – sujeito fractal doravante voltado para a disseminação nas redes, ao preço da mortificação do olhar, do corpo, do mundo real”, diz Baudrillard^[58]. Trata-se do que Marshall McLuhan chamava de “teste perpétuo”, exercido sobre os cidadãos da sociedade de consumo pela mídia, pelas pesquisas e por todos os protocolos de verificação e controle.

McLuhan, aliás, pensava a nova realidade sociotecnológica dentro desse mesmo paradigma do código, sintetizado em sua famosa formulação: “O meio é a mensagem”. Em termos mais claros, o *medium* – ou seja, a ferramenta tecnológica articulada com o mercado no interior de uma forma de vida pré-programada pela lei estrutural do valor – é a expressão do código, que predomina sobre o conteúdo. Depreende-se dessa linha de análise crítica que a nova sociedade tecnológica ou digitalizada é de fato uma *tecnoestrutura* (noção

trabalhada pelo economista keynesiano e pensador liberal John Kenneth Galbraith), atravessada pela fragmentação dos recortes, pela imaterialidade de um real discursivo e, ao mesmo tempo, pelo primado dos objetos na sociabilidade.

Como sabemos, desde os anos de 1960 – quando os objetos passam ao primeiro plano da vida social, como consequência do primado do consumo sobre a produção – passa-se a problematizar fortemente toda a dimensão objetual ou técnica da contemporaneidade. O pensamento de Baudrillard é paradigmático quanto à irredutibilidade do objeto às tradicionais disciplinas de abordagem da vida social. Nisso está implícita a hipótese do primado do objeto ou dos fatos sobre a participação observadora de um sujeito teórico e conceitual, portanto, outro modo de formular a tese da prevalência do código ou das estruturas sobre a consciência fenomenológica.

Embora atuando quase sempre do ponto de vista da comunicação, a intervenção reflexiva de Baudrillard – mais antropológico-filosófica do que sociológica – foi bem mais abrangente, ao deixar ver posteriormente que a inteligibilidade da sociedade contemporânea ultrapassava o domínio da semiologia *stricto sensu*.

Mais fenômeno que conceito

De fato, semiótica ou semiologia é na verdade apenas um caminho metodológico, aplicável tão só a questões afins à Teoria da Linguagem. As iluminações oitocentistas do pragmatista Charles Sanders Peirce, as brilhantes análises de Barthes, de Baudrillard e todo o instrumental analítico do discurso por parte de ingleses (estes, desde fins do século XIX, praticavam basicamente uma mescla de Teoria Literária com Teoria da Cultura) e franceses ainda são academicamente sedutores, mas os estudos semiológicos daí resultantes, com raras exceções, terminaram convertendo-se num fechado jargão acadêmico sem maiores perspectivas de um saber compreensivo em termos históricos.

Toda essa movimentação acadêmica não conduziu à constituição de uma “comunidade argumentativa” – ou uma espécie de “colégio invisível” onde se discutissem problemas no interior de linhas de pesquisa compartilhadas – favorável à integração da área comunicacional como campo científico. Sem integração e reflexão crítica, o brilho teórico pode produzir mais “marcas secretas de distinção” do que de esclarecimento intelectual, como observa

Calhoun: “Ajudar a integrar suas diferentes partes e linhas de investigação é um problema enfrentado por quem trabalha com teoria em qualquer campo. Esta não é só uma questão de assentar as bases ou perseguir sínteses, é também uma questão de fornecer os termos de referência para o debate crítico. A falta de integração e de reflexão crítica são problemas tanto para permitir que a pesquisa empírica tenha profundidade e acúmulo acadêmico significativo como para permitir aos pesquisadores dizer por que seus trabalhos realmente importam”^[59].

Por outro lado, o próprio desenvolvimento técnico dos dispositivos de comunicação acabou fornecendo algumas respostas a problemas levantados pela crítica humanista, como é o caso das técnicas interativas possibilitadas pela comunicação eletrônica. Esta, simbolizada na internet, veio oferecer oportunidades de uso autônomo pelos indivíduos dos mecanismos que eram antes supostos como dominadores.

Hoje, é grande o consenso quanto ao fato de que a comunicação, em sua prática, é a ideologia mobilizadora de um novo tipo de força de trabalho, correspondente à etapa presente de produção das mercadorias por comando global. Do ponto de vista do Estado liberal burguês, ela tornou-se uma questão importante para o equilíbrio social, cultural e político da *polis* colocada sob o império das finanças. Na verdade, muito mais importante do que se poderia supor em meados do século passado. Claro, já com o motor a explosão e a eletricidade tinha ficado bastante evidente o peso da técnica nas transformações modernas da vida social, o que só fez aumentar com o trem, o automóvel e o avião. Maior do que tudo isso, porém, é o impacto das tecnologias eletrônicas da comunicação sobre a sociedade, a tal ponto que o *marketing* dessas técnicas acaba encontrando nomes para a própria forma social – “sociedade da informação”, “sociedade da comunicação” etc.

Como explica Vattimo, a propósito de uma das reflexões do filósofo alemão Martin Heidegger sobre a técnica, “a tecnologia que de fato deixa entrever a possibilidade de uma dissolução da rígida contraposição entre sujeito e objeto não é a tecnologia mecânica do motor, com o seu movimento unidirecional do centro para a periferia, mas bem poderia ser, em vez disso, a tecnologia da comunicação, a técnica de coleta, ordenamento e distribuição das informações”^[60]. Em vez, portanto, de um centro que move e uma periferia que é movida, um circuito multidirecional como aquele que agora se realiza na comunicação das redes, sem a hierarquia opressiva do unidirecionalismo. Essa tecnologia (comunicacional) é, naturalmente, a eletrônica, que não deixa de

evocar a “nova técnica” referida por Benjamin como basicamente distinta da antiga e caracterizada, não pela dominação da natureza, e sim, pela “regulamentação da relação entre homem e natureza”^[61].

O comentário de Vattimo vai além das intenções explícitas de Heidegger (que, em termos manifestos, era pessimista no tocante à técnica), mas acompanha o espírito da argumentação do filósofo quando este, em mais de um texto, descreve a especialização da ciência e da técnica como “a época das imagens do mundo”, isto é, como o empenho de controlar o mundo pelo cálculo tende a dissolver a objetividade das coisas em puras abstrações, levando a uma multiplicação de imagens e linguagens. Isso leva igualmente à multiplicação das “agências interpretativas”, que relativizam e reduzem a força unitária das visões hegemônicas de mundo, dissolvendo as pretensões de absoluta objetividade, sejam da ciência, sejam da História.

Essa linha de argumentação choca-se claramente com o pessimismo da Escola de Frankfurt (ressalvada a posição ambígua de Benjamin) no que diz respeito aos efeitos das tecnologias da comunicação e da informação sobre a cultura contemporânea. Além disso, procura responder a toda uma corrente crítica mais recente que associa a valorização fetichista da técnica e o hiperfuncionalismo pragmático da sociedade capitalista avançada à comunicação eletrônica, supostamente responsável pelo crescente processo de esvaziamento da capacidade simbólica do sujeito contemporâneo, isto é, da capacidade de o indivíduo se inscrever na genealogia do sentido por meio da contextualização temporal e espacial dos símbolos. A mídia eletrônica seria o grande ícone desse processo no que diz respeito à configuração atual dos discursos públicos e da produção coletiva de sentido.

O fato é que essa questão cresceu em tal magnitude e envolveu de tal modo a vida social corrente que a esfera acadêmica terminou perdendo de vista os limites entre o fenômeno e a sua conceituação. É algo de certo modo análogo ao que se depreende da leitura de um famoso poema sobre o Monte Lu, composto por Su Shi, tido como um dos poetas e ensaístas chineses mais influentes durante a Dinastia Song no século XI. “Nós não conhecemos a verdadeira face do Monte Lu porque estamos todos dentro”, diz um dos versos. A montanha é uma metáfora para a especificidade geográfica dos locais onde acontecem os fatos históricos. O poema pretende indicar que a mera descrição do Monte Lu é insuficiente para compreendê-lo, sendo imperioso abrir-se para os diferentes ângulos, para a aceitação de diferentes perspectivas^[62]. Mas principalmente abrir-

se para uma *exterioridade*, em que possam provir vozes críticas, não meramente descritivas.

Essa aceitação parecia acompanhar o ímpeto ensaístico dos europeus. Mas com o arrefecimento disso que os franceses chamavam de “*la théorie*”, restou, na periferia norte-americana e latino-americana, a paisagem fragmentária das dezenas de tentativas teóricas (cada um buscando apresentar a “sua” teoria) e das pequenas descrições funcionais, alimentadas pela obrigatória *performance* universitária.

Ora, não é estranho aos ativistas do pensamento que, desde há muito tempo, quem sabe, desde o início do século XX, a universidade como um todo passou a ser mais uma gerente de questões teóricas do que um viveiro criativo de ideias. Isso é muito evidente no campo do pensamento social quando se considera o que Sloterdijk chama “os vetores dessas três más mensagens que penetram nas forças fundamentais da realidade humana, às quais os cidadãos da Modernidade têm prestado contas: dominação das relações de produção sobre as ficções idealistas; dominação das funções de vitalidade, aliás, vontade de poder, sobre os sistemas simbólicos; dominação do inconsciente ou da natureza pulsional sobre a consciência de si humana”^[63]. Esses vetores são respectivamente Marx, Nietzsche e Freud, que nunca pertenceram a quadros universitários.

Evidentemente, fala-se aí dos autores que fizeram repercutir no século XX questões cruciais aparecidas no século XIX e que não eram propriamente especialistas numa disciplina isolada, e sim grandes pensadores colados a uma espécie de apostolado da verdade transformadora do mundo. Isso não significa que tenham deixado de existir criadores no interior da disciplina sociológica, mas quando isso acontece (Durkheim, Weber, Simmel e outros) não se trata de uma reflexão meramente científica, já que os conceitos axiais têm parentesco próximo com a gênese das grandes ideias dos não professores ou dos não especialistas, isto é, uma gênese imaginativa com uma base ética e política^[64]. De fato, o que mais contribui para a afirmação das ciências sociais é a ideologia (liberalismo, radicalismo, conservadorismo) que movimenta os embates éticos do mundo.

“As grandes ideias próprias às ciências sociais têm sempre bases morais”, observa Nisbet. Em princípio, isto seria mais próprio ao pensamento europeu do que o norte-americano, embora o ambiente sociológico no começo do século XX nos Estados Unidos tenha se caracterizado por um razoável ativismo social,

bastante visível na Escola de Chicago. Mas também se pode aí observar a mesma diferença já apontada, por exemplo, entre o europeu Hayek e o americano Friedman. Diz Nisbet: “Não é diminuir o valor científico de autores como Weber ou Durkheim sublinhar que eles trabalharam em cima de materiais intelectuais (quer se trate de valores, de conceitos ou de teorias) aos quais eles não teriam jamais podido ter acesso se os conflitos morais que agitaram todo o século XIX não tivessem existido”^[65]. Frisando que os grandes sociólogos jamais deixaram de ser moralistas, ele aponta para a coloração moral de conceitos como comunidade, alienação, autoridade e *status* (ou estatuto social). Além disso, “não deixaram jamais de serem artistas” no sentido do apelo que faziam à intuição e à imaginação, de modo análogo à visibilidade do fenômeno moderno, literariamente encenada por escritores como Balzac, Dickens, Poe, Hugo, Baudelaire e outros.

Mas Sociologia, Antropologia, Psicologia ou qualquer outro nome que se queira atribuir às modernas disciplinas do pensamento social (anteriormente regido pela economia e pela história) *nascem da filosofia*, mais precisamente de um recorte filosófico operado sobre o continente cognitivo da História. Em outras palavras, nascem do pensamento grego (socrático-platônico e aristotélico), colado à teologia cristã e historicamente transmitido, como uma espécie de tocha olímpica, de cada geração europeia a outra. Isso se dá sempre no quadro da *paideia*, isto é, da educação ou formação das almas, mas não se limita ao escopo acadêmico, uma vez que na filosofia, em seus momentos mais criativos, sempre se fez presente, de modo explícito ou implícito, a problemática platônica da relação entre a sabedoria individual e o Bem (*to agathon*) da *polis*. As questões éticas e políticas implicadas nas teorias de grandes sociólogos como Le Play, Tönnies, Comte, Durkheim, Weber, Simmel e outros pertencem à tradição filosófica.

Embora *a comunicação* esteja inscrita no campo filosófico desde a Antiguidade, seja no quadro da técnica política de linguagem chamada *retórica* ou das questões ligadas à coesão comunitária, ela *não surge da filosofia no século passado, e sim da sociologia*, praticada tanto por norte-americanos quanto pelos já citados europeus que migraram para os Estados Unidos. Isso não implica dizer que a reflexão sobre a prática comunicacional esteja isenta de um pano de fundo socialmente crítico. Já no advento da reflexão sobre o jornalismo *stricto sensu*, ainda na segunda metade do século XIX nos Estados Unidos, havia a preocupação de elites intelectuais com os efeitos presumidamente nocivos do

jornalismo popularesco ou sensacionalista (a *penny press*, o *yellow journalism*). A criação dos cursos de jornalismo não está longe do sentido de busca de um antídoto moral e intelectual para um discurso social considerado danoso à consciência cívica, assim como também não está longe das aspirações elitistas e autoritárias quanto à possibilidade de se exercer controle sobre a própria imprensa.

A mesma coisa ocorre quando o escopo se amplia para a comunicação como fenômeno social de maior escala. Na desconfiança de alguns desses pesquisadores para com os supostos efeitos deletérios da mídia há algo análogo às preocupações de natureza ética – ou seja, o cuidado com a humanidade do homem em todas as suas criações – por parte dos grandes sociólogos europeus do passado. Foi essa ética que, ao afundar na crise, levou consigo aquela humanidade nos estudos que se empreendiam, até mesmo em campos como religião, política e arte. Por isso, predominaram no panorama sociológico americano um modelo social afim ao atropelamento da ética pela economia e a busca de conhecimento eficaz para melhor funcionamento do mercado, ou seja, predominou a posição de Lazarsfeld sobre a de Adorno.

Fora dos Estados Unidos, houve, e ainda há, incursões de natureza crítico-reflexiva sobre o fenômeno comunicacional. Já, desde a segunda década do século passado, o dramaturgo e poeta alemão Bertolt Brecht apresentava, com seu panfleto intitulado “Teoria do Rádio”, a utopia tecnológica de uma sociedade do diálogo: por meio da radiodifusão, todos poderiam confluír para um consenso, e as massas poderiam exigir diretamente prestações de contas ao Estado.

Nessa mesma época, Teilhard de Chardin, pensador cristão evolucionista, associava às novas tecnologias da comunicação a sua ideia de um caminho progressivo da espécie para um organismo humano planetário, o “ultra-humano”. Essa teologia filomaquinal e sem sagrado é um misto de utopia e Teoria da Comunicação, que se mantém nas décadas posteriores, baseadas na “extraordinária rede de comunicação radiofônica e televisiva” concebida como um verdadeiro sistema nervoso, um “estado superior da consciência, difuso nas franjas ultratecnizadas, ultrassocializadas, ultracerebralizadas da massa humana”^[66]. Procede de Chardin (mas também do economista e historiador canadense Harold Innis, que tinha uma concepção “ecológica” da comunicação) a ideia mcluhaniana da “aldeia global”, segundo a qual indivíduo e mundo estão hoje reunidos numa mesma escala pelas técnicas de comunicação. Permanece o

fundo teológico nessa concepção do advento de “uma condição pentecostal de compreensão e unidade universais”^[67].

Entre os anos de 1960 e 1990, desenvolveu-se na Europa, com mais visibilidade no interior do movimento da “*théorie*” francesa, o lado crítico-reflexivo da comunicação, que explícita ou implicitamente jogava do lado da Escola de Frankfurt, embora sob a capa da semiologia estruturalista, como já indicamos. Tudo isso começou a perder fôlego público desde a década final do século passado, ao mesmo tempo em que a universidade, em quase todas as partes do mundo, passou a gerenciar o campo por meio da criação de cursos de comunicação. Os Estados Unidos sempre contaram, ao longo do século passado, com cursos de jornalismo e comunicação em sentido mais amplo. A França, que tinha nos anos de 1960 poucos cursos de formação profissional em jornalismo e apenas uma pós-graduação (hoje, o *Institut Français de Presse et des Sciences de l'Information*), viu ampliar-se o setor em nível pós-graduado^[68]. Na América Latina e, particularmente no Brasil, registra-se a proliferação universitária desse campo em todos os níveis^[69].

A dispersão cognitiva

Toda essa movimentação universitária não parece diretamente relacionada com o mercado de trabalho específico, uma vez que, num aparente paradoxo, ela cresce em meio à crise do jornalismo e à diminuição da demanda profissional por parte das corporações de mídia tradicionais. Frisamos o “aparente”, porque as técnicas do jornalismo (diário, semanal, mensal etc.) encontraram aplicações múltiplas, refluindo das tradicionais empresas jornalísticas para empresas de informação (ditas “agências de comunicação corporativa”), voltadas para o gerenciamento de imagem pública ou de relacionamento de seus clientes – do mundo privado ou da esfera estatal – com a mídia corporativa, com as redes sociais na internet ou, mesmo, com o público tradicional. Mesmo esgotado o ciclo de moda da temática comunicacional, que tinha sido forte entre os anos de 1970 e 1990 (foram enormes os efeitos sociais do discurso mcluhaniano), a palavra “comunicação” manteve-se como rubrica acadêmica na administração pedagógica das universidades, com um apelo ainda maior junto à população jovem do que o das disciplinas clássicas das ciências sociais. Não para de crescer o número dos cursos de comunicação no Brasil e no resto do mundo, aparentemente não tanto por grandes expectativas profissionais, mas pelo reconhecimento implícito (mais sentido do que argumentado) da importância

desse campo na vida contemporânea.

Seria de se esperar que essa relativa distância do mercado de trabalho fosse compensada no espaço acadêmico por um esforço de definição epistemológica do campo. Mas o fenômeno comunicacional tinha também outros compromissos institucionais, uma vez que, na prática teórica das universidades, se tratava da passagem da comunicação como uma espécie de lógica cultural à comunicação como ciência social aplicada, razão pela qual essa guinada foi vista com bons olhos pelo primeiro governo da ditadura militar no Brasil, em fins da década de 1960.

Encarada por outro ângulo, a comunicação tendia a ser percebida mais na ótica da *organização* (empresarial, tecnológica) do que da *instituição*, que se define pelo quadro da necessidade moral e política, típico das ciências sociais anteriores. Hoje, apesar de algumas tentativas isoladas, o campo permanece cientificamente tão ambíguo quanto no passado, em meio a milhares de estudos recortados sobre todo tipo de tema imaginável, se não diretamente relacionado à prática industrial da mídia ou do espetáculo diversificado, pelo menos permeável à colagem do par “comunicação/informação” ou ajustável ao vago rótulo de “estudos culturais”. Em si mesma, essa diversidade temática não é um problema, podendo mesmo ser considerada, ao contrário, como um índice da riqueza semiótica da comunicação. O problema está na falta de conexão das linhas de pesquisa, o que prejudica a coerência científica do campo e termina induzindo à dispersão cognitiva.

Uma das causas dessa dispersão pode ser exatamente o lado de formação profissional atinente ao campo. Wilbur Schramm, um dos principais nomes do *marketing* acadêmico para o campo comunicacional após a Segunda Grande Guerra, já chamou a atenção para o fato de que a *Journalism Quarterly*, a mais antiga revista acadêmica da área (fundada em 1924 com o nome de *Journalism Bulletin*), não publicou durante os seus primeiros 21 anos, “um único artigo sobre Teoria da Comunicação”, até que o pesquisador Ralph Casey trouxesse para as suas páginas o conceito de “comunicação de massa”, desenvolvido pelo sociólogo Malcolm Willey, seu colega de universidade^[20]. Também no Brasil e em outros países da América Latina, a questão profissional toldou durante muito tempo o problema conceitual desse campo teórico. Mas isso não é exclusivo da comunicação. Mais de um *scholar* estrangeiro da sociologia pôde observar que a excessiva concentração de esforços na formação profissional (com vistas à realização de pesquisas de opinião, *surveys* empresariais etc.) tem consequências

danosas para a reflexão de longo alcance sobre o campo disciplinar, portanto, para a produção da própria sociologia enquanto forma histórica de intervenção intelectual na sociedade.

Já quatro décadas atrás, Baudrillard detectava na universidade aquilo que chamou de “primeira onda de choque da passagem da produção à pura e simples reprodução”, mas que também podemos chamar de passagem do capitalismo produtivista à financeirização. Para ele, isso ocorreu primeiro nas faculdades de ciências humanas, porque “ali se tornou mais evidente (mesmo sem uma consciência ‘política’ clara) que *não se produzia mais nada* e que não se fazia mais do que reproduzir (docentes, saber e cultura, estes mesmos fatores de reprodução do sistema geral). É isso, vivido como inutilidade total, irresponsabilidade (‘Para que sociólogos?’), rebaixamento, que fomentou o movimento estudantil de 1968 (e não a falta de empregos – empregos, sempre há bastante na *reprodução* – o que não existe são lugares, espaços onde se *produza* verdadeiramente alguma coisa)”^[71].

Para bem situar esta argumentação, é preciso ter em mente que o prestígio de uma ciência social jamais se deveu exclusivamente à objetividade do conhecimento por ela gerado, mas, sobretudo, à sua *produção* de valor social, cultural e, mesmo, político. Nesse prestígio a instituição universitária encontrava o centro de gravidade que a capacitava a exercer a função republicana de contrabalançar a dispersão das especializações profissionais. Hoje, sob a égide da financeirização do mundo, as ciências do homem tendem a se tornar socialmente supérfluas, senão “inúteis à indústria”, como atestava, na primeira semana de 2013, um movimento estudantil na Hungria contra medidas governamentais desfavoráveis às ciências sociais, inclusive o direito e a economia. Num dos cartazes levantados pelos manifestantes, lia-se: “Eu penso, logo sou um problema”^[72].

A “produção” a que se refere Baudrillard nada tem a ver, portanto, com atividade industrial, mas com ideias e conceitos atinentes às tensões concretas da história, como foi o caso das ciências sociais em seus momentos mais produtivos ou fecundos, porque iluminadores dos contrastes entre valores antigos e novos na sociedade urbana emergente pós-Revolução Francesa. Em tais momentos, o pensamento social ainda estava fora da reprodução do capital como forma de relação social, o que deixava à produção teórica uma grande margem de determinações com relação à realidade histórica. Sob o influxo da pura e simples reprodução, as teorias flutuam como moeda sem lastro, remetendo

indefinidamente umas às outras, por meio da exegese de tipo universitário^[73].

A mesma indagação pode se aplicar ao campo comunicacional: Para que teóricos da comunicação? Uma resposta adequada requer a invocação da categoria *espaço social* (as propriedades relacionais ou relações intersubjetivas entre professores e pesquisadores), arrolada por Bourdieu como um dos elementos constitutivos de todo campo científico. Os primórdios latino-americanos foram bastante promissores: já desde o começo da década de 1960, o *Centro Internacional de Estudos Superiores em Comunicação para a América Latina* (Ciespal), filiado à Unesco e sediado em Quito, estimulava a pesquisa acadêmica e a busca de excelência no ensino de jornalismo^[74]. Em fins dos anos de 1960, no Rio de Janeiro e São Paulo, intelectuais de áreas diversas, muitos deles influenciados pelo estruturalismo lévi-straussiano e pela psicanálise lacaniana, foram atraídos pelo campo comunicacional.

Tudo isso mudou, *pari passu* com um novo tipo de burocratização universitária, em que o ensino – de um modo geral, não apenas no tocante à comunicação – perde lugar para as pesquisas no interior de um modelo tecnocientífico, caracterizado pelo predomínio da circulação e consumo do conhecimento sobre a sua produção. Não se trata de um fenômeno aleatório: a ênfase na reprodução tecnológica é mais forte do que o investimento em ciência pura (essa mesma que, paradoxalmente, esteve por trás da moderna computação), mas as inovações (apesar de todo o entusiasmo científico em neurociência e nanotecnologia) têm magnitude inferior às grandes descobertas, já datadas de mais de um século.

O fato é que, nesse modelo “circulatório”, decorrente da articulação de descobertas parciais das pesquisas em ciências exatas com finalidades tecnológicas imediatas, se desenha um novo modo de ser da atividade científica em que parece desaparecer a ideia de ciência como totalidade coerente de um campo cognitivo ou até mesmo a ideia de uma certa “normatividade” epistemológica. O conhecimento deixa de ser consagrado ou validado pelos pares de uma comunidade do saber: os resultados fragmentários das pesquisas são cotados como ações numa Bolsa de Valores e diretamente indexados por revistas internacionais, publicadas em inglês. Trata-se de uma tendência extensiva às ciências sociais, em que a produção de reflexões ou de ideias é substituída pela produtividade numérica de artigos, contabilizada pela burocracia universitária e por agências de fomento.

Esse modelo tende predominar no campo comunicacional, com evidentes reflexos sobre o ensino. Nas faculdades brasileiras da área, é muito frequente que jornalistas, publicitários, especialistas em *marketing* e outros tornados professores se atenham exclusivamente à reprodução didática de suas técnicas específicas sem qualquer exigência acadêmica de articulação dos saberes parcelares com o estatuto do conhecimento implicado. Na fragmentação do campo de conhecimento, a percepção fragmentária, que é característica da comunicação funcional, transmuta-se numa variedade de competências academicamente reproduzidas. Esta é, aliás, a tônica das universidades privadas, antenadas basicamente com a satisfação profissionalista de sua “clientela” estudantil. Onde não há espírito republicano, o estudante é cliente, e não sujeito a se iniciar na plena cidadania.

Em alguns casos, no ensino público, tenta-se romper com o campo dito comunicacional, priorizando o jornalismo como “ciência” centralizadora, mas sem dizer com clareza o que se entende por ciência, fora dos chavões positivistas. É igualmente comum que as disciplinas teóricas dos currículos espelhem simplesmente os particulares interesses acadêmicos dos docentes, às vezes sem um laivo qualquer de coerência epistemológica. Para melhor abordar este aspecto, uma reflexão epistemológica seria beneficiada por uma análise institucional das faculdades públicas, onde a conquista da estabilidade funcional pode significar uma carta de alforria do docente frente às pressões curriculares ou outras de natureza acadêmica. Noutros casos, espraiam-se as fabulações científicas, com a suposição tecnofílica de que a ideologia técnica é a única formação ideológica da sociedade atual. Aí se considera que a internet representaria um recomeço dos estudos de mídia e que a “cibercultura” equivaleria à comunicação por inteiro.

Na verdade, nenhum extremismo tecnofílico é capaz de sustentar-se enquanto doutrina, simplesmente porque o discurso doutrinário não é tão potente quanto o do *marketing*, nascido diretamente do mercado. Na esfera acadêmica, o discurso cibercultural é inferior ao do *marketing* funcional. Em alguns autores, procede-se à descrição extrapolada do desempenho técnico das máquinas inteligentes, pontuado por firulas filosóficas. Isso não costuma ir além da condição de discurso de acompanhamento técnico, travestido de teoria, com tons de sermão religioso^[75].

Como se infere, o *espaço social* ou conjunto das relações intersubjetivas – que Bourdieu arrola como um dos requisitos para a constituição do campo científico

– é bastante confuso no caso da comunicação. Quando se pensa na importância das cátedras no passado para garantir a disciplinaridade dos saberes (um bom modelo é a cátedra durkheimiana na Sorbonne), pode-se cogitar da fraca autoridade pedagógica dos departamentos na administração universitária e, portanto, da eventual pequena importância científica de uma disciplina. Mas acentuamos bem o “passado” no que diz respeito à cátedra, uma vez que este é de fato um modelo perempto, de inspiração eclesial e já substituído pela noção de linha de pesquisa no âmbito dos cursos de pós-graduação.

No Brasil, vez por outra, as agências de fomento – que garantem bolsas de pesquisa a professores com título de doutorado ou que se atribuem o dever de zelar pela excelência dos programas de pós-graduação – tentam burocraticamente traçar perfis epistemológicos para o campo. Torna-se, porém, cada vez mais evidente que, por si só, esse panorama acadêmico não gera as condições institucionais e cognitivas necessárias à constituição de uma área científica própria, legitimada ou ao menos reconhecida como tal pelos autores mais conspícuos das outras disciplinas do pensamento social.

Esta não é uma argumentação de natureza voluntarista, ou seja, não se está imputando à área em questão uma suposta “falta de vontade” acadêmica quanto à constituição epistemológica do campo. Está se buscando afirmar uma ausência de condições objetivas, reforçada inclusive pela própria especificidade do saber comunicacional, que torna difícil a distinção entre *episteme* e a realidade prática das tecnologias da comunicação, em que mais se expandem “competências” (o saber-fazer prático) do que conhecimentos no sentido abstrato e universal do termo. Trata-se de uma nova modalidade de indistinção entre ciência e “ideologia” (termo já antigo para “falsa ciência”), recorrente na história das formulações teóricas. Como se sabe, o próprio Gramsci (diferentemente de Marx) incorreu no equívoco de não fazer essa distinção, transformando “todo conhecimento humano (até mesmo a ciência natural) em expressão de uma subjetividade de classe historicamente condicionada”^[76].

Laval evoca a esse respeito a palavra inglesa *agency*: “Designam-se por isso capacidades de realizar uma tarefa com a ajuda de ferramentas materiais e/ou instrumentos intelectuais. Um operador, um técnico, um homem da arte possuem competências profissionais. Nesse sentido, a competência é o modo pelo qual um indivíduo é útil na organização produtiva. A noção teria tanto mais pertinência hoje quando as transformações do trabalho, em particular com a difusão das novas tecnologias da informação, rompem-se os laços antigos entre

uma profissão, um ramo do saber e um diploma ou, mais, quando elas permitem transcender a oposição antiga entre trabalhadores intelectuais e operadores de máquinas”^[77].

O campo acadêmico da comunicação é atravessado por essa ideologia da competência, estimulada, particularmente no caso brasileiro, pela emergência de uma tecnofilia acrítica^[78], tendente a depositar nas tecnologias do digital velhas esperanças de redenção e inclusão sociais. Diz Laval: “A informática e a internet não são vistas como objetos técnicos a serem estudados e compreendidos, nem sequer como ferramentas suplementares, úteis na aprendizagem, mas como alavancas ‘revolucionárias’ que servirão para mudar radicalmente a escola e a pedagogia”^[79].

Enquanto no século de surgimento da sociologia conservadores e radicais encontravam-se na mesma desconfiança moral para com o capital industrial e financeiro, o espírito que preside à comunicação acadêmica é, na maior parte dos casos, semelhante ao do funcionamento comunicacional, ou seja, conservador, de fundo neoliberal. O fascínio pelo desempenho técnico e pelo espetáculo sufoca possíveis inquietações morais frente à financeirização como padrão sistêmico de riqueza, principalmente devido ao fato de que esse padrão – um *modo de ser* da riqueza, com alcance *simbólico* – é muito malcompreendido pelos não economistas, que o confundem com globalização financeira, o que implica restringir o seu alcance à dimensão puramente econômica. Essas “inquietações” não são idiossincrasias de religiosos ou de ativistas, mas o resultado de avaliações realistas da falência dos sistemas econômicos, da exploração predatória do planeta e da medida de injustiça social das práticas neoliberais.

Nessa conjuntura psicossocial, a teorização da cientificidade do campo tende a ser considerada como desnecessária para dar prosseguimento à reprodução universitária dos saberes parciais, mutáveis ao sabor das novidades técnicas postas no mercado. Isso ocorre em outros campos do saber: a psicanálise, por exemplo, não se reivindica explicitamente como ciência, mas é um conhecimento (fortemente articulado com a prática clínica) que se transmite com foros de “cientificidade” *extramuros* universitários (portanto, sem diploma profissional garantido pelo Estado) num *espaço social* constituído por um *habitus* (práticas e percepções) de clínicas privadas e com um *capital simbólico* gerido por sociedades psicanalíticas, algumas das quais com conexões internacionais.

Evidentemente, nada disso impede que o meio psicanalítico procure

aumentar o seu *capital simbólico*, teorizando em torno das obras de precursores tidos como muito importantes, entre as quais a obra freudiana como marco indispensável da fundação do campo. Embora ninguém aí ignore que todo saber obrigatoriamente vinculado à sua origem tem um fundo místico (como a fundação é sem fundamentos, a especulação se torna interminável), a postura profissional no *espaço social* é cientificista, seja no tocante à identificação profissional (médico, psicólogo etc.) dos psicanalistas, seja no racionalismo sistemático das proposições teóricas^[80].

No caso da comunicação, a teoria é algo que se impõe apenas intelectualmente diante do que se poderia designar como uma mutação dos sistemas de pensamento dominantes, rumo à implosão da tradicional ontologia (substancialista) de inspiração aristotélica. Não se trata, porém, do impulso voluntarista de apenas teorizar, por impalpável “vontade de ciência”. Sendo verdade que não existe uma estrutura explicativa única para a diversidade fenomênica da comunicação, isso apenas nos conduz à exigência de testar pluralmente a capacidade explicativa de uma teoria (construção conceitual ou hipótese provisória sobre o fenômeno), confrontando-a ao que já se chamou de “capacidade explicativa diferencial de teorias referentes a outros sistemas de inteligibilidade”^[81].

Isso pode ser considerado uma “transdisciplinaridade”, desde que radical, quer dizer, um encadeamento sinóptico de teorias diversas correspondentes a campos científicos diferentes, classificadas por diferentes disciplinas, só que agora pertencentes a uma estrutura compreensiva (mais do que meramente explicativa), desenvolvida por uma linguagem própria e guiada por uma lógica processual: não positivista, nem predicativa de propriedades que se atribuam a entidades fisicamente substancializadas.

De partida, vale observar que a tecnocultura tende a expulsar definitivamente o positivismo lógico e sua rigidez metodológica, que bem poderia ser chamada de “metodolatria”. As ideias de pluralismo disciplinar (interdisciplinaridade, multidisciplinaridade e transdisciplinaridade) expandem-se a partir dos anos de 1960, não tanto como novas e consistentes posições epistemológicas, e sim como sintomas teóricos de uma crise de paradigma do conhecimento. Na arte contemporânea, essa crise já se evidenciava na generalização de um ecletismo que hibridizava técnicas e disciplinas artísticas (cinema, fotografia, vídeo, escultura, pintura etc.), mas ainda era tímida em termos de epistemologia acadêmica.

Já nos anos de 1950, a cibernética ensejava um ecletismo interdisciplinar para pesquisadores oriundos de áreas como Biologia, Engenharia, Lógica e Teoria dos Jogos. Às vezes, é inevitável esse cruzamento de fronteiras, como aconteceu com a Teoria das Redes, que levou a matemática a se estender sobre territórios antes mapeados por sociólogos e antropólogos, a exemplo dos problemas de organização social. De um modo geral, porém, na prática acadêmica, a multidisciplinaridade é mais uma palavra de efeito, destinada à defesa contra as eventuais acusações de entrincheiramento intradisciplinar, do que uma articulação conceitual consistente.

Por isso, não faltam os que se aferram a posicionamentos do tipo “a pesquisa que sobre deformações psicológicas como efeito de um violento conteúdo midiático é ainda psicologia, e a pesquisa sobre as causas da concentração da mídia é ainda economia e não comunicação”^[82]. De fato, é forte a tendência à feudalização dos territórios da pesquisa, à qual não escapam também os pesquisadores da comunicação – em princípio, obrigatoriamente interdisciplinares devido às origens plurais de seu campo –, que costumam reivindicar como objeto próprio e exclusivo todo e qualquer assunto de natureza comunicativa.

Ainda assim, mesmo tentando isolar-se disciplinarmente para ganhar legitimação cognitiva – já que a ideologia acadêmica tende a valorizar a unicidade disciplinar –, o discurso analítico da comunicação apresenta-se na prática como “sintético”, no sentido de agregação de coisas ou de enunciados diferentes. Daí a percepção de que “os membros de nosso campo estão conscientes de que não somos sempre levados a sério por acadêmicos de outras disciplinas” ou então “a comunicação é aparentemente considerada, pelas bobagens em história, ciência política e sociologia, como tendo mais ou menos o mesmo mérito de, digamos, a educação de um motorista”^[83].

Apesar de todos os problemas que levantam para a construção de um discurso sinóptico, há perspectivas de um tratamento positivo, desde as ciências naturais até as sociais ou humanas. Campos antes rigidamente delimitados redefinem-se em função de novos projetos e de avanços do conhecimento científico. Pode-se discutir se um determinado saber corresponde a uma disciplina única ou a um campo multidisciplinar, mas não raro a discussão revela-se mais administrativa ou gerencial do que cognitiva, uma vez que o operador geral das conexões é apenas o conceito de “ciência”, seja esta natural ou social.

Ausência de *episteme*

Mas nem a multidisciplinaridade, nem as aberturas metodológicas resolvem o problema epistemológico do saber comunicacional. Tratá-lo vagamente de “campo” é um acacianismo nos termos de Bourdieu, uma vez que todo e qualquer conhecimento científico se define por um campo. Em alguns fóruns acadêmicos, costuma-se contornar a dificuldade com o argumento de que a comunicação não é uma disciplina, e sim um *objeto interdisciplinar*, que mobilizaria nada menos de dez disciplinas: Filosofia, Linguística, Antropologia, Sociologia, Direito, Ciência Política, Psicologia, História, Economia e Psicossociologia^[84].

Com efeito, na falta de um consenso acadêmico quanto à unificação teórica desse campo de conhecimento frente aos demais, parece natural o recurso às outras disciplinas sociais. Natural também é que cada uma delas veja o fenômeno comunicacional a partir de seu objeto particular de conhecimento. Daí se infere obviamente a inexistência de uma *episteme* própria e se opta pela admissão de um domínio comum transparente à esfera sociocultural da comunicação. Isto é o que Habermas chama de “contexto comunicativo”, observando que “a comunidade de experimentação dos pesquisadores se baseia em um saber pré-científico articulado sobre a linguagem comum”.

A realidade hoje, ao fim da primeira década do terceiro milênio, é que a propalada mobilização multidisciplinar não tem nem a fecundidade nem a continuidade que se supunha meio século atrás, no auge da potência epistêmica da comunicação. Já no fim dos anos de 1950, a propósito do “estado da pesquisa em comunicação”, Berelson mostrava-se pessimista quanto à possibilidade de abordagens inovadoras nos Estados Unidos, distinguindo quatro grandes enfoques no período posterior a 1930: “ (1) o enfoque de ciência política , representado por Harold Laswell; (2) o enfoque de sondagem amostral, representado por Paul Lazarsfeld; (3) o enfoque de pequenos grupos, representado por Kurt Lewin; (4) o enfoque psicológico experimental, representado por Carl Hovland”^[85]. No entanto, todos esses enfoques minguaram no tocante à comunicação, e as citadas disciplinas prosseguiram em seu fechamento departamental, tentando guardar zelosamente os seus objetos “disciplinares” de conhecimento, prestando pouca ou nenhuma atenção ao campo comunicacional. Este último, por sua vez, perdeu a fermentação intelectual dos começos, difratando-se de modo reprodutivo na miudeza especializada dos saberes logotécnicos que constituem os currículos

universitários.

Quer se queira ou não, permanece hoje, no tocante ao desenvolvimento acadêmico desse campo, uma soberania do olhar sociológico. Embora já não se leiam muito mais, fora dos Estados Unidos, os autores que a partir dos anos de 1930 propulsionaram o paradigma dos efeitos, o sociologismo continua. Ora, se permanece o viés sociológico, reforça-se também o problema, já detectado, aliás, por socioantropólogos, como Jeudy, para quem “a sociologia continua a tratar os *media* como um campo de pesquisa inteiramente à parte, evitando considerar a *mediatização* dos fenômenos de sociedade”. Em outras palavras, estudam-se, de um lado, as modalidades institucionais dos fenômenos sociais e, de outro, o funcionamento da mídia, desconhecendo que “o princípio da *mediatização* orienta *a priori* a representação e a interpretação dos fenômenos”^[86]. Sob esse princípio, os fatos sociais não têm uma ontologia própria, exterior à sua reprodução midiática.

Entretanto, no campo acadêmico da comunicação, faz-se hoje uma distinção entre *mediatização* e *mediação*. Ao contrário do que o trabalho empírico possa levar a concluir, esta distinção não implica que se trate de noções separadas e excludentes uma da outra.

Mediação é um conceito tipicamente hegeliano. Para Hegel, que rejeita a hipótese de um conhecimento intuitivo ou imediato, a mediação (*Vermittlung*) é o ato originário de qualquer cognição, porque o ser é necessariamente mediado. O que ele chama de “homem real e verdadeiro” resulta de sua interação com os outros, logo, a ideia que faz de si mesmo (o seu Eu) depende da mediação que exprime o reconhecimento do outro.

A semiótica de Peirce é francamente hegeliana ao conceber a mediação como o trânsito simbólico ou a “comunicação” da propriedade de um elemento para outro, por meio de um terceiro termo, que é precisamente o signo ou um código, um meio de articular dois elementos diversos, por exemplo, um objeto e uma ideia interpretante. Dessa maneira, a mediação implica uma complexa operação semiótica – designável também como *semiose* –, que articula relações de determinação e de representação (objeto, signo e interpretante) no interior do processo linguístico, conforme repetidas demonstrações de Peirce ainda na segunda metade do século XIX.

Há um dualismo implícito na ideia de mediação – já que se trata da articulação de dois elementos diversos – reforçado pela noção daí decorrente de

“intermediação”, ou seja, a aproximação, por meio de um terceiro, entre dois termos separados. Isso já se verifica, embora de forma não declarada, na introdução das categorias de “pequenos grupos” e, depois, de *gatekeepers* (filtros informativos ou líderes de opinião) nas concepções sociológicas norte-americanas da comunicação. O culturalista inglês Raymond Williams, preocupado com o mecanicismo materialista presente na concepção de reflexo entre categorias separadas (arte/sociedade, infraestrutura/superestrutura), recupera a ideia de mediação que, reinterpretada, “indicaria não mais realidades refletidas, e sim realidades que passam por um processo de ‘mediação’ no qual o seu conteúdo original é modificado”^[87].

Williams termina abandonando a ideia de mediação, “por considerar quase insuperável o problema que, de forma menos sofisticada, já existia nas chamadas ‘teorias do reflexo’: uma subjacente e pressuposta visão dualista do mundo, em que a realidade e o falar a realidade são tomados como categoricamente distintos”^[88]. Apesar disso, mesmo sem maior clareza conceitual, a mediação é apropriada como categoria analítica privilegiada da sociologia da cultura por pesquisadores latino-americanos (Jesus-Martin Barbero e Orosco-Gómez são aqui nomes proeminentes), que nela se baseiam para estudos de recepção dos produtos da indústria cultural. Esses estudos têm como pressupostos a separação entre a produção e o consumo de mensagens, o que enseja a ideia de um intermediário conciliatório, a exemplo das “mediações socioculturais”.

Essa separação desaparece no conceito de midiaticização. Não se trata aqui da transmissão de acontecimentos por meios de comunicação (como se primeiro se desse o fato social temporalizado e depois o midiático, transtemporal, de algum modo), nem é o trabalho das mediações simbólicas sobre a mídia (como pode dar a entender a expressão “o meio e suas mediações”), e sim um *conceito* que descreve o funcionamento articulado das tradicionais instituições sociais e dos indivíduos com a mídia. Uma comparação simplificadora: na mediação, uma imagem é algo que se interpõe entre o indivíduo e o mundo para construir o conhecimento; na midiaticização, desaparece a ontologia substancialista dessa correlação, e o indivíduo (ou o mundo) é descrito, ele próprio, como imagem gerida por um código tecnológico.

Mas é forçoso atentar para o fato de que essa midiaticização não é a metáfora para uma totalidade substancial, e sim um conceito (assim como mídia também é conceito) descritivo de um processo de mudanças qualitativas em termos de configuração social por efeito da articulação da tecnologia eletrônica com a vida

humana. Não é uma metaestrutura composta por *sistemas de mídia*, supostamente autônomos e autoajustáveis, como possam dar a entender os arrazoados funcionalistas de origem tanto sociológica quanto cibernética. De fato, até mesmo nas grandes tecnodemocracias ocidentais (Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha etc.), onde a mídia constrói uma realidade segunda ou paralela, não se pode falar da diversidade de meios (jornais, revistas, rádios, televisão e internet) como um todo coerente e autonomamente sistêmico.

A midiatização é, portanto, uma elaboração conceitual para dar conta de uma nova instância de orientação da realidade capaz de permear as relações sociais por meio da mídia e constituindo – por meio do desenvolvimento acelerado dos processos de convergência midiática – uma forma virtual ou simulativa de vida, a que já demos nome de *bios midiático* (ou *bios virtual*)^[89]. Do reconhecimento de uma instância desta natureza procede a ideia de se pesquisar uma “ecologia da mídia” no contexto científico da comunicação^[90].

O conceito de midiatização também não encerra o problema epistemológico da comunicação – ou seja, não garante a cientificidade de seu estatuto de conhecimento – e, no entanto, é por excelência o objeto dos estudos de mídia, precisamente por sustentar a hipótese de uma mutação sociocultural centrada no funcionamento atual das tecnologias da comunicação. Esse conceito não é exclusivo da radiodifusão ou da televisão e não se tornou obsoleto com a interatividade das redes sociais. Ao contrário, ele se revela ainda mais pertinente na era digital, na medida em que telefones celulares, laptops e outros dispositivos de conexão com a internet, todos capazes de produzir entretenimento (programação televisiva, filmes, jogos, música etc.), não apenas mudaram o panorama do consumo de mídia como criaram tecnologias próprias de mediação.

Até mesmo em nível familiar, a mediação dos pais pode ser delegada às regulações técnicas e empresariais trazidas pelos dispositivos digitais, portanto, pela midiatização generalizada. O que antes pertencia ao escopo estritamente psicológico da interação entre adultos e jovens parece hoje deslocar-se para uma nova espécie de objetividade técnica atribuída à interatividade. Provavelmente, ainda é muito cedo para se avaliarem as consequências dessa mutação, atribuída à hipertrofia dos dispositivos comunicacionais. Os atuais juízos negativos costumam partir de uma identificação de “comunicação” com “compreensão” para chegar ao diagnóstico de “interrupções” supostamente danosas à interação familiar. Na realidade, mudando-se o conceito de comunicação, pode-se admitir,

como o faz Wilden, que nas sociedades humanas, como na natureza orgânica, a comunicação é um processo contínuo e, mesmo que possa apresentar distorções, patologias e mal-entendidos, não se pode dizer nunca que ela se “interrompa” realmente. Do mesmo modo, ouve-se dizer que pais e filhos “já não conseguem comunicar entre si”: muitas vezes, a verdadeira dificuldade consiste no fato de eles não poderem “*parar de comunicar* entre si, quer diretamente quer em imaginação”^[91].

Isso foi sempre contemplado pela prática da meditação (cujo modelo técnico mais famoso é o dos *Yoga-sutra*, de Patanjali) no âmbito da sabedoria tradicional dos hindus. As posturas meditativas (*asana*) do *yogin* visam inicialmente a interceptar, por meio do isolamento da consciência, as pontes que constituem a comunicação com a atividade sensorial. Ou seja, abole-se a perturbação da dualidade simbólica ou dos “contrários” psíquicos para neutralizar os sentidos e transcender as modalidades “humanas” ou antropocêntricas da existência. A supressão temporária do corpo próprio, análoga à suspensão da comunicação, é experimentada como um “renascimento” simbólico que, no limite, se faz imprescindível a uma ecologia profunda da mente.

[1]. Essa incerteza gerou, aliás, um episódio quase pitoresco, relatado por legisladores da Constituição Brasileira de 1988. É que, às pressas, na última hora, os constituintes viram-se obrigados a fazer uma distinção entre “comunicação” e “comunicação social”, porque o termo abrangia semanticamente a telefonia e as telecomunicações. Sem a distinção do adjetivo “social”, estas últimas ficariam isentas de impostos.

[2]. COOLEY, C. *Social organization: a study of the larger mind*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1909, p. 63.

[3]. WOLTON, D. *Penser la communication*. [s.l.]: Flammarion, 1997, p. 17.

[4]. Ibid.

[5]. MIÈGE, B. “Comunicação e tecnologia na sociedade: uma dimensão transversal”. *Matrizes*, ago.-dez./2009, p. 122 [Entrevista].

[6]. WILDEN, A. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 34. Lisboa: Imprensa Nacional, 2001, p. 11.

[7]. Cf. FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

[8]. Há os grandes e os pequenos paradigmas. Um exemplo de grande paradigma é o cartesiano-newtoniano, que dominou a ciência ocidental durante três séculos.

[9]. Cf. RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2011.

[10]. LANG, A. "Discipline in crisis? – The shifting paradigm of mass communication research". *Communication Theory*, 23 (1), 2013, p. 13. International Communication Association.

[11]. Ibid., p. 15.

[12]. CRAIG, R. "Communication theory as a Field". *Communication Theory*, 9 (2), 1999, p. 119-161. International Communication Association.

[13]. Ibid.

[14]. CALHOUN, C. "Comunicação como ciência social (e mais)". *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação – Intercom*, vol. 35, jan.-jun./2012, p. 279.

[15]. A proposta original data de 1902, mas o curso só é efetivamente implantado pela Universidade de Columbia em 1912.

[16]. É significativo o caso do *Centro para o Futuro da Mídia Cívica* (no Massachusetts Institute of Technology), que recebeu em 2011, em plena crise financeira norte-americana, um investimento de milhões de dólares por parte da Knight Foundation.

[17]. Cf. KATZ, E. "Media effects". In: SMELSER, N.J. & BALTES, P.B. (orgs.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Oxford: Elsevier, 2001, p. 9.472-9.479.

[18]. É de Katz e Lazarsfeld o livro *Personal influence: The part played by people in the flow of communications* (Nova York: Free Press, 1955) sobre a interação entre o público e os meios de comunicação.

[19]. DOMINIQUE, P. *À contre-science – Politiques et savoirs des sociétés contemporaines*. Paris: Seuil, 2013, p. 21.

[20]. ROBERT, N. *La tradition sociologique*. Paris: PUF, 1966, p. 47.

[21]. MARX, K. & ENGELS, F. "Contribuição à crítica da economia política". Prefácio. *Obras Escolhidas*. Vol. 1. [s.l.]: Vitória, 1956, p. 335.

[22]. Cf. MARX, K. *A miséria da filosofia*. [s.l.]: Expressão Popular, 2009.

[23]. Cf. FOUCAULT, M. *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception*. Pantheon, NY.: [s.e.], 1973.

[24]. GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 86.

[25]. LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 32.

[26]. É forçoso assinalar que esses clichês não são exclusivos de Hegel. Na verdade, eles comparecem ao pensamento de filósofos fundamentais para a Modernidade, como Kant, Marx e, temporalmente bem mais próximo de nós, Heidegger. Este último sustenta que os “negros não têm história” ou “têm tanta história quanto os macacos e os pássaros”.

[27]. Cf. SODRÉ, M. “Antropologia clínica”. *Clínica e sociedade*. [s.l.]: Gryphus, 1992, p. 39ss.

[28]. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. [s.l.]: Portugalia, 1966, p. 443.

[29]. MALINOWSKI, B. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 10.

[30]. Cf. BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C. & PASSERON, J.-C. *Ofício de Sociólogo – Metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2007. • BOURDIEU, P. “O campo científico”. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

[31]. É preciso frisar bem que nos referimos aqui a uma realidade presente na atual estrutura financeira do centro capitalista mundial, onde não se afirma como necessária a crítica da economia política – portanto, uma análise da totalidade social e não da parcialidade econômica – tradicionalmente praticada por economistas pensadores (conservadores ou liberais), atentos a problemas como instituições políticas efetivas, ambientes econômicos capazes de estimular a inovação, mercados de capitais eficientes e educação de qualidade. Naturalmente, há exceções (atualmente, Paul Krugman é uma delas). Na América Latina, essa linha de pensamento, ampliada pela questão do desenvolvimento nacional autônomo, foi atendida por nomes como Raul Prebisch, Celso Furtado, Eugenio Gudín, Maria da Conceição Tavares, Paulo Singer, Ignacio Rangel, Antonio Barros de Castro, Carlos Lessa e outros.

[32]. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. [s.l.]: Portugalia, 1966, p. 456.

[33]. Chama-se *Samba*, sigla para *Stochastic Analytical Model with a Bayesian Approach* (modelo analítico estocástico com uma abordagem bayesiana), ou seja, uma “adivinhação inteligente”, baseada em expectativas racionais (fundadas nos trabalhos do matemático oitocentista inglês Thomas Bayes) quanto à possibilidade de variáveis aleatórias no funcionamento da economia.

[34]. Na verdade, a prática técnica é capaz de prescindir da ciência em muitos casos. P. ex., as navegações de portugueses e espanhóis nos séculos XV e XVI baseavam-se em saberes aritméticos, astronômicos e geométricos já ultrapassados pelos matemáticos ingleses, mas ainda assim eram realizadas com pleno êxito. Modernamente, até mesmo um equívoco científico (como foi o caso da “genética” de Lysenko na Rússia stalinista) pôde redundar em alguns resultados práticos, exemplificados em algumas das técnicas agrônômicas de Lysenko para aumentar a produtividade das colheitas.

[35]. Cf. CARCANHOLO, M. “Crise econômica atual e seus impactos para a organização da classe

trabalhadora". *Aurora*, ano IV, ago./2010.

[36]. MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 193.

[37]. POLANYI, K. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2012, p. 10.

[38]. BRAGA, J.C. "Financeirização global". In: TAVARES, M.C. & FIORI, J.L. *Poder e dinheiro – Uma economia política da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 196.

[39]. VERÍSSIMO, L.F. *O Globo*, 23/08/2012.

[40]. WILDEN, A. "Informação" [verbetes]. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 34, p. 11-12.

[41]. WEBER, M. *Ciência política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972, p. 80-81.

[42]. Cf. PAIVA, R. "Pesquisa em comunicação comunitária: há lugar para a empiria?" *Revista Intercom*, 2011.

[43]. Ibid.

[44]. Cf. JAY, M. *A imaginação dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais: 1923/1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 285.

[45]. WOLTON, D. *Elogio do grande público – Uma teoria crítica da televisão*. São Paulo: Ática, 2006, p. 49.

[46]. Cf. NISBET, R. *La tradition sociologique*. Paris: PUF, 1984, p. 17-23.

[47]. É frequente o emprego de metáforas pelos diversos campos científicos para dar conta de modelos teóricos complexos. Mas isso é particularmente evidente nas teorias da comunicação.

[48]. Cf. KLAPPER, J. *The effects of mass communications*. [s.l.]: Free Press, 1960. Discípulo de Lazarsfeld, Klapper resume neste volume a perspectiva e a terminologia da Teoria dos Efeitos Mínimos.

[49]. Cf. LAZARSFELD, P.; BERELSON, B. & GAUDET, H. *The people's choice: How the voter makes up his mind in a presidential campaign*. Nova York: New York University Press, 1944.

[50]. Cf. MEDITSCH, E. "A comunicação na *Journalism Quarterly* em 1935: uma lacuna na história oficial do campo". *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, n. 13, jul.-dez./2010, p. 32.

[51]. Cf. NEUMAN, R.W. & GUGGENHEIM, L. "The evolution of media effects theory: a six-stage model of cumulative research". *Communication Theory*, 21, 2011, p. 169-196. International Communication Association.

[52]. Evidentemente, outras classificações podem ser feitas. Mas esta se apoiou bibliometricamente, segundo Neuman e Guggenheim, na base de dados do *Institute for Scientific Information*, que contém mais de três milhões de registros de citações de artigos. Em seu estudo, os autores pesquisaram cerca de 300 revistas de política, opinião pública, psicologia social, comunicação para a saúde e jornalismo, além de um subconjunto de 20.736 artigos publicados num período de 50 anos.

[53]. BAUDRILLARD, J. *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. [s.l.]: Utopie, 1978, p. 10.

[54]. ZYLBERBERG, J. "Macroscopie et microscopie des masses". *Masses et postmodernité*. [s.l.]: Klincksieck, 1986, p. 16.

[55]. JEUDY, H.-P. *Sciences sociales et démocratie*. [s.l.]: Circé, 1997, p. 152.

[56]. DESCOMBES, V. *Le même et l'autre – Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979, p. 114.

[57]. BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, É. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999 e 2011, p. 610.

[58]. BAUDRILLARD, J. *L'Échange impossible*. [s.l.]: Galilée, 1999, p. 69.

[59]. CALHOUN, C. "Comunicação como ciência social (e mais)". Op. cit., p. 294.

[60]. VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione: ética, política, diritto*. [s.l.]: Garzanti, 2003, p. 26.

[61]. BENJAMIN, W. *Einbahnstrasse*, p. 147. Cf. ROUANET, S.P. *O Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981, p. 71.

[62]. Cf. Zang Longxi, professor da City University of Hong-Kong e conhecido especialista em estudos culturais, citado em *O Globo* (25/05/2012).

[63]. SLOTERDIJK, P. *Tempéraments philosophiques*. [s.l.]: Libella-Maren, 2011, p. 115.

[64]. No caso da comunicação, são muitas as ideias seminais produzidas fora do âmbito acadêmico ou então pouco reconhecidas nos círculos universitários moldados pelas autoexigências de método e empiria. Jean Baudrillard é um bom exemplo, mas há vários outros, como Vilém Flusser, que viveu 32 anos no Brasil, com escasso reconhecimento intelectual. Flusser é radicalmente transdisciplinar.

[65]. NISBET, R. Op. cit., p. 33.

[66]. CHARDIN, T. "Sur l'existence probable, en avant de nous, d'un ultra-humain" (1950). *L'Avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1962, p. 362.

[67]. McLuhan, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Cultrix, 1979.

[68]. Autores ou professores como Philippe Breton, Daniel Dayan, Daniel Bougnoux, Dominique Wolton, Louis Queré, Lucien Sfez, M. Souchon, Bernard Miège, F. Balle, Y. Winkin, e muitos outros, passaram a ocupar-se progressivamente do fenômeno comunicacional, sempre com visão sociológica. Na Espanha, autores como Gonzalo Abril, Antonio Gutierrez, Fernando Contreras e outros aproximam-se mais de uma perspectiva propriamente comunicacional.

[69]. A Sociedade Interdisciplinar de Estudos em Comunicação (Intercom) tornou-se praticamente uma espécie de multinacional da área, com congressos anuais que congregam às vezes mais de cinco mil pessoas.

[70]. Cf. MEDITSCH, E. Op. cit., p. 34.

[71]. BAUDRILLARD, J. *L'Échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976, p. 51.

[72]. Cf. *Le Monde*, 03/01/2013, p. 19.

[73]. Isso pode chegar às raias do patético, como ocorre nas sociedades psicanalíticas (a facção lacaniana assume frequentemente a forma de seitas) ou nos grupos de exegese da filosofia de Gilles Deleuze.

[74]. Ao começo promissor do Ciespal não correspondeu a continuidade desse organismo, talvez por estar vinculado demais ao Estado equatoriano. A Felafacs (Federação das Escolas de Comunicação da América Latina) surgiu uma década depois em Lima (Peru), buscando remediar a insuficiência teórica da Ciespal e chegando a editar uma revista prestigiosa, mas perdeu vigor desde o início deste novo século.

[75]. São assim alguns dos textos do francês Pierre Lévy.

[76]. COUTINHO, C.N. *Gramsci*. [s.l.]: L&PM, 1981, p. 82.

[77]. LAVAL, C. *L'école n'est pas une entreprise – Le néo-libéralisme à l'assaut de l'enseignement public*. Paris: La Découverte, 2003, p. 73.

[78]. Pode ser produtivo examinar, à luz dessa ideologia, os debates travados, desde o final do século passado, entre os defensores e os detratores do diploma de jornalista. Se para alguns dos defensores o diploma se justificaria pela preservação do velho espírito bacharelesco, para os detratores seria ele anacrônico ou desnecessário diante da hegemônica “competência”. É verdade que o conceito de “profissionalismo” (lastro deontológico da categoria “jornalismo profissional”) parece inadequado às condições de trabalho contemporâneas, e também é verdade que a própria identidade do jornalismo parece ameaçada, mas é preciso levar em conta as diferenças regionais ou nacionais. No caso específico do Brasil, os detratores, levados pela tecnofilia ou por outras motivações, esquecem ou desconhecem o estatuto *político* do diploma como recurso de resistência ao arbítrio patronal.

[79]. LAVAL, C. Op. cit., p. 146.

[80]. Mas também é certo que se encontre, entre os grandes nomes da psicanálise contemporânea, quem reivindique o estatuto pleno de ciência para esse campo de saber, a exemplo do psicanalista alemão Alfred Lorenzer.

[81]. BERTHELOT, J.M. "Les masses: De l'être au néant". In: ZYLBERBERG, J. (org.). *Masses et Postmodernité*. [s.l.]: Méridiens/Klincksieck, 1986, p. 193.

[82]. Cf. STANFILL, M. "Birds of a feather". *Communication Theory*, 22, 2012, p. 17. International Communication Association.

[83]. Ibid.

[84]. Cf. WOLTON, D. *Penser la communication*. Paris: Flammarion, 1997, p. 68.

[85]. COHN, G. "Uma ciência da comunicação humana não pode constituir-se sem o domínio das categorias sociais" (1970). In: MELO, J.M. (org.). *Pensamento comunicacional uspiano*. Vol. 3. [s.l.]: Socicom/Intercom, 2011, p. 225.

[86]. JEUDY, H. Op. cit., p. 151.

[87]. SIGNATES, L. "Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade para os estudos de comunicação". *Novos Olhares*, ano 1, n. 2, 2º sem./1998, p. 37-49. São Paulo: ECA-USP.

[88]. Ibid.

[89]. Cf. SODRÉ, M. *Antropológica do espelho – Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

[90]. Foi fundada em 1998, nos Estados Unidos, a Media Ecology Association.

[91]. WILDEN, A. "Comunicação". *Enciclopédia Einaudi*, p. 123.

A inteligibilidade redescritiva

A midiaticização generalizada ou bios virtual e a labilidade ética do campo comunicacional. A difícil distinção entre conhecimento e consumo relativos às práticas de mercado da comunicação funcional. Os deslocamentos da ideia de cultura. Plataforma interpretativa, sistema de inteligibilidade e ciência. A parceria homem-máquina e as correntes teóricas do “pós-humanismo”. A comunicação como uma ciência redescritiva no interior do bios virtual.

Em pleno século XXI, permanece intocada a questão de se saber por que não se constituiu, nem se constitui um campo epistemológico próprio (ou canônico) para a comunicação.

Uma primeira linha de resposta pode se localizar na falta de condições de possibilidade de se constituir uma nova ciência social em meio à profundidade da crise da ética na modernidade de hoje. É uma resposta, portanto, semelhante àquela que se poderia dar à questão da possibilidade de se pensar ainda hoje em ética, num ordenamento social moldado por um entendimento unidimensional – de natureza econômica – da história e do mundo. Os espaços vazios de moralidade tendem a ser preenchidos pela repetição automática dos autômatos do capital.

De maneira geral, conforme observa Moragas, os estudos de comunicação são afetados pelo contexto sociocultural em que se desenvolvem, de modo que eles próprios são também um meio de se conhecer a evolução histórica do mundo^[92]. Foi assim, por exemplo, com os estudos norte-americanos, que refletiam sociologicamente a intensificação capitalista dos dispositivos de informação e influenciavam, graças ao seu prestígio acadêmico, o ensino e a pesquisa em outros países. Em contrapartida, a influência da semiologia estrutural – um capítulo da antifenomenologia – tinha a ver com o prestígio

acadêmico francês.

Uma segunda linha explicativa aponta para a já aludida perda de potência reflexiva do campo comunicacional, em confronto com a força inercial da burocratização universitária, que consegue institucionalizar estudos de mídia em sentido lato – em cursos de graduação, pós-graduação e associações de pesquisa –, portanto, consegue recrutar estudantes e emitir diplomas, sem cogitar a busca de uma solução totalizante para problemas teóricos e históricos atinentes à comunicação. Ou seja, o campo não produziu um consenso intelectual quanto a grandes ideias capazes de reorientar o pensamento social como foi o caso da sociologia, cujos fundadores eram tributários das ideologias que marcaram o século XIX e o início do século XX. São socialmente fracas as aspirações morais e políticas refletidas no campo comunicacional, que se revela na prática a materialização de uma ideologia (neoliberal) comprometida com a financeirização e com o mercado.

A fraqueza ética decorre muito possivelmente da midiaticização generalizada, que existe num espaço-tempo diferente daquele que sempre presidiu aos conceitos de sociedade, política e história. Esse espaço-tempo é, na verdade, o acabamento da experiência moderna, que constrói a atualidade e, conseqüentemente, o predomínio do tempo sobre o espaço: ser moderno seria viver apenas no tempo e em diferenças relativas ao tempo, como a existente entre o presente e o futuro, essa que realmente tem importado à lei estrutural do valor, ou seja, o *capital*.

Tratado como mercadoria valiosa, podendo ser vendido e comprado, o tempo associa-se ao capital, tornando-se assim imprescindível à organização monopolista da sociedade. Daí, a tradicional importância da informação pública que, a meio-caminho entre a produção e o lazer, se insere na lógica moderna de estruturação do tempo social. A temporalização operada pelo jornalismo sempre operou uma síntese das continuidades, mudanças e passagens que, de modo disperso ou caótico, definiam a atualidade cotidiana.

O que muda na sociedade contemporânea é a profunda afetação da experiência do atual pela acessibilidade imediata das novas tecnologias da comunicação, que acaba transformando a “ferramenta” (o dispositivo técnico) numa espécie de morada permanente da consciência. O tempo da existência se inscreve na causalidade maquinal da eletrônica. Assim, a temporalidade se acelera, criando efeitos de simultaneidade e sensações de imediatismo dos

acontecimentos. O “efeito SIG” (simultaneidade, instantaneidade e globalidade) já está definitivamente inscrito na temporalidade cotidiana, abolindo todas as distâncias espaciais pela prevalência do tempo.

Como já indicamos, a temporalidade do fato social sobre a qual se debruça a sociologia não é a mesma “transtemporalidade” que caracteriza a midiaticização. Do ponto de vista espacial, as estruturas fixas ou estáveis focalizadas pelas clássicas ciências sociais pouco ou nada têm a ver com a veloz *circulação* das formas que caracteriza a midiaticização.

Por outro lado, agigantou-se o campo de poder dessa midiaticização, que já era enorme quando ainda se definia pela visibilidade no espaço público de jornalistas, publicitários, assessores de imprensa, técnicos em pesquisa de opinião, estrategistas de necessidades, ou seja, os profissionais da *logotecnia* que controlavam o acesso público a jornais, rádios, revistas e televisão. Com a comunicação eletrônica, a internet, em suma, é o homem comum, sem qualquer visibilidade corporativa, que dá à ambiência da comunicação e da informação generalizadas o estatuto de nova esfera existencial (isso que chamamos de *bios virtual/bios midiático*).

O que aí se põe em jogo não é mais a pura e simples transmissão de algo – o “mundo da vida” ou a “cultura”, por exemplo –, e sim a comunicação em si mesma como presença ubíqua do código. Na rede eletrônica, as pessoas se conectam, não para “comunicar” um importante conteúdo, mas pelo êxtase da conexão, que não deixa de ser uma antecipação futurística daquilo já vislumbrado pela neurociência atual: a *submersão virtual* como contato a distância do cérebro com as máquinas.

Ora, a midiaticização generalizada ou *bios virtual* apenas aprofunda o efeito perverso detectado por Wolton a propósito da mediação jornalística: “Os mediadores, para se protegerem das pressões que sofrem do exterior, se autolegitimam e consideram suas escolhas como objetivas e justas. Eles estão convencidos – e isto é, sobretudo, verdadeiro para a elite jornalística – de desempenhar um papel essencial. O enorme sistema de comunicação de nossas sociedades chega assim ao resultado paradoxal de *só iluminar um número limitado de problemas e de interlocutores*. Com efeito, são sempre as mesmas personalidades políticas, culturais, científicas, religiosas, militares que se exprimem na mídia”^[93].

Esse poder de autolegitimação tem contraefeitos epistemológicos. É que, de

uma maneira geral, o discurso produzido pela mídia sobre si mesma perturba o princípio epistemológico (durkheimiano) da não consciência, segundo o qual são inadequadas as motivações dos agentes sociais para se estabelecer o sentido de suas ações. Este é outro modo de afirmar a separação entre sujeito e objeto do conhecimento: um grupo social objetivado por uma análise científica não poderia gerar o sentido – sociológico – de suas ações.

Daí, as invectivas epistemológicas por parte de acadêmicos no sentido de que o teórico ou o pesquisador critique obrigatoriamente as representações sociais que constituem o “senso comum” ou o que Bourdieu chama de “enorme depósito de pré-construções naturalizadas, portanto, ignoradas como tal, que funcionam como instrumentos inconscientes de construção”^[94].

O princípio durkheimiano, que seria um requisito para a autonomia teórica da comunicação como ciência social específica da tecnocultura, revela-se inaceitável por parte dos *logotécnicos* (jornalistas, criadores de espetáculos, diretores de televisão, produtores culturais e outros), já que produzem um discurso supostamente consciente do sentido de suas práticas, mais adequado à gestão midiática daquilo que julgam ser o social, deixando de reconhecer qualquer verossimilhança teórica na teorização comunicacional.

Registra-se aí, portanto, um conflito (muito pouco tematizado) no campo das representações que o conhecimento comunicacional elabora sobre si mesmo. Ciência nenhuma é apenas um repertório de enunciados tidos como verdadeiros, ela implica também um discurso autoexplicativo, que costuma acompanhar a sua integração com os sistemas técnicos e industriais. Desde seus começos nas primeiras décadas do século passado, o saber comunicacional moderno permaneceu colado ao sistema de produção e distribuição de informações, a imprensa em todas as suas modalidades técnicas, que hoje se conhece genericamente como “mídia”. O poder persuasivo dessa prática, cada vez mais ampliada pelo desenvolvimento tecnológico dos artefatos, tende a impor a sua presumida história própria.

Imerso numa insólita continuidade entre o sujeito e o objeto, o meio profissional constrói uma narrativa sobre a sua própria atividade, com um fundo *pedagógico*, mas certamente diferente da reflexão escolarizada (a educação sistemática) que a disciplina científica favorece, embora o jornalismo dito “de qualidade”, *pari passu* com o declínio generalizado da forma escolar, tenha assumido aos poucos o discurso das ciências sociais.

Ao mesmo tempo, mergulhados na onipresença da informação e das redes, na qual cada um é potencialmente capaz de se exprimir, os públicos não se deixam constituir facilmente como objetos de análise, no máximo concordam com descrições de natureza funcional ou com as quantificações operadas por pesquisas de opinião. Aqui, conhecimento e consumo manifestamente se confundem, estreitando o espaço para a emergência de um campo autônomo do saber comunicacional, que deveria funcionar como um novo tipo de mediação crítica entre os atores sociais afetados pela dimensão tecnomercadológica.

Nesse ponto, convém levar em conta a distinção feita por William James entre dois tipos de conhecimento – “*conhecimento por apresentação*” e “*conhecimento sobre*”, ou seja, senso comum oposto ao científico^[95] –, que foi incorporada pelo sociólogo Robert Parks a seus estudos sobre jornalismo no começo do século XX. Vista por Schutz, esta distinção vale para “ilustrar que o conhecimento do homem que age e pensa dentro do seu próprio mundo da vida cotidiana não é homogêneo; é 1) incoerente; 2) só parcialmente claro e 3) abriga contradições internas”^[96]. A incoerência se deve a que os interesses pertinentes aos objetos selecionados distribuem-se em planos diferentes, sem um princípio integrador; a falta de clareza decorre do fato de que os indivíduos buscam a eficácia dos objetos e das relações, em detrimento do saber total; a inconsistência é própria da “lógica do pensamento corrente”, que não problematiza a passagem de um nível de pertinência a outro no interior de um modelo cultural padronizado. Conforme observa Schutz, “o conhecimento correspondente ao modelo cultural traz a sua evidência em si mesmo – ou melhor, não é questionada, em vista da ausência de evidência contrária”^[97]. Para ele, é um conhecimento – acrítico – de receitas, mas que podem funcionar como úteis esquemas de interpretação.

Entretanto, alguns aspectos dessa argumentação que entroniza o saber científico têm sofrido abalos nas últimas três décadas, como bem assinala Pestre: “Desde o início dos anos de 1980, o universo dos saberes científicos e técnicos vem conhecendo uma série de modificações profundas. Tanto em seus objetos, lógicas de trabalho e instrumentos quanto nas suas relações com os indivíduos e com o social, com o mundo econômico e com o político”^[98]. Para ele, por meio da crise do mercado das finanças, o mundo vive os efeitos das mudanças nas regulações produtivas, econômicas e financeiras, que refluem para a própria instituição da ciência e para a universidade como definição do “bom saber”.

Por um lado, no campo das ciências “duras”, em países como os Estados

Unidos, a França e a China, há uma nova divisão do trabalho na pesquisa em inovação industrial, em que se abandona o esforço de longo prazo (característico do tríptico laboratório universitário/laboratório nacional/laboratório industrial), em favor da fragmentação (e do curto prazo) junto a redes especializadas, que vendem seus serviços segundo as necessidades. Por outro, no que diz respeito propriamente à universidade, “o saber adquire outro sentido, um sentido mais pragmático e voltado para a eficiência em curto prazo, por um lado; um sentido mais difuso, por outro, já que aberto para a ‘sociedade civil’ e para seu direito de elaborar e defender os seus próprios conhecimentos”^[99].

É evidente que tudo isso afeta a identidade institucional da universidade, tradicionalmente pedagógica, disciplinar e orientada por lógicas internas de pesquisa. E quando se transpõe essa avaliação do setor das ciências “duras” para o das sociais, logo aparece como exemplo viável a comunicação como um “novo campo”, no qual as questões morais e políticas costumam ser sufocadas pela prática sedutora das máquinas de visão e de entretenimento e onde, em termos universitários, prevalece o estudo da aplicação de instrumentos, ou seja, a instrumentalização da mídia.

Mas nada assegura, entretanto, que o horizonte compreensivo do conhecimento universitário se limite a refletir acriticamente a realidade oferecida pela tecnologia e pelo mercado. Ao mesmo tempo em que se revela como indiscutível a importância das ciências no mundo tecnológico de hoje, aparece o imperativo ético-político de se indagar sobre o estatuto de ser dos objetos e conceitos científicos, tendo-se em vista os macroefeitos de afetação que exercem sobre a vida humana quando conjugados à tecnologia planetária. No tocante à midiatização, é crucial a diferença entre olhar e ver, ouvir e escutar, assim como entre a pura emoção e o sentimento, que é a sensibilidade lúcida, porque nessa diferença se constrói o *discernimento*, ou seja, outro nome para a apreensão crítica do mundo. Assim, pode ser imediato o impacto *social* de uma mídia nova, como a internet, mas a avaliação das suas consequências *humanas* não acompanha a velocidade tecnológica das transformações.

Uma dessas consequências pode ser de ordem educacional. É possível especular sobre alguns efeitos já observáveis como a progressiva transferência da memória individual para as máquinas (tanto em funções de registro de experiências quanto de operações mentais), o esvaziamento da contemplação ou da pausa em função das conexões cada vez mais velozes, a substituição do convívio intersubjetivo pela interatividade técnica etc. Ao mesmo tempo, o

desenvolvimento tecnológico sob a égide do capital financeiro faz-se acompanhar de uma ideologia pedagógica que resolve imaginariamente a dicotomia entre “instrução” e “educação” com o uso do termo genérico “formação” (aliás, relativo à *paideia*), para legitimar a ideia de *capital humano*.

A propósito dessa “formação”, Laval é esclarecedor: “Claro, a noção é antiga, e suas raízes, que evocam o ‘pôr em forma’ do ser humano pela ação pedagógica, são profundas. Mas no uso recente do termo a finalidade profissional parece comandar, de modo teleológico, as etapas da ‘formação’ que conduzem a ela. O ensino escolar é cada vez olhado como uma ‘formação inicial’, isto é, preparatório à formação profissional e, logo, se supõe que receba legitimamente, em *feedback*, injunções profissionalizantes, especialmente em matéria ‘comportamental’. A escola está aí para assegurar uma espécie de acumulação primitiva do capital humano”^[100].

Como se infere, é o fator econômico, ou seja, a organização empresarial sob o capitalismo flexível que se torna “organização qualificadora” do desenvolvimento pessoal do sujeito do trabalho, “liberando-o” como “capital humano” (o que supõe autoformação permanente e integração social por meio da tecnologia), para se adaptar às novas exigências de eficácia produtiva em situação de risco ou incerteza quanto a garantias do trabalho. Não mais se trata de *conhecer* (no sentido humanístico da palavra), e sim de tornar-se *competente* (saber operar), ou melhor, tecnologicamente competente.

O *bios virtual* ou midiático é o ecossistema dessa nova forma de consciência coletiva. Assim como na esfera da economia a conversão dos mais pobres à Teoria do Livre-mercado incrementa a cruel indiferença humana do economicismo, a conversão acrítica da sociedade ao *bios midiático* leva, na esfera da comunicação, à falsa ideia de que tudo o que é humanamente importante se acha na midiatização: são considerados socialmente válidos apenas os discursos legitimados pela articulação das instituições hegemônicas com a mídia. Em consequência, produz-se academicamente o efeito epistemológico que restringe o campo comunicacional aos estudos de mídia, desconsiderando a evidência de que eles não se garantem sozinhos, ou seja, o *medium* não tem o estatuto de “objeto” (ferramenta, instrumento, instituição), posto que oscila ambigualmente entre o conceito (algo como o conceito marxiano de mais-valia, que não se encontra nenhum registro contábil) e a concretude de organizações relacionais (a midiatização). Paralisado pelos modelos de busca de resultados e de obtenção de produtos para o mercado, o olhar teórico, míope frente à complexidade diversa

do real, usa acriticamente os “óculos” das academias anglo-saxônicas, cedendo à “westernização” da ciência. Por outro lado, perde importância pública se deixa de conectar-se a questões globais como a desigualdade social e as mutações da cultura.

A aparente virtude democrática dessa realidade contribui para ocultar o fato de que uma real liberdade de expressão e de ação consiste na possibilidade de se estar também *fora* da mediação e de suas injunções simbólicas. Em outras palavras, é necessariamente ético-política, e não apenas técnica, o que leva a indagações fundamentais sobre a apreensão intuitiva dos valores no espaço social, a exemplo da *pietade* (em seu sentido radical de debruçar-se sobre o outro) enquanto solidariedade instintiva e primeira. Desde Rousseau e Kant ficou claro para a consciência ocidental que a dignidade humana (um valor também apreensível intuitivamente nas malhas do vínculo social) é um pressuposto iniludível do exercício da liberdade.

Uma vez mais, torna-se aqui pertinente a associação do campo comunicacional à financeirização do mundo, portanto, ao mundo em que a prevalência dos *ativos intangíveis* transforma a comunicação nessa mesma mercadoria volátil. À questão hipotética sobre o que se poderia fazer globalmente para melhorar a nossa qualidade de vida, estas duas instâncias responderiam de modo idêntico: ganhar mais dinheiro e consumir mais bens materiais. É a resposta contida na Teoria do Crescimento Econômico a Qualquer Custo.

Mas já são vários os autores que apontam para os limites do crescimento econômico e, conseqüentemente, do consumismo desenfreado, sob o argumento de que esses dois fenômenos são irresponsáveis frente ao impacto sobre os recursos finitos do planeta. Esse argumento comparece hoje até mesmo no discurso de economistas conservadores: “Sabe-se hoje que, a partir do momento em que as necessidades básicas estão superadas, o aumento da renda e da disponibilidade de bens materiais tem muito pouca correlação com o bem-estar. Muito mais do que ao aumento do consumo material, o bem-estar passa então a estar associado à coesão social, à qualidade de vida comunitária e a uma menor desigualdade. Pode-se, com certeza, ter aumento do bem-estar sem crescimento de consumo material”^[101].

Nessa linha argumentativa está implícita a crítica à lógica economicista da mediação, naturalmente conectada às novas tecnologias, mas sem distância frente à lógica do mercado, que produz ininterruptamente uma espiral de desejos

de consumo, conotada por todos os discursos imagináveis como a via única para a felicidade individual e coletiva. Implícita também está a crítica ao princípio que rege a sociedade ocidental desde o início da Modernidade: a liberação da natureza enquanto potencial de forças produtivas. Essa liberação, que está no cerne da dominação dos elementos naturais pelo sistema produtivo, encontra agora os seus limites no esgotamento dos recursos físicos do planeta em face do aumento exponencial das populações mundiais.

Os argumentos que preconizam a redução da desigualdade dos padrões de consumo não são exclusivamente econômicos, mas principalmente de ordem ética, quando se entende esta palavra como o reconhecimento de limites para as formas canônicas da dominação ou do poder. No interior de relações sociais colocadas sob a órbita do Estado, a ética não prescinde, por sua vez, da mobilização política da sociedade. Ora, é igualmente ético-política a crítica à midiaticização que investe as formas sociais com os mesmos valores do novo modo de ser social da riqueza, ou seja, a financeirização, indiferente à diversidade humana ou às condições de vida concretas das populações mergulhadas, aos milhões, na mais absoluta miséria.

Uma ciência pós-disciplinar

O que tudo isso tem a ver com refletir teoricamente sobre a comunicação? Epistemologia ainda responde por algo socialmente considerável?

Uma disciplina acadêmica é normalmente demarcada por critérios epistemológicos e reconhecida por sua materialidade institucional e discursiva. Ela se institui *pari passu* com o processo de autonomização do campo de conhecimento, inicialmente associando à sua linguagem as regras científicas consensuais. Em seguida, constitui-se uma comunidade de pares (também chamada de “colégio invisível”), que exerce controle sobre a produção e a reprodução dos pesquisadores, ao mesmo tempo em que os socializa, induzindo-os à autorreferenciação, por meio de conceitos, terminologia e citações mútuas.

No que diz respeito à comunicação, é preciso relativizar a relevância do conceito de “disciplina”, não porque seja esse um campo interdisciplinar – ou mesmo “indisciplinar”, como pretendem alguns –, mas muito possivelmente porque estejamos vivendo uma era “pós-disciplinar”, se é que esse prefixo ainda tem algum valor explicativo depois de sua aposição a granel em todos os termos ou conceitos enfraquecidos pela perda de vigor da Modernidade ocidental. Tanto

nas ciências exatas e naturais quanto nas ciências do homem – ainda que se mantenha a definição dominante de ciência como um contexto de fundamentação de enunciados verdadeiros – as fronteiras disciplinares tornam-se cada vez mais flexíveis, apontando para a insuficiência da especialização fechada em si mesma diante dos imperativos de comutabilidade dos saberes nos grupos de pesquisa científica.

Isso significa abandonar a ideia de *ciência*? Provavelmente não, se liberarmos essa palavra de sua atual e excessiva colagem à realização tecnológica, que é tão só uma elaboração do existente (do *ente*, diria Heidegger) ou, em termos mais simples, se liberarmos a ciência da redução empirista do conhecimento a seu objeto real, para colocá-la na dimensão essencial de desocultamento ou exposição de uma verdade naquilo que a existência apresenta como oculto ou encoberto.

A dita redução empirista equivale à forma de conhecimento que o positivismo (conforme o figurino do idealismo filosófico) tentou encerrar nos parâmetros da eficácia causal ou da rígida dependência empírica dos fatos, desvinculando da história de sua constituição os materiais com que trabalha o cientista. Nessa forma, supõe-se a existência de uma prévia verdade a-histórica, situada numa “realidade” (objeto do conhecimento) a ser extraída pelo sujeito do conhecimento: o que se pode ver é aquilo que existe para *ser visto*. A verdade seria, assim, a adequação do sujeito ao objeto, portanto, a adequação a uma realidade exterior ao sujeito e, no limite, dotada de uma autoridade à qual ele necessariamente deveria submeter-se. No conhecimento científico, o fenômeno estudado deve ser ordenado ou objetivado em padrões suscetíveis de controle pela observação empírica.

A esse modo de conceber ciência se opõe o pensamento heideggeriano. Não é o caso de tentar expor aqui a complexa argumentação do filósofo a esse respeito, mas de tomá-lo como referência preciosa, não por preciosismo acadêmico, e sim pelo esclarecimento de que se poderá beneficiar o campo comunicacional. Heidegger concorda que a ciência seja uma forma de verdade, mas se indagando ao mesmo tempo sobre se essa verdade pertence primariamente ao próprio enunciado científico ou à existência. A sua resposta é de que “a essência da verdade é originalmente desocultamento do ente e esse desocultamento pertence à *Existenz*, ao existir da existência ou *Dasein*”^[102].

Em termos mais simples: a ciência não é algo que, só depois de constituído,

faça referência à existência humana: ela provém da própria existência (e não da mente de um sujeito do conhecimento), entendida como uma estrutura de ser ou *Dasein*. Essa proveniência é contingente (não é necessária), já que a própria ciência é uma livre possibilidade da existência, e de fato há outras formas de existir e de produzir verdades que não se definem como científicas. A verdade científica é *uma* forma de verdade, ou seja, de desocultamento, que implica iluminação e abertura da existência humana.

Em Heidegger, essa forma de verdade é uma “autêntica ciência” quando consegue determinar *a priori* a estrutura daquilo que está fadado a ser o seu objeto de conhecimento. É o caso da Física, que põe na base de todos os seus experimentos um conceito muito claro – advindo de uma “pré-compreensão” histórica – do ser de seu objeto específico, que pertence à natureza. Essa determinação tem caráter matemático, à qual alude a frase de Kant no sentido de que toda teoria particular da natureza só é ciência na medida em que se expresse matematicamente.

Heidegger não interpreta essa frase como se o método matemático fosse obrigatório para todas as ciências, e sim que “a primeira coisa a ser contemplada por toda ciência é que o ente que ela converte em objeto já venha suficientemente determinado de antemão em sua essência, a fim de que toda pergunta concreta conte já de antemão com um fio condutor acerca do que nessa ciência possa ser o seu objeto, isto é, objeto dessa ciência”^[103]. No caso da Física, o ser da natureza se expressa pela matemática, porque esta é a linguagem adequada aos experimentos, em que a observação dos fatos realizada com o auxílio de instrumentos requer uma verificação de coincidências, a medição.

No caso de uma ciência como a sociologia, a “pré-compreensão” de seu objeto, que pertence à esfera humana, advém da percepção da ruptura dos laços tradicionais e do surgimento de um novo tipo de relação social característica do sistema industrial emergente. A pré-compreensão consiste, portanto, numa autoconsciência da presença de formas novas de realidade social. Diz Nisbet: “O que toca numerosos pensadores do século XIX é não só a tendência histórica à laicização e ao utilitarismo crescente dos valores, mas também a sua ruptura, cada vez mais nítida, com as raízes concretas que durante séculos lhes haviam conferido a sua clareza simbólica, sempre facilitando a sua tradução prática”^[104]. A crise de valores do tipo de conformidade às regras sociais, de honra, de lealdade, de amizade etc. se expressa como o pano de fundo ético que subjaz ao pensamento social de filósofos e sociólogos emergentes, servindo de lastro à

Teoria Crítica Moderna.

Isso prescinde da formalização matemática inerente às ciências da natureza: na verdade, a suspensão da linguagem matemática é necessária para que emergja esse novo pensamento social. Conhecem-se, claro, as tentações do método matemático no campo social. O marquês e matemático Condorcet, um dos primeiros a pensar em “ciência da sociedade”, preconizava a aplicação do cálculo das probabilidades à História. Voltaire achava que a moral poderia ser deduzida da geometria. Durkheim buscou quantificar alguns de seus resultados (como já ressaltamos a propósito de *O suicídio*), ao mesmo tempo em que enunciava como regra do método sociológico a abordagem dos fatos sociais como “coisas”. Mas, aqui, a matemática jamais teve nem poderá ter o estatuto epistemológico de que goza numa ciência como a Física. Nas ciências sociais, o que de fato conta para o “cientista” é a imaginação ativa diante do mundo, que leva à intuição de conceitos e à proposição de ideias inovadoras atreladas a uma concepção particular de mundo, a uma filosofia, portanto. A sociologia nasce tanto da descrição supostamente objetiva da realidade social quanto da leitura que os sociólogos fazem de colegas e de pensadores sociais os mais diversos, de modo análogo à arte que nasce da arte ou à literatura que nasce da literatura.

A presença contingente da matemática não expulsa o pensamento social do campo científico, do mesmo modo que não é o emprego da quantificação que atribuiria à economia o estatuto de ciência. Neste ponto, é aconselhável demorar-se no Kant de *Crítica da razão pura*, em que ele apresenta a ciência como “um caminho seguro” (para o conhecimento, evidentemente) ou dos *Prolegômenos a toda metafísica futura que puder se apresentar como ciência*, no qual está dito que “se alguém quiser apresentar um conhecimento como ciência, deve inicialmente poder determinar com precisão o seu traço distintivo, o que ela não tem de comum com nenhuma outra, logo, o que lhe é *próprio*; sem o que, os limites de todas as ciências se confundem, e nenhuma delas pode ser tratada a fundo, segundo a sua natureza”.

Para Rapoport, admitem-se três acepções da palavra ciência como uma teoria socialmente reconhecida: (1) a teoria legitimada por sua coerência axiomática e pelo rigor dedutivo, a exemplo das matemáticas; (2) a teoria que se legitima por experimentos, como a física, a química, a biologia; (3) a teoria legitimada por seu valor explicativo ou heurístico, a exemplo das ciências sociais^[105]. Cada um desses tipos científicos tem aquilo que Kant vê como uma “natureza”, de cujos traços distintivos e dos limites tem se ocupado, desde dentro do círculo

filosófico, a epistemologia que, aliás, é um termo cunhado pelos neokantianos.

Nesse terceiro tipo de teoria – que deu origem, desde o século XIX, aos diferentes saberes positivos sobre o homem – Foucault distingue três ciências “ou, antes três ‘regiões epistemológicas’ que, por sua vez, estão todas subdivididas no interior de si mesmas e entrecruzadas umas com as outras; essas regiões são definidas pela tripla relação das ciências humanas, em geral, com a biologia, a economia e a filologia”^[106]. No que aqui particularmente nos concerne, vale assinalar que, para Foucault, a sociologia, por se debruçar sobre as relações de poder, pertence à *região econômica*, enquanto a *filologia*, entendida como o estudo do sentido e dos sistemas discursivos, abriga o campo linguístico e, conseqüentemente, aquilo que poderíamos chamar, *lato sensu*, de *ciência da comunicação*.

A ideia de uma nova ciência dessa ordem aparece na década de 1950 tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, sempre no interior do campo antropológico ou então na sociologia que o tangencia, como é o caso do interacionismo simbólico (George Mead, Herbert Blumer e outros), escola originária do pragmatismo americano e focada nos significados trazidos pelos indivíduos à interação social. A complexidade do fenômeno interativo conduz a uma concepção de comunicação estreitamente associada à lógica da cultura como um todo. Disso é reveladora a metáfora da orquestra (“modelo orquestral da comunicação”), que descarta a unilinearidade do modelo informacional adotado pela escola da *mass communication research* em favor da hipótese de um complexo de elementos em interação contínua, como se fosse uma orquestra executando uma partitura invisível, com a participação de todos os intérpretes.

O que Lévi-Strauss concebe como “ciência da comunicação”, apesar de todas as diferenças do estruturalismo europeu para com o interacionismo simbólico, tem com este em comum a proximidade do conceito de cultura, sob a égide da troca simbólica. Toda e qualquer cultura seria uma modalidade específica de comunicação. Ele explica: “Em toda sociedade, a comunicação opera ao menos em três níveis: comunicação das mulheres; comunicação dos bens e serviços; comunicação das mensagens. Em conseqüência, o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico e o do sistema linguístico oferecem certas analogias. Todos os três dependem do mesmo método; diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe para se situar no seio de um universo comum”^[107].

A comunicação emerge, assim, como um “conceito unificador, graças ao qual se poderão consolidar em uma só disciplina pesquisas consideradas como muito diferentes e adquirir certos instrumentos teóricos e metodológicos indispensáveis ao progresso nessa direção”^[108]. Posteriormente, em sua extensa análise dos mitos, Lévi-Strauss incorpora inclusive a metáfora da partitura musical, que mesmo sem autor e sem escrita, seria capaz de manifestar o inconsciente do grupo humano.

Como se percebe, é no quadro conceitual e metodologicamente largo da antropologia, e não no âmbito mais estreito da sociologia, que se desenham as sugestões de uma ciência da comunicação. E com razão, pois como bem observa Foucault, “a antropologia constitui talvez a filosofia fundamental que tem orientado e conduzido o pensamento filosófico desde Kant até hoje. Esta disposição é essencial, pois faz parte da nossa história”. Logo em seguida, vem, porém, a advertência: “mas [esta disposição] está a dissociar-se sob os nossos olhos, porquanto começamos a reconhecer nela, e a denunciar nela de um modo crítico, tanto o esquecimento da abertura que a tornou possível como o obstáculo que se opõe obstinadamente a um pensamento próximo”^[109].

Essa referência ao embasamento filosófico da antropologia reforça a sua distância crítica para com a sociologia ou, em termos mais amplos, para com as *ciências sociais* (portanto, Sociologia, Direito, Economia), essas mesmas que, segundo Lévi-Strauss, “aceitam sem reticências estabelecer-se no próprio âmago de sua sociedade”^[110]. Mesmo reconhecendo a existência de dificuldades para a distinção entre ciências sociais e ciências humanas, o antropólogo vê essas últimas (a pré-história, a arqueologia e a história, a antropologia, a linguística, a filosofia, a lógica, a psicologia), como aquelas “que se colocam fora de cada sociedade particular: seja que procuram adotar o ponto de vista de uma sociedade qualquer, seja o de um indivíduo qualquer no seio de qualquer sociedade, seja, enfim que, visando a apreender uma realidade imanente ao homem, elas se põem aquém de todo indivíduo e toda sociedade”^[111].

A ênfase nessa imanência do humano é de natureza filosófica e pode ganhar uma reverberação político-filosófica, como acontece em Foucault: “A todos os que pretendem ainda falar do homem, do seu reino ou da sua libertação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem na sua essência, a todos os que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles, em contrapartida, que reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não se propõem formalizar sem antropologizar [...] a

todas essas formas de reflexão canhestras e torcidas, não se pode senão opor um riso filosófico – quer dizer, em certa medida, silencioso”^[112]. Apesar das reticências foucaultianas às ciências humanas, por seu “efeito de superfície” (ele as considerava “falsas ciências”), é nesse horizonte de recondução do saber às “verdades do próprio homem” que, para nós, se configura hoje uma ciência da comunicação.

Claro, hoje também a própria ideia de ciência, em sua configuração clássica, passa por dificuldades. O que agora se vem conhecendo como *tecnociência* (a imediata conexão entre o conhecimento e a tecnologia) prescinde na prática de um *a priori* conceitual, que é a ciência tal como a entendem os filósofos ou os teóricos da Academia. A prática tecnocientífica se desenvolve como uma *atividade* laboratorial sem o requisito de uma totalização teórica fechada, de fronteiras assinaladas pelas bandeiras disciplinares.

Na prática gerencial das divisões disciplinares das universidades, entretanto, a defesa das fronteiras às vezes assume foros de guerra de posições. Ainda não se toma grande conhecimento da discussão, animada principalmente por Rorty desde os anos de 1960, no sentido de que os próprios paradigmas fixados pela epistemologia possam estar sendo superados pela *atitude* hermenêutica. Desde *A filosofia e o espelho da natureza* discute-se sobre se epistemologia não seria apenas o tipo de pensamento que se exerce no interior do círculo de paradigmas aceitos, caracterizados, nos termos de T.S. Kuhn (um epistemólogo com aguda consciência da historicidade da ciência) como “ciência normal”. Este é o caso da ciência que resolve problemas pelas regras de um paradigma vigente.

Diferentemente da epistemologia, a hermenêutica dispõe-se a ampliar ético-politicamente o olhar reflexivo – confinado pela epistemologia ao âmbito categorial da “ciência normal” – na direção do “mundo da vida”. Para isso, adota uma orientação estética, aproximando-se da experiência da arte (na trilha de Gadamer e de Heidegger) como outra abertura da verdade. Não se trata, portanto, de simplesmente obter novos paradigmas para a resolução de problemas (embora isso também se coloque ambigualmente no horizonte de Rorty), e sim de redescrever o real em termos substancialmente estéticos. A redescrção surge como possibilidade de novas metáforas ou novos caminhos compreensivos – não como adaptação evolutiva de um campo, mas como abertura histórica. Evolução – entendida como reagrupamento dos fatos dispersos por um mesmo e único princípio de organização – é a conformidade conciliatória do novo ao antigo, enquanto história é criação do novo por

transformação ou ruptura. A historicidade do homem e de sua ciência consiste em sua atividade criativa ou transformadora.

Pela via dessa hermenêutica criativa, a ciência se desvia, assim, da direção de uma totalidade teórica fechada – ou seja, aquela modelada pela ciência física, em que se desenvolve um sistema com objetos de pensamento muito acima dos objetos da percepção comum – rumo a novos tipos de “caminho seguro”. Estes seriam os caminhos inerentes a sistemas interpretativos que criem espaços cognitivos para a identificação dos novos agentes sócio-históricos e para o relacionamento com a multiplicidade das novas formas sócio-organizativas, hoje coexistentes, senão hibridizadas com os modos tradicionais e pré-categoriais do mundo da vida (o *Lebenswelt* de Husserl, retomado por Habermas). Esses “caminhos” não se fazem com mão única ou monológica, mas com os cruzamentos e as veredas propiciados por diferentes sistemas de pensamento – uma *koiné* hermenêutica – que apelam para o pragmatismo, a análise de linguagem, a teoria (habermasiana) do agir comunicativo, a Teoria da Comunidade etc.

Falar em hermenêutica não implica necessariamente aludir à “hermenêutica da verdade”, isto é, à interpretação dos discursos de sujeito apoiada na ontologia tradicional. Para os autores que trabalham com a hipótese do descentramento do humano para dar lugar à hipótese do objeto como sujeito (Niklas Luhmann é um bom exemplo), o campo sistêmico é incompatível com a relação sujeito-objeto, logo, com a interpretação que se possa fazer sobre a consciência de um sujeito frente ao seu objeto.

Para nós, entretanto, é no interior dessa *koiné* teórica que se torna possível refletir sobre a conveniência histórica de uma ciência social capaz de determinar de antemão como objeto a forma de ser de um ente vislumbrado em meio à crise das tradicionais mediações do mundo por efeito da transição do capitalismo produtivista ao capitalismo financeiro. E isso com todas as consequências desse transe de passagem, que abrangem desde o monopólio da vida social pelo código do capital, até a constituição de uma nova esfera existencial orientada pela forma tecnológica da consciência, que é o *bios virtual*.

São muitas as objeções no interior do campo teórico da comunicação à ideia de uma ciência particular, em geral decorrentes de receios quanto à “gravidade” cognitiva desse conceito que, supostamente, teria de ter como âncoras epistemológicas um objeto e um método específicos. Daí, a relevância da questão

“por que ciência”? E por que precisamente no momento histórico em que aparecem alguns questionamentos episódicos quanto à importância da determinação de um saber como “científico”? (P. ex., há algum tempo, a Associação Americana de Antropologia propôs a retirada do termo ciência de seus documentos oficiais.)

Uma resposta pragmática apontaria para a dimensão do espaço social constante da indagação epistemológica e, assim, poderia dizer que o enquadramento de um saber como ciência conduz a uma cristalização ou uma unidade de princípios e procedimentos que permite a sua representação institucional por parte dos pesquisadores de um modo geral. Isso seria estratégico no confronto acadêmico com outras disciplinas do campo social e nas reivindicações junto às agências de fomento, às empresas e às fundações tendentes a se comprometer com a pesquisa. Mas essa imagem de um conjunto conceitual unificado dissolve-se em qualquer ciência (inclusive nas ciências da natureza), quando se considera que a variedade do fazer científico arrisca ser reduzida à unidade do dizer, que é no limite tão só um horizonte cognitivo.

Outra possibilidade é descartar a ideia de uma homogeneização enrijecida do campo de conhecimento em favor da sua coerência interna – a interação da multiplicidade temática num plano expressivo, análogo ao que Deleuze chama de “plano de imanência” – estabelecida por conexões, ainda que instáveis, entre as linhas temáticas, assim como entre os projetos de pesquisa. Para tanto (um “tanto” que falta ao campo comunicacional) se fazem necessárias discussões teóricas integradas, sejam para concordar, sejam para dissentir no plano dos argumentos. Esta é, aliás, a visão de Rorty ao sustentar que não é a profundidade verticalista do saber produzido sobre o objeto que faz aumentar a compreensão sobre ele e sim a abertura para a troca dialógica^[113].

Isto é verdadeiro tanto no plano do pensamento social quanto no da tecnociência. Para o pesquisador Alexander Oettl, do Instituto de Tecnologia da Georgia (Estados Unidos), o cientista discreto, mas que ajuda os colegas com conselhos e dicas, pode estar fazendo mais pela ciência do que aquele pouco colaborativo que, no entanto, é uma estrela na profissão. Um comentário de Oettl baseado em um estudo curto publicado na Revista *Nature* (27/09/2012) deixa claro que, “tradicionalmente, a ciência tem sido uma busca individual, em que as pessoas têm sido avaliadas pela sua produção pessoal e realizações. Mas a descoberta depende cada vez mais do trabalho em equipe, embora os cientistas continuem a ser julgados apenas pelo que eles mesmos realizam”.

Por outro lado, uma resposta de caráter ontológico à questão da exigência de constituição de uma ciência da comunicação poderia dizer que ela se faz necessária porque nesse novo ente que se deixa ver como algo existente e manifesto à nossa frente – e que pode ser conhecido em si mesmo, portanto, positivamente – há algo que ainda se oculta ou que não podemos conhecer de imediato, mas que devemos, por imperativo ético-político, trazer à luz por meio da delimitação de conceitos ou da expansão de ideias, assim como por meio da intervenção no espaço público, sujeitos políticos que somos, queiramos ou não.

De acordo com este argumento, manifesta-se o sociólogo Octávio Ianni: “Se as ciências sociais nascem e desenvolvem-se como formas de autoconsciência científica da realidade social, pode-se imaginar que elas podem ser seriamente desafiadas quando essa realidade já não é mais a mesma. O contraponto de pensamento e pensado, ou de lógico e histórico, pode alterar-se um pouco, ou muito, quando um dos termos modifica-se; e mais ainda quando ele se transfigura”^[114].

O *pensado* e o *histórico*, tradicionalmente expressos pela lógica dos signos escritos e do pensamento argumentativo, transfiguram-se hoje por efeito do que denominamos de “estratégias sensíveis” para nos referirmos aos jogos de vinculação dos atos discursivos às relações de localização e afetação dos sujeitos no interior da linguagem. Em termos mais práticos, a questão pode ser resumida assim: Quem é, para mim, este outro com quem eu falo e vice-versa? Esta é a dimensão enunciativa, da qual não dão conta por inteiro a racionalidade linguística nem as muitas lógicas argumentativas da comunicação, porque está visceralmente referida a um *existencial* (modo de ser possível do homem) designado por Heidegger como *Befindlichkeit* (*situação afetiva*), ou seja, traduzindo-se em termos sociais uma ambiência psíquica e moral que leva o homem a se sentir desta ou de outra maneira, com uma ou outra *tonalidade afetiva* (*Stimmung*). O amor é um exemplo de tonalidade afetiva.

A compreensão e a interpretação vinculam-se a essa tonalidade, predominante num regime comunicativo em que o sentido troca a lógica circulação de valores do enunciado pela copresença somática e sensorial dos sujeitos. Mas todo sentido requer limites (a exemplo dos limites ou dos limiares estabelecidos pela ciência), uma vez que a compreensão precisa (kantianamente) de um ponto de apoio em que possa aplicar as suas forças sem cair no vazio.

Por outro lado, as concepções relativas a um “mundo-da-vida”, entendido

como mundo de sistemas autônomos de valores e, portanto, de pluralidade de linguagens, faz surgir o imperativo de uma ecologia de saberes (outro nome, mais abrangente, para aquilo que o físico Niels Bohr chamou de “princípio de complementaridade” a ser aplicado aos domínios variados da pesquisa científica) em plena regência da tecnociência, de modo a estender aos “coletivos de cidadania” as possibilidades decisórias que os sistemas tecnoburocráticos tendem a reservar exclusivamente aos especialistas. E no imperativo ético-político de uma ecologia dos saberes se faz presente a questão essencial da formação do homem, de sua transformação em cidadão, que associou na antiga Grécia a filosofia à escola, essa mesma instituição que continua indispensável às sociedades urbanas em emergência ou em mutação.

A esse respeito, Sloterdijk faz um retrospecto que parece plenamente pertinente à contemporaneidade sociocultural: “A parelha formada por Sócrates e Platão marca a entrada da nova ideia educativa. Em face do convencionalismo e do oportunismo dos professores de retórica e dos sofistas, eles desenvolvem um arrazoado em favor duma reforma global do homem. *Paideia* ou a educação como formação do homem para um grande mundo com a imperialidade latente ou manifesta, não é só um termo fundamental da prática antiga da filosofia, mas designa também o programa da filosofia como prática política. Pode-se aí discernir o nascimento da filosofia, condicionada pela emergência de uma nova forma de mundo, arriscada e encarregada de poder – hoje, nós as chamamos culturas urbanas e impérios”^[115].

Sloterdijk, na verdade, apenas reforça um ponto que já pertence à tradição discursiva do círculo filosófico e que mesmo comporta a hipótese de um *socratismo* (portanto, Platão e Aristóteles) anterior ao próprio Sócrates, como uma atitude racionalista em germe junto a segmentos da aristocracia pensante grega e em contraposição ao espírito de decadência da velha Atenas. É como se Sócrates tivesse vindo dar voz ou língua própria, com a inflexão racionalista da ciência, ao que poderia ser avaliado como “anarquia dos instintos”. E mais: uma ciência propriamente “social”, já que o seu cuidado visa, diferentemente dos “físicos” pré-socráticos, às questões humanas da *polis*.

Por outro lado, Sloterdijk omite a menção em seu texto de pensadores modernos, como Descartes, Condorcet e Diderot, que aspiravam a uma filosofia capaz de ser publicamente compartilhada, com vistas à formação do espírito crítico da cidadania: a ideia da emancipação do homem pelo exercício da razão é propriamente moderna. Mas é acertada a sua construção de pensamento: a

filosofia clássica concebida como um “rito de iniciação lógico e ético”, requerido pelas exigências históricas de reedificação do homem grego em função das novas realidades urbanas e imperiais^[116]. Pensar não se restringe a extrair, num puro jogo de espírito, categorias lógicas de mentes privilegiadas, sem maiores vinculações comunitárias ou políticas (como tantas vezes aconteceu ou acontece na história acadêmica da filosofia), e sim aceitar o desafio ético de responder à complexidade do mundo, com todos os riscos políticos implícitos na resposta. O exercício dessa tarefa chamou-se em grego “reflexão ou temperança” (*sophrosine*) e, em latim, “humanidade” (*humanitas*), transcorrendo num ambiente filosófico que era igualmente *paideia*, isto é, “introdução a essa reflexão adulta que significa humanidade”. Para Sloterdijk, seria “irrefletido ver nos valores da *paideia* e da *humanitas* apenas ideais apolíticos de caracteres”^[117].

Guardadas as devidas diferenças ideológicas entre Sloterdijk (um ensaísta com sotaque criptofascista) e um comunista como Antonio Gramsci, pode-se dizer, entretanto, que ambos se aproximam no tocante ao entendimento de filosofia, uma vez que, para o pensador e militante comunista, filosofia é igualmente ideologia (embora como uma forma ideológica superior) por ser “unidade entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela. [...] Por isso, não se pode separar a filosofia da política: ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são também fatos políticos”^[118]. Ou seja, o alemão e o italiano convergem para o ponto de vista de que está implícita na filosofia a tarefa crítica de promover uma reforma intelectual e moral, destinada (no caso de Gramsci) à constituição de um novo “bloco histórico” liderado pela classe operária e, no caso apontado por Sloterdijk, à formação de um novo tipo de homem na Antiguidade grega.

Esse viés da transformação do homem pela ação educativa aproxima do senso comum a ciência na medida em que esta se converta num foco educacional aberto para a vida cotidiana. Para o filósofo e educador John Dewey, a educação não se definia como preparação para o futuro, e sim como processo de vida. É um raciocínio que se torna ainda mais evidente no que tange à sociedade midiaticizada: a flexibilização das relações de produção e a fragmentação dos tempos de trabalho no quadro da inflexão do sistema produtivo para o chamado “capital humano” (figura do capitalismo dito “cognitivo”) demandam formas continuadas de conhecimento. A sociedade contemporânea é, em si mesma, instrucional.

Isso não se restringe a conhecimento técnico ou profissional. A existência no

interior do *bios midiático* tem como pressuposto a orientação (a noção aristotélica de *bios* está assentada na de orientação existencial) para uma transformação poderosa da vida social pela combinação de capital financeiro com dispositivos tecnológicos de informação e comunicação. A forma tecnológica da consciência é essencialmente comunicacional, portanto, *organizadora* de novas formas de relacionamento não apenas dos homens entre si, mas também com as coisas e com a natureza. A tecnologia de manipulação de dados ou de transmissão de mensagens é apenas um de seus aspectos.

A analogia entre gregos e modernos, favorecida pela questão comunicacional, põe lado a lado a retórica antiga como técnica política de linguagem na *polis* grega e a midiatização enquanto prática tecnológica do discurso sob a égide do mercado na contemporaneidade. A dimensão retórica é imediata e visível porque diz respeito à elocução, às práticas de linguagem, aos discursos que circulam socialmente, particularmente no que se refere ao *broadcast* audiovisual e à difusão culturalista em todos os seus formatos. Os mestres de retórica e os sofistas, aos quais se opuseram Sócrates e Platão, equivalem, em termos de função social, aos dispositivos maquinais de comunicação, que suscitam igualmente um novo tipo de discurso pedagógico. Como é possível inferir, não estamos falando aqui de toda a arte retórica, mas da *erística* ou artificialismo técnico destinado a ganhar as discussões a qualquer custo ou então persuadir a audiência por meio de efeitos emocionais. Vale lembrar que, no interior do próprio círculo filosófico grego, se fazia a distinção entre a má e a boa retórica, que se entendia como dialética. Mas um caso e outro, guardadas as devidas diferenças, comportam a definição de retórica como técnica política de linguagem.

Pode parecer um contrassenso evocar a experiência do antigo grego a propósito da constituição de uma ciência social ultramoderna, quando se sabe que a educação moderna não corresponde exatamente à *paideia* e que o ordenamento tecnológico do mundo vem se construindo precisamente sobre os escombros do platonismo, isto é, da metafísica. Entretanto, vale levar em conta a analogia, já presente nos começos do pensamento político ocidental, entre a prática técnica e a política. Em textos como *República*, *Leis* e vários outros discursos, Platão deixa claro que o exercício do governo ou a política é uma *techné*, portanto uma arte prática, equivalente em termos de exigência de habilidades especiais a outras indispensáveis à *polis*. Em *Leis*, mesmo excluindo os artesãos da cidadania plena, ele compara a ação legislativa com o trabalho do

construtor de navios.

Por outro lado, é relevante a analogia entre antigos e modernos quando se leva em conta que a nova ordem objetivista-tecnológica sugere a hipótese de outra *forma de vida*, o *bios virtual* (resultante de nova tecnologia das relações sociais) ou uma espécie de “telemorfose integral da sociedade” (Baudrillard). Neste caso, a analogia apresenta uma inversão, uma vez que não mais se trata da política capaz de funcionar ao modo de uma prática técnica, e sim da própria *techné* como política, funcionando até certo ponto com uma lógica própria, autorreferente (tautológica) sobre um “território” feito de pura informação, que seduz a esfera pública pelo êxtase da conexão.

Essa “telemorfose” não deve ser compreendida como efeito específico de uma programação especial da mídia, e sim como evento da midiatização, isto é, da articulação exponencial das tradicionais instituições sociais com o conjunto das tecnologias da informação a reboque do mercado^[119]. Posta em outros termos, trata-se de uma associação estreita entre práticas sociais e espaço público, ativada por processos tecnológicos de comunicação. Não se trata de uma idiosincrasia teórica, uma vez que é crescente entre pesquisadores e pensadores da comunicação uma concepção ecológica das relações entre mídia, indivíduos e sociedade, ou seja, a metáfora da “ambiência” para os sistemas complexos de comunicação.

O *bios virtual* implica, assim, uma totalidade espacial virtualizada ou um “fato social total”, (expressão do antropólogo Marcel Mauss para designar um fato que permeia as instâncias econômicas, políticas e culturais de uma sociedade), mas com duração continuada de uma forma de vida, um *bios*, característico de um novo tipo de ordem social, ao qual a designação de “sociedade de controle” pode ser adequada, em especial quando se pensa nesse *bios* como parte das estratégias de indução social dos dispositivos técnicos de controle da *zoe* (a vida “nua”, natural, animal). Em outras palavras, trata-se de um novo tipo de atrator ou operador social, mais temporal do que espacial, movido a tecnologia avançada.

Como se detecta teoricamente o novo *bios*? Uma metáfora conveniente para se demonstrar a passagem de uma superfície ou de um registro (realidade efetiva) para a tela (realidade virtual, midiática) é a fita de Moebius. Outra é da clave musical: no caso, o conceito musical de *keying* (pôr em clave), sugerido por Goffman, para dar conta da alteração de uma forma social qualquer^[120]. A clave,

como bem se sabe, é um sinal que marca a elevação e dá nome às notas numa pauta musical; é também a “chave” unificadora de temas no discurso. Uma mesma conversa informal pode transformar-se em aula se lhe for aplicada a “clave” do poder pedagógico. Pode igualmente transformar-se em material psicanalítico num consultório (na psicanálise, a “clave transferencial” cria espaço próprio, confundindo mito e história) ou em entretenimento (por intensificação estética dos enunciados) num programa de televisão.

O *bios* midiático é uma espécie de clave virtual aplicada à vida cotidiana, à existência real-histórica do indivíduo. Em termos de puro livre-arbítrio, pode-se entrar e sair dele, mas nas condições civilizatórias em que vivemos (urbanização intensiva, relações sociomercadológicas, predomínio do valor de troca capitalista), estamos imersos na virtualidade midiática, o que nos outorga uma forma de vida vicária, paralela, “alterada” pela intensificação da tecnologia audiovisual conjugada ao mercado. Isso faz do *bios* midiático a indistinção entre tela e realidade – realidade “tradicional”, bem-entendido, uma vez que a realidade de hoje já se constitui sob a égide da integralidade espetacularizada ou imagística a que tende o virtual. Trata-se de uma inflexão exacerbada do imaginário que, como bem o viu Deleuze, “não é o irreal, mas a indiscernibilidade do real e do irreal”^[121].

Esse *bios*, não se define radicalmente, entretanto, como soma de todas as imagens tecnicamente produzidas, e sim como o *poder dos modelos* (assim como na ordem mítica, o poder é dos símbolos primordiais ou dos arquétipos), que se atualizam ou se concretizam em determinados tipos de imagens, historicamente sobredeterminadas. A crescente prevalência dos modelos no ordenamento social chama a atenção para a ambivalência da imagem enquanto base sensível de toda cultura. Por um lado, há o poético como dimensão válida na produção do saber sobre o mundo: Bachelard, um dos maiores epistemólogos franceses do século XX, dava o primeiro lugar à imagem no processo de formulação do conhecimento racional.

Assim como os economistas oitocentistas elaboraram a ficção de um homem definido em termos de produção e consumo (o *homo oeconomicus* imaginado a partir das correntes filosóficas do hedonismo, do utilitarismo e do sensualismo), é possível hoje ficcionalizar teoricamente algo como um *homo iconicus* com vistas à atual fragmentação do ser humano por imagens e dígitos (uma imagem coerente com o atual discurso teórico do “pós-humanismo” e no limite com o conhecido diagnóstico heideggeriano da transformação do mundo em imagens

na época da técnica) para ajustá-lo ao objeto de pesquisa da comunicação funcional.

Essa ficção cultural não está distante da econômica, pois as imagens midiáticas que regem as relações sociais, assim como os dígitos constitutivos dos fluxos informacionais, provêm dos modelos hegemônicos do capital e do mercado globais. Na prática, trata-se, por um lado, de uma *cultura material* (no sentido de uma cultura em que os produtos assumem uma existência autônoma ou objetiva) e, por outro, de uma verdadeira *cultura das sensações e emoções*, da qual se faz uma experiência mais afetiva do que lógico-argumentativa. Daí a prevalência dos estereótipos, que são emoções coletivas esteticamente condensadas, nos territórios imateriais do *bios* midiático. Realiza-se uma espécie de “ação estética” industrial, extensiva à vida social como um todo, o que não deixa de lembrar a concepção do pragmatista norte-americano John Dewey sobre a ação estética como interação da forma com o real-histórico, assim como circulação de reflexos e sensações^[122].

A forma midiaticizada tem persistido nas últimas décadas como um “parque” tecnológico integrado e adequado aos regimes de visibilidade pública e de representação do capital em sua fase financeira e globalista. Ela é o sintoma mais evidente da mutação civilizatória que preside à *emergência* de uma nova orientação existencial (o *bios virtual*), economicamente regida por capital financeiro e mercado, com o auxílio de uma estetização generalizada pela ação da mídia (*bios midiático*). Produto direto da sociedade tecnocultural, essa forma contribui para acentuar a crise de objeto das ciências sociais tradicionais, conformadas por um espaço-tempo anterior e muito distinto daquele em que se desenvolve a midiaticização.

Nas formas de vida emergentes, as relações sociais e de produção do saber, diferentemente da *episteme* sociológica (em que a ficção de um *homo sociologicus* contempla a relação social entre indivíduos concretos), são constituídas por seres humanos e máquinas, em parceria cada vez mais igualitária. As ciências postas no centro da mutação acelerada dos sistemas – robótica, nanotecnologia, biotecnologia, engenharia genética e biônica – são indissociáveis do objeto técnico. A interobjetividade (o relacionamento entre objetos) tem hoje peso tão grande, senão maior, quanto o da intersubjetividade. É uma perspectiva que se amplia quando se considera que a arquitetura inteligente das novíssimas gerações de servidores computacionais (sensores inteligentes que possibilitam o monitoramento *on-line* e ininterrupto das máquinas) reduz enormemente a

necessidade de mão de obra humana na operação e manutenção das máquinas.

Ao mesmo tempo, a tecnociência contemporânea trafega na fronteira do que alguns chamam (exageradamente) de “pós-humano” ao produzir equipamentos e próteses que ensejam o aparecimento de híbridos tecnobiológicos na esfera dos deficientes físicos, com resultados extraordinários. Atletas que disputaram a Olimpíada de 2012, em Londres (p. ex., o brasileiro Alan Fonteles, que derrotou um campeão sul-africano) foram apontados pela imprensa como “mutantes”: com as pernas amputadas e substituídas por próteses de fibras de carbono (pernas artificiais chamadas *flex-foot cheetahs*), eles se alinham entre os melhores corredores do mundo. Mesmo assim, o diretor do grupo de biomecatrônica do MIT (Instituto de Tecnologia de Massachusetts) sustenta que esses atletas ainda estão usando material antigo, de baixa tecnologia, já que suas próteses não são propriamente biônicas, por funcionarem sem comando neural e sem *feedback*. Biônico seria uma simulação de função fisiológica, portanto, algo além da natureza, com perspectivas de seres humanos guiados por microchips internos, movidos por baterias^[123].

Aliás, depois que cientistas da Universidade de Duke, nos Estados Unidos, e do Instituto Internacional de Neurociências Edmond e Lily Safra, em Natal (Brasil), conseguiram ligar eletronicamente os cérebros de dois ratos (em 2013), para que um pudesse desenvolver tarefas de acordo com a experiência adquirida pelo outro, deu-se luz pública à ideia do “computador biológico”. Para o neurobiólogo brasileiro Miguel Nicolelis, a experiência abre caminho para o que chama de “brainet”, isto é, uma internet orgânica, feita de vários cérebros, capaz de resolver, em conjunto, problemas que computadores convencionais não conseguem. No futuro, ela poderia ligar cérebros humanos para a transmissão de informações^[124].

As transformações protéticas do *soma* humano não são incidentes episódicos, mas fenômenos significativos de uma mutação cultural sinalizada por teóricos, assim como por artistas, a exemplo do cineasta David Cronenberg, para quem o corpo é a dimensão de todos os conflitos: “O que acontece no corpo é a realidade”^[125]. Com efeito, para além da prótese somática, a prevalência das máquinas, concomitante ao aparecimento de objetos técnicos simuladores de vida – como o “robô sensível” (capaz de visão, audição e tato) ou então a água-viva artificial que mistura materiais sintéticos e biológicos, reproduzindo quase à perfeição o nado de um animal comum – joga água no moinho da hipótese de que a tecnologia passe a ser considerada, em si mesma, como um “ator” social

(ou “actante”, como prefere Latour, provavelmente inspirado em leituras semiológicas, “greimasianas”) em atuação ininterrupta nos variados processos de existência.

Latour propõe o conceito de *ator-rede* (baseado na *Actor Network Theory*), que eleva o objeto eletrônico à condição de participante ativo na relação dos sujeitos com a tecnologia eletrônica, em particular, a mídia^[126]. Neste contexto, desenvolve-se aquilo que se tem chamado de “internet das coisas”, isto é, uma infraestrutura de rede global dinâmica, baseada em protocolos de comunicação nos quais “coisas” físicas e virtuais têm identidades, atributos físicos e personalidades virtuais. Nela, os objetos podem interagir entre si e com o meio ambiente, por meio de intercâmbio de dados. Sem intervenção humana direta, eles reagem e influenciam os eventos do mundo físico. E tudo isso tende a atingir um escopo de dimensões inimagináveis quando se levam em conta desenvolvimentos mais recentes como o que se vem conhecendo como “big data”, ou seja, o conceito para armazenamento e processamento de dados em escalas e velocidades exponenciais por parte de empresas.

Toda essa conjuntura histórica, que implica uma renegociação irrecusável com a natureza e com elementos “não humanos” (donde, a expressão “pós-humanismo”), descentra a visão tradicional do mundo ancorada na ideia do “social”, isto é, de uma relação puramente intersubjetiva. Aí se encontram elementos imprescindíveis ao desenvolvimento epistemológico da comunicação como ciência emergente, embora as grandes contribuições não apareçam geralmente sob a rubrica da “comunicação”, como bem assinala Wilden: “Estes contributos incluem as interpretações não mecanicistas da cibernética, da Teoria Geral dos Sistemas, a análise dos sistemas e da engenharia dos sistemas; alguns aspectos da Teoria dos Autômatos e das Estruturas Nervosas; as abordagens qualitativas na ciência da informação; o estudo da comunicação não humana e o desenvolvimento da cinética; a Teoria da Dupla Ligação (*double bind*) sobre a esquizofrenia e suas derivações; a ecologia dos sistemas e a antropologia ecológica”^[127].

Essa perspectiva sistêmica tem influenciado, desde os anos de 1930, as concepções de autores norte-americanos e europeus em diferentes regiões cognitivas, a exemplo de Lévi-Strauss e de linguistas como Ferdinand de Saussure, desembocando no estruturalismo francês. Disso deriva aquilo que chamamos de “paradigma do código”, predominante nos modelos linguísticos da semiologia francesa. No tocante à comunicação especificamente, recebe um

importante tratamento reflexivo por parte da chamada *Medienwissenschaft* (ciência ou Teoria da Mídia) na Alemanha, em especial nas obras de Flusser^[128], Luhmann^[129] e Kittler^[130].

Para Flusser, em quem se entrevê um laço entre fenomenologia e cibernética, a subjetividade é produzida por hibridação informacional no interior de uma rede complexa de *inputs* sociais e tecnológicos. Já em Kittler, que combina a Teoria Matemática da Informação com os *insights* teóricos de McLuhan, é a própria subjetividade que se esvanece sob a hegemonia sistêmica da comunicação, donde o imperativo de se redescrever a mídia a partir dos mecanismos técnicos de registro e reprodução do mundo, nos quais os corpos, os discursos e as tecnologias são historicamente articulados pelo poder. Luhmann, por sua vez, lança a hipótese de “sistemas *autopoiéticos* não vivos”, pela qual rejeita dicotomias clássicas da metafísica (do tipo ideal/real, p. ex.), sugerindo um conceito autorreferencial de forma. Esta emerge do possível na sociedade e na história, no interior de sistemas psíquicos e sociais, diferentemente do *medium*, que é o conceito para um espaço externo, indiferenciado e totalmente virtual.

No que diz respeito à rede eletrônica, sujeito e objeto, entes vivos e imateriais – *híbridos* – convergem, “dialogando”, exercendo influências mútuas e dando força à hipótese de uma “vida” eletrônica. É uma hipótese que se amplia quando se observa o fenômeno técnico e industrial da convergência midiática, em que os artefatos físicos se combinam, transformando-se num dispositivo centralizador. Assim, a relação entre o computador pessoal e o seu usuário foi absorvida no uso do telefone celular, por sua vez transformado em computador e re combinado, pela internet, em *tablets* e *smartphones*. A depender dos interesses industriais, é provável que os artefatos isolados (discos ópticos, câmaras digitais, telefones fixos, teclados etc.) deixem de existir dentro de algum tempo em função de um avanço técnico da virtualização capaz de levar a um verdadeiro “diálogo” (por meio do reconhecimento de voz) entre o usuário e o objeto tecnológico. “Conseguiremos de fato conversar com os *gadgets*, e eles terão inteligência suficiente para interpretar os termos de nossa conversação e nos oferecer o que precisamos”, diz um especialista^[131].

Esse contexto enfraquece as bases históricas da oposição metafísica entre sujeito e objeto, tal como aparecia, por exemplo, na filosofia de Sartre entre o *em-si* (a coisa) e o *para-si* (o sujeito da consciência) como uma condição da liberdade humana. Repercute aí o temor mítico quanto ao domínio da consciência pela

coisa, que se manifesta em períodos diversos da história do espírito europeu e também do imaginário popular. A esse tipo de pensamento se contrapõe hoje, mais fortemente do que a filosofia, o discurso que a sociedade tecnomercadológica produz sobre si mesma por meio das doutrinas tecnicistas que acompanham a profusão dos objetos técnicos e da publicidade voltada para a fabricação de um novo imaginário social. Neste, o objeto, ainda que produzido em série e disposto no mercado comum, é publicitariamente conotado como um valor de uso personalizado, portanto, como um “para-si” do sujeito, suscetível de apagar a diferença entre o trabalho e a mercadoria e, mesmo, outorgar à individualidade desgarrada outro tipo de identidade urbana.

Em termos mais amplos, a tecnologia contemporânea sugere que a multiplicação dos artefatos é, na verdade, uma ampliação do poder da exterioridade técnica do homem e que a ameaça não provém realmente da coisa em si mesma, mas da natureza da relação social e econômica em que ela é posta a circular. Assim, no âmbito das transformações decorrentes das influências mútuas, é pertinente redescrever o conceito de máquina na direção de dispositivos de substituição da memória mecânica e repetitiva do ser humano.

Já em 1930, o matemático inglês James Jeans observava que “o universo se parece cada vez menos a uma máquina e cada vez mais a um sistema de pensamentos”. A máquina aí referida não é certamente a mesma conseqüente à tecnologia eletrônica, que se impõe justamente como um sistema de pensamentos em parceria com o homem, portanto, como um sistema de entidades sem dimensões físicas restritas (o contrário do que acontecia com a máquina da era mecanicista), que não podem ser “localizadas” espaçotemporalmente, pois consistem em fluxos de diferenças, formas e informações sobre o mundo.

Num sentido semelhante a esse se inscreve a “máquina universal” ou “máquina de Turing”, na realidade uma abstrata estrutura matemática capaz de fazer qualquer tipo de cálculo, proposta (1936) pelo também célebre matemático inglês Alan Turing, um dos fundadores da ciência da computação. Turing chegou a projetar e a aperfeiçoar máquinas (na acepção material do termo), mas a sua “máquina universal” era de fato uma metáfora para um trabalho lógico, que forneceria ideias aproveitadas, décadas depois, na construção do computador. A questão sobre se as máquinas podem ou não pensar foi por ele proposta.

Na verdade, foram várias as tentativas de construção de máquinas elétricas de

cálculo antes que o engenheiro norte-americano Claude Shannon explicasse pela primeira vez (1939) como equações e proposições podiam ser expressas em conexões elétricas. Da aplicação direta dessas pesquisas surge a primeira “calculadora eletrônica” (1947), protótipo do moderno computador, criado por Kalin e Burkhart. Um ano depois (1948), Shannon publica um artigo intitulado “Teoria Matemática da Comunicação”, no qual toma a palavra “comunicação” no sentido de “informação”, assim como de “circulação da informação”, o que terminaria levando à confusão entre esse domínio e o da cibernética^[132].

No mesmo ano de Shannon, Norbert Wiener publica *Cibernética*, definida como “a Teoria dos Sistemas Complexos Autocontrolados e das Comunicações, tanto na máquina como no animal”, que ele anuncia como um desenvolvimento da “Teoria da Informação” de Shannon. É de Wiener o acréscimo da Teoria do *Feedback* (retroação). Apesar das ambiguidades terminológicas (entre cibernética, comunicação e informação), nasce desse contexto teórico, em 1949, a *communication analysis* (análise comunicacional), proposta pelo antropólogo e linguista americano Edward Sapir, com o objetivo de estudar a linguagem humana a partir do contexto e das estruturas internas da mensagem.

Mais tarde, apoiado na obra de Sapir, o biólogo, antropólogo e psiquiatra Gregory Bateson, nome principal da Escola de Palo Alto, põe a comunicação no centro de sua concepção de estrutura como aquilo que vincula os seres vivos. Filosoficamente pragmatista, Bateson considerava um erro epistemológico a separação entre substâncias (sujeitos) e objetos. Como a informação flui em circuitos que ultrapassam as fronteiras do indivíduo, incluindo o meio ambiente, seria absurdo conceber o mundo em termos de entidades e objetos isolados. Concebendo a comunicação como um fenômeno social integrado, ele destoava radicalmente do esquema funcionalista e separatista do processo comunicativo^[133]. A expressão “Teoria da Comunicação” aparece aí como uma análise de comportamentos dentro de um contexto natural ou grupal.

Hoje, o contexto é marcado pela presença avassaladora do objeto técnico. Parecem, assim, algo remotas as preocupações teóricas de pensadores da cultura como Adorno ou Marcuse, que orientaram o espírito crítico de importantes intelectuais europeus e latino-americanos ao longo do século passado na direção do apocalipse da *paideia*. Essas preocupações, é bom lembrar, tinham como objeto a progressiva conversão da cultura em fator de produtividade capitalista, cuja face mais rebarbativa recebeu, ainda na primeira metade do século passado, o nome *adorniano* de “indústria cultural” (*Kulturindustrie*) ou, para outros,

cultura de massa, sobre a qual recaíram acerbas críticas por parte dos pensadores da Escola de Frankfurt e dos pós-modernistas.

Na realidade, esse tipo de reflexão já aparecia, cerca de um século antes, no quadro da profecia filosófica de Nietzsche quando se referia às maneiras de “abusar da cultura e dela fazer uma escrava”. Uma dessas “é, em primeiro lugar, o *egoísmo dos negociantes* que tem necessidade do auxílio da cultura e, por gratidão, em troca, a auxiliam também, desejando, bem-entendido, prescrever-lhe, fazendo de si o objetivo e a medida. Vêm daí o princípio e o raciocínio em voga, que dizem mais ou menos isto: quanto mais houver conhecimento e cultura, mais haverá necessidades, portanto, também mais produção, lucro e felicidade – eis aí a falaciosa fórmula”^[134].

Mas a hipótese atual quanto ao poder tecnológico configura-se mais como uma “vontade de poder”, no sentido propriamente nietzscheano da expressão, isto é, não como prática de domínio, nem mesmo desejo – nada que a dialética possa recuperar – e sim como força que possibilita a expansão da vida. Onde, a atual insistência teórica na palavra *tecnologia* (Heidegger, atem-se a *técnica*, embora uma velha tradição alemã distinga o ordenamento das ferramentas, intitulado “técnica”, de “tecnologia” como ciência desse ordenamento), porque melhor designa o *logos* técnico, isto é, a racionalidade que emerge do próprio universo instrumental das máquinas. A tecnologia, fulcro da experiência contemporânea, é ferramenta e discurso. A duplicação virtual do mundo por imagens, modelos e discursos se afigura como vontade de potência tecnológica, como assentamento prático da hipótese de que a tecnologia, em seu crescimento ou sua expansão, possa levar à reformulação da ideia humanista de um antropocentrismo biológico.

Por isso, a “agonia” do homem (o transe existencial das transformações e passagens, tal como o entende a tradição de pensamento) assume uma feição nova na *polis* e demanda um novo rito de iniciação, mais ético, estético e político do que lógico. Isso é o que transparece no mal-estar generalizado diante das evidências crescentes de que, na razão inversa do aumento exponencial do poder tecnológico e dos bens materiais no mercado, está o bem-estar humano. Assim como a Revolução Francesa está na raiz da instabilidade social que presidiu à emergência da sociologia, a mutação tecnológica preside ao espírito de insegurança existencial na sociedade midiaticizada. Essa insegurança não é um devaneio da meditação ociosa de pensadores, uma vez que o próprio sistema produtivo concebe hoje a formação de um profissional como aquisição de

competências para “resolver problemas em situação de incerteza”.

Com o depauperamento das referências simbólicas republicanas e humanistas (em que a gestão toma o lugar da política), portanto, com a progressiva perda de legitimidade por parte das instituições (garantidas basicamente por um abstrato formalismo jurídico), torna-se incerto e obscuro o laço social, o vínculo coesivo da existência humana, cada vez mais permeado por máquinas e perpassado por uma universalidade apenas mercantil. É isso, por outro lado, que abre espaço para a emergência de um conhecimento afim à reedificação do sujeito humano a partir do campo comunicacional.

O que de fato as intervenções mais agudas no pensamento social vêm mostrando é que o pensamento social requer um novo sistema de inteligibilidade para a diversidade processual da comunicação enquanto ciência específica do modo de produção ativo do conhecimento, possivelmente na direção de uma releitura do *vínculo* comunitário ou *laço* social. Qualquer que seja a terminologia particular aplicada a esse procedimento (*Destruktion* em Heidegger, *desconstrução* em Derrida, *arqueologia* em Foucault, *redescrição* em Rorty etc.), o cerne da operação consiste num novo modo de articulação de problemas, mais afinado à história da filosofia (já que em todos esses casos ressoa a ideia heideggeriana de *Destruktion* como superação da metafísica, isto é, da própria filosofia) do que as clássicas ciências sociais, em que se releem pontos fulcrais do pensamento ocidental à luz da temporalidade crítica da metafísica.

Entretanto, ao se acompanhar a orientação heideggeriana quanto a essa *Destruktion*, portanto, como ele mesmo diz, “abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que, na tradição do ser do ente, nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a essa inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência”^[135], não se pode permanecer no interior da história da filosofia ou simplesmente “metafísica”. Se ao filósofo alemão cabia, nessa mesma trilha, tentar fazer a experiência radical de reencontrar a originalidade do *logos* filosófico, cabe ao “ouvido aberto” da reflexão contemporânea tentar escutar as vozes constitutivas do novo âmbito tecnológico habitado pelo homem.

A releitura do mundo tradicional à luz desse âmbito já não é monopólio da filosofia, nem também de uma suposta autonomia positivista das ciências sociais (estas últimas, em especial a sociologia, em crise crescente junto com a crise da Teoria Crítica), mas o começo de um novo modo de inteligibilidade sinóptica capaz de pôr em situação de diálogo as várias possibilidades de pensamento.

Tradicionalmente, como bem se sabe, a filosofia “primeira” ou metafísica debruça-se sobre o que existe enquanto apenas existe, alheia às suas propriedades, ao passo que a ciência *stricto sensu* busca conhecer ou descrever as propriedades reais do existente. A releitura do existente é obrigatoriamente sinóptica, isto é, “ecosófica”, integradora de saberes diversos.

Reler equivale a *redescobrir* (ou reinterpretar)^[136] para se recomeçar não simplesmente a “filosofar”, mas principalmente para se retomar algo do empenho nietzscheano de reavaliação dos valores, com vistas à elaboração de um novo horizonte educativo ou autoeducativo capaz de reequilibrar a consciência do sujeito em face da violência semiótica da globalização. A filosofia pode entrar nessa retomada como um recurso para o resgate do conhecimento científico de seu aprisionamento ou de suas amarras a pressupostos congelantes – a exemplo do que fez Jacques Lacan, clínico e pensador da psicanálise contemporânea, para liberar o campo psicanalítico de suas fixações biologistas. Ele não construiu nenhum sistema filosófico (aliás, tido por Freud como “paranoia”), mas “abriu o ouvido” do pensamento psicanalítico, por meio da filosofia e da poética, para o que considerava as possibilidades expressivas do inconsciente.

Richard Rorty, ainda que atuasse no campo da filosofia, jamais se autoidentificou como filósofo *stricto sensu*, isto é, como se pudesse registrar a sua atividade numa carteira de identidade profissional. Mas a operação redescritiva que ele atribuía à filosofia contemporânea pode ter forte papel a desempenhar na interpretação dos fenômenos gerais do conhecimento. O campo científico da comunicação, por exemplo, pode vir a definir-se mais claramente como um dispositivo de releitura das questões tradicionais da sociedade à luz das mutações culturais ensejadas pelas tecnologias da informação e da comunicação, sem as tradicionais barreiras entre as antigas “disciplinas”, mas também entre a redescoberta científica e a criação de natureza artística, com todos os seus recursos imaginativos, dos quais não se excluem as metáforas.

O apelo à metáfora merece um comentário especial quando se consideram as repercussões (em sua maior parte, de natureza jornalística) do artigo (“Imposturas intelectuais”, 1998) publicado por Alan Sokal e Jean Bricmont, dois obscuros professores de ciência nos Estados Unidos, sobre o que consideravam o uso “irresponsável e inexato” de conceitos científicos por parte de pensadores pós-modernistas franceses como Jacques Lacan, Julia Kristeva, Bruno Latour, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Paul Virilio e Jean Baudrillard entre outros. Insinuavam os mestres-escolas que o recurso indevido se destinaria a ocultar a

própria ignorância em ciências.

Eventuais obscuridades à parte, esses pensadores de fato recorreram a metáforas científicas – como de resto sempre o fizeram no passado os fundadores das clássicas ciências sociais, da sociologia à antropologia – porque, na constituição de um novo campo de pesquisa ou de um curso novo de pensamento, as metáforas ensejam *provisoriamente* (embora possam eventualmente consolidar-se na terminologia científica) modelos claros de entendimento do território que se descortina. Há limites para esse recurso, mas na prática científica ou tecnológica, novos paradigmas ou modelos teóricos podem ser gerados por metáforas. No caso da comunicação, as asserções (ou redefinições) metafóricas sobre um novo ecossistema biossocial movido a informação eletrônica revelam-se mais estimuladoras da energia de pensamento novo do que os esquemas sociológicos tradicionais.

Baudrillard, autor de grandes ideias e objeto de grande visibilidade pública após McLuhan, parece-nos um caso de redefinição metafórica de tradicionais pontos fortes da metafísica. Por exemplo, ele retoma o empenho de David Hume, mesmo sem citá-lo (ou então sem conhecê-lo), no que diz respeito a transformar, com elegância estilística, a terminologia reflexiva sobre a experiência humana, sua hibridização retórico-sofística de imagens científicas, ficcionais, linguísticas etc. Igualmente, no tocante ao empenho de relativizar o peso das pretensas verdades, encarando-as, do mesmo modo que o empirista inglês, como meras regularidades de representações, em vez de fundamentações ontológicas apoiadas na substância e na existência.

Por outro lado, com a temática da não comunicação (ou da incomunicação), ele desloca para o campo da midiatização a reflexão de Thomas Hobbes (também sem citá-lo, nem apresentá-lo conceitualmente) sobre a violência e o medo como princípios originários do funcionamento social. Em Hobbes, a ausência de uma associação pacífica entre os indivíduos, ou seja, uma “não relação” que dissolve os laços comunitários e transforma o homem em “lobo do outro”, fundaria a vida social. Em Baudrillard, a não comunicação é o princípio fundador da ordem societária apoiada em meios de comunicação.

Essa ordem societária, com todas as características apontadas como hiper-realistas, está muito próxima do conceito marxiano de *fetichismo*, entendido como um poder especial, quase mágico, atribuído à mercadoria: “Antes de mais nada, a mercadoria é um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades,

satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem, provenham elas do estômago ou da fantasia”^[137]. Por meio dessa propriedade “misteriosa”, que codifica a condição humana dentro da lei do valor de troca, não apenas o trabalho se converte em mercadoria, mas também a própria forma social, em que a produção e o mercado se autonomizam frente aos produtores reais, dando às relações entre seres humanos a aparência de relações entre coisas.

Antes dessa definição em *O capital*, Marx havia associado, num escrito dito “de juventude” (os muito estudados *Manuscritos econômicos e filosóficos*, de 1844), o conceito de *alienação* (responsável pela “reificação” ou “coisificação” dos indivíduos) ao de fetichismo da mercadoria. A correção histórica deste fenômeno, entendido como uma conversão da mentira a uma verdade humana, foi muito depois sugerida pelo velho existencialismo, que imaginou um sujeito da consciência capaz de resistir *autenticamente* à massificação do espírito pelas coisas.

A redescrição do conceito de fetichismo torna obsoleta a hipótese da resistência “autêntica” à reificação (na verdade, uma das várias hipóteses do anticapitalismo romântico, típico da filosofia sartreana) uma vez que o poder não mais se coloca na consciência individual, e sim nas relações codificadas (o fetichismo mercantil) que, precedendo o sujeito, já enunciam a subjetividade como *commodity*. A codificação societária que denominamos de *bios virtual*, pode bem ser entendida como uma redescrição do fetichismo na sociedade contemporânea. A ambiência tecnológica não é neutra com relação à mercadoria ou ao mercado: é, na verdade, do mesmo modo que o *espetáculo* tal como o definiu Guy Debord, a sua forma acabada^[138].

Essa ideia de espetáculo redescrive, como um prenúncio da financeirização capitalista e com o espírito político do contraculturalismo dos anos de 1960, aquilo que o jovem Marx chamou de alienação, resultante do fetichismo mercantil. Multiforme, o espetáculo é, na visão provocativa de Debord, um forte atrator do desejo para o consumo de fragmentos culturais, que pressiona de modo ininterrupto a consciência de jovens e velhos. Esse espetáculo não é apenas o *show* ou qualquer outro produto da indústria do entretenimento, mas a própria relação social moldada pelo consumo, que se tornou capaz de reprocessar significados e distribuí-los como cultura, redefinindo valores e estilos de vida. Nessa exponenciação psicossocial do consumo, estimulam-se sensações não necessariamente ligadas ao valor de uso da mercadoria, mas ao prazer da fantasia implícita na realidade que se fabrica. A medida de prazer dos sentidos é, assim,

cada vez mais dada pelo gozo fetichista do espetáculo/mercadoria – até mesmo a sexualidade se transmuta no consumo de simulacros (objetos úteis ou inúteis) que circulam como derivações do desejo.

Várias das análises pós-modernistas sobre o novo modo de ser do capital e da tecnologia têm, aliás, como substrato teórico a centralidade do fetichismo no imaginário da produção/reprodução contemporânea, mas sempre sujeita a uma operação redescritiva. Inicialmente, a redescrição pode ser entendida como um convite a se *ler novamente*, nos termos sugeridos por Sloterdijk (embora noutro contexto): “Todas as novas leituras fecundas aproveitam-se das mudanças de ângulos e dos deslocamentos de perspectivas que condicionam a nossa visão retrospectiva da tradição, na medida em que somos os contemporâneos conscientes das perturbações atuais nas relações de saber e de comunicação da civilização mundial telemática em vias de advento”^[139].

Reitera-se aqui a analogia, já expressa, entre a ruptura epistêmica no mundo antigo e a atual como demanda de um novo modo de inteligibilidade. Mas pode também implicar a construção de outro sistema de inteligibilidade para fenômenos até então submetidos à lógica do entendimento predominante nas formas correntes de poder social. A ele se acrescenta a atitude crítica, não como recorrência da reflexividade epistêmica da Modernidade (em que a própria razão crítica constrói o criticável), mas como reiteração de uma posição política empenhada na agregação de valor e sentido – isto é, imprevisibilidade, indeterminação ou liberdade inerente à criação – ao que, no mundo, se faz caso ou acontecimento. Sem inventar um novo modo de inteligibilidade, capaz de criticar o conhecimento hegemônico, a crítica acaba convertendo-se na administração do já conhecido e já dado.

Invenção ou criação é o que de fato tem acontecido com os analistas mais intuitivos disso que se poderia designar como uma mutação dos sistemas de pensamento dominantes, rumo à implosão da tradicional ontologia (substancialista) de inspiração aristotélica. A invenção não se limita ao conteúdo argumentativo ou conceitual, uma vez que, dentro de um *bios* tecnologicamente constituído, a própria ideia de releitura pode ser reinventada a partir das possibilidades técnicas que hoje se abrem aos novos modos de ler. Sendo a leitura hoje plural e heterogênea, a releitura ou a redescrição comporta recursos orais ou audiovisuais, desde filmes a *softwares* computacionais.

Nessa direção, o campo do audiovisual (que associa escrita e imagem) abre-se

à possibilidade de pensar por imagens, como sugere Deleuze ao sustentar que alguns cineastas, sobretudo Jean-Luc Godard, levaram a imagem cinematográfica a ombrear-se, em termos de pensamento, com a reflexão escrita de filósofos no passado^[140]. Como observa Machado, “a ideia de um *ensaio audiovisual* já aparece explicitamente formulada em vários textos de Philippe Dubois sobre Godard, reunidos na antologia *Cinema, Video, Godard* (2004). Da mesma forma, a antologia *Jean-Luc Godard: El pensamiento del cine* (OUBIÑA, 2003) reúne artigos de diversos autores argentinos que discutem o ‘método ensaístico’ utilizado por Godard em sua série televisiva *Histoire(s) du Cinéma*”^[141]. Esta ideia do ensaio audiovisual é aplicada por Machado à obra do cineasta e teórico da comunicação Alexander Kluge, que busca construir um “cinema conceitual” (por meio de *collages* paradoxais, sobreposições, “janelas eletrônicas” etc.) e se tornou muito conhecido por sua análise audiovisual do projeto de Serguei Eisenstein de adaptar à linguagem cinematográfica *O capital*, de Karl Marx.

Até mesmo fora do campo audiovisual, mas no interior da rede eletrônica, a ideia do texto teórico escrito comporta modificações: a estabilidade dos artigos acadêmicos garantida por uma comunidade pouco interativa de pares é abalada na internet pela velocidade dos comentários, pela revisão sempre possível dos enunciados, assim como pela possibilidade de que textos mais novos substituam os mais antigos. Na rede eletrônica, o conhecimento interpretativo produzido por uma redescrição pode ser visto como um caminho para se entender não apenas uma obra, mas a própria comunidade acadêmica, de um modo interativo, capaz de trazer à luz uma resposta com sentido público, uma resposta coletivamente compartilhada. O sentido não surge aí da correspondência espelhada entre o enunciado e a suposta verdade factual do mundo, mas de correlações funcionais e da invenção interpretativa presente na “cadência” teórica do observador.

Não se entende a redescrição, portanto, como a apreensão semântica ou sensível de uma realidade estável ou fixa que se disponha a uma mediação estruturante, uma vez que a “realidade” enquanto tal já é, ela própria, uma interpretação (exatamente de acordo com a indicação nietzscheana de que “não há fatos, só interpretações”) preexistente, destinada a ser deslocada pelo que a nova interpretação inventa e põe socialmente em jogo. O surgimento desse novo “intérprete-redescritor” é favorecido pela sensibilidade aberta tanto à superação das barreiras disciplinares quanto à acuidade analítica. Seja qual for o seu caminho metodológico, o trabalho se definirá como de “pensamento”, mais no

sentido de “atividade”, colado por Wittgenstein a essa palavra, do que no sentido de um discurso doutrinário, não raro, um quase religioso “culto” meditativo à transcendência, como transpira da despolitização dos jogos filosóficos acadêmicos. O saber do passado filosófico, armazenado e congelado em sua própria história pode embotar a inteligência do presente.

O fenômeno ocorre em outras regiões da história contemporânea das ciências sociais e da filosofia. Um exemplo notável é Michel Foucault, que perpassa como pensador e pesquisador minucioso (“arqueólogo”, diz ele) os campos da psicologia, da história da sociedade, da sexologia, da Teoria do Discurso etc., desconstruindo os modelos intemporais do Ser cultivados pelo transcendentalismo e, na prática, redescrevendo a filosofia oficial. Com a comunicação se dá algo parecido: dentro, fora ou a meio-caminho entre as ciências sociais e o campo filosófico *stricto sensu*, a comunicação comunga, em seus momentos de decisão criativa (Guy Debord, Jean Baudrillard, p. ex.), com o espírito reinterpretativo que reflete as modificações na consciência ocidental da história. É aí recorrente a *atitude pragmática*: frente à observação de um objeto ou de um fenômeno, o intérprete orienta-se mais pela formulação de uma hipótese do que pela análise de uma tradição teórica.

Em termos objetivos, o que se entrevê como ciência da comunicação tem como ponto de partida, no plano das relações sociais imediatamente visíveis, uma plataforma interpretativa para o que poderíamos chamar de “relações sociais de comunicação/informação”, ou seja, as relações que, diferentemente daquelas postas sob a égide exclusiva da produção, referem-se à *organização* da vida social codificada pelo mercado e pela tecnologia, portanto, à organização do *bios virtual*, mas dentro de uma perspectiva social de transcendência do seu campo de força mercadológico e dentro de uma perspectiva hermenêutica (e pragmatista) capaz de ultrapassar o paradigma cognitivo hegemônico.

Nessa direção, vale prestar atenção a Parret, que realiza uma crítica bastante consistente à redução metodológica das ciências da linguagem operada pelo paradigma epistemológico vigente, cujo valor semântico é a busca do valor de verdade das enunciações^[142]. Assim, na Teoria dos Atos de Fala (desde Austin e Searle), atravessada pela perspectiva “verifuncional”, o sujeito falante aparece só como “um falante da verdade, esvaziado de suas próprias motivações”, produzindo uma “redução do sujeito social e comunitário a um comunicador, e em seguida a um informador, como se a intersubjetividade (ou cossubjetividade) fosse equivalente à comunicabilidade e toda comunicação, a uma transferência

de informação”.

Com efeito, o paradigma vigente caracteriza-se por uma articulação entre *veridicção/comunicação-informação/jogo econômico*. Dessa maneira, o paradigma “eleva a comunicação ao *status* de princípio último da estrutura interna da intersubjetividade e do ser-em-comunidade para, em seguida, reduzi-la a uma transmissão de informações”^[143]. Está latente no interior deste sujeito *veridictor-comunicador-informador* um *homo economicus*, pretensamente “autossuficiente, átomo associal, livre de toda determinação comunitária”, já que se autodetermina pela “maximização de seus fins”, dentro de um ser-em-comunidade reconstruído como “um sistema de interações e de transações submetidas às regras da racionalidade econômica”. Este modelo verifuncional, que reprime o *pathos* em favor do *logos*, perpassa a maior parte da pesquisa e do ensino correntes em comunicação, seja no nível da transmissão das práticas técnicas, seja das práticas teóricas.

Desse modelo decorre a concepção de espaço público como “espelho” tecnologicamente ampliado da vida social, recalcando a exigência ético-política de se inscrever no reflexo o horizonte autoeducativo da sociedade, para além da mera repetição técnica do existente. Daí a crítica necessária à metáfora do espelho: “Quando alguém se olha no espelho não vê o outro de si mesmo, nem mesmo o outro do outro, mas apenas a si mesmo”^[144]. Essa reduplicação de si mesmo é uma circularidade vazia, porque prescinde da mediação necessária a todo ato de conhecer. É a visão que se tem do puro espetáculo – a lógica do funcionamento midiático até agora – capaz de emocionar sem produzir a lucidez sensível ou o sentimento.

É sempre estratégico insistir no conceito de *espaço público ou esfera pública* como o espaço de comunicação em que cada indivíduo passa do discurso dual à relação discursiva com a massa anônima. O conceito de “público” irradia-se da filosofia política e social para a psicossociologia e a sociologia, mobilizando autores de âmbitos disciplinares muito diferentes como John Dewey, Gustave Le Bon, Gabriel Tarde e Robert Park, que convergem mais ou menos na ideia de uma esfera formada por gente esclarecida e capaz de argumentar sobre o comum.

De fato, o comum que cimenta a cidade permite ao indivíduo transpor os limites da dualidade para a comunicação com o anônimo social e assumir a forma representativa atinente a cada sociedade particular. Na Modernidade ocidental, do período oitocentista em diante, essa forma distingue-se de

“multidão” (agrupamento emocional) e de “povo” (princípio de identificação político-nacional), passando a configurar-se pela racionalidade política, em torno da qual se desenvolveria a esfera pública como um espaço de propriedade politicamente comum. À sombra do Iluminismo, os salões literários, os clubes de militância e a imprensa geram efetivamente uma ideia de “espaço” crítico-racional, supostamente capaz de realizar uma mediação pública, de natureza político-cultural entre a sociedade civil e o Estado. Esta dimensão é teoricamente enfatizada e desenvolvida por Habermas, mas reinterpretada como “esfera pública”, o que dá lugar à relativização da materialidade física do espaço em benefício das tecnologias de compressão espaçotemporal, ou seja, as tecnologias da comunicação e da informação.

O problema é que o novo espaço público ampliado por essas tecnologias não tem mais a natureza política característica do passado, pois é propriamente uma esfera *culturalizada* (por corporações editoriais e de mídia, a serviço do mercado), que no limite esvazia progressivamente a política, convertendo a *vida pública* à vida *em público*, isto é, a uma mera visibilidade daqueles considerados aptos à reprodução imagética.

A expressão “esfera culturalizada” quer deixar claro que, em termos ético-políticos, não existe um espaço público cultural ao lado do espaço público político. De fato, a irrupção da esfera pública moderna na História foi um dos efeitos da Revolução Industrial. Esta se alinhava à expansão da democracia burguesa, para a qual eram estratégicas (aliás, na mesma esteira das proclamações teóricas e políticas de Rousseau) a educação e a cultura como instrumentos da concepção de democracia como valor e como fim, e não mais apenas como mecanismo de governo. A disseminação dos dogmas da “soberania do povo” demandava o livre trânsito de ideias públicas ou privadas, mas a esfera pública se fortaleceu na Europa ao longo dos séculos XVIII e XIX como lugar de manifestação da “vontade geral” e não de “vontades particulares”. Sempre foi, portanto, simultaneamente política e cultural.

Em seus atuais desdobramentos tecnológicos, o fenômeno comunicacional implica um alargamento da esfera pública, mas apenas em suas dimensões materiais ou funcionais, sem real correspondência histórica com o que antes significavam política e cultura. O seu funcionamento industrial não exige mais do que a eficácia dos fluxos informacionais – potencializados pelos artefatos eletrônicos – e a mobilização da atenção pública pela retórica diversificada do entretenimento. A sua realidade prática prescinde de maiores horizontes

intelectuais.

Assim, conceber hoje outra plataforma interpretativa do fenômeno comunicacional exige uma “pré-compreensão” (na acepção heideggeriana deste termo) da comunicação como um horizonte humano não esgotado pela dimensão funcional, portanto, exige uma apreensão política (no melhor sentido desta palavra) da condição humana no âmbito das novas configurações do capital e da tecnologia.

A expressão “plataforma interpretativa” é próxima (embora não idêntica, pois se trata de um pensamento conceitual) ao que, na filosofia heideggeriana se designa como *analítica existencial*, isto é, uma descrição fenomenológica dos *existenciais* ou modos de existir como ser-no-mundo, que abrangem não apenas as maneiras de ser, mas também as de agir, deixando assim implícita a possibilidade de uma ética. Ao usarmos a designação kantiana de “caminho seguro” a propósito da ciência, pensamos ao mesmo tempo na reivindicação heideggeriana de caminhos “mais seguros”, portanto, de uma ética, quando o filósofo aborda aquilo que chama de completa desorientação do homem contemporâneo ^[145].

Dissolvendo a dicotomia entre “ciência social” e “humanidades”, a comunicação funciona como base analítica, mas não – é preciso reiterar – para uma investigação ontológico-transcendental, como se dá no campo filosófico (heideggeriano, particularmente), porque não se trata de pensar a originariedade (o aparecer do *ente*, o *Ser*), portanto, não se trata de pensar uma totalidade de possibilidades retida na história, e sim de um questionamento da existência em que a linguagem enquanto lugar essencial da criatividade humana tende a ser absorvida pela tecnologia. Trata-se mesmo de uma redescrição multifária (em que sejam convergentes as diversas “línguas” teóricas) da ontologia tradicional do modo de existir do homem, inseguro quanto à tonalidade afetiva ou ambiência psíquica (*Stimmung*) de sua nova morada técnica, de seu novo *bios*, por mais que este tente legitimar-se pela ideologia prazerosa do consumo e da eficácia tecnológica ininterrupta.

Sobre essa ideologia, é vasto o número de possíveis releituras críticas, a exemplo de Enriquez: “Sade inaugura o mundo da produção industrial, não por ser negador de prazer, mas por tender, fundamentalmente, a *tudo centrar no prazer*, a fazer com que ele só possa encontrar sua realização eficaz no mundo dos objetos fabricados e, no final das contas, ao atingir sua satisfação, desapareça

na repetição e no tédio”^[146]. Embora não seja esta a intenção do autor, é viável retomar aqui a problematização heideggeriana da desorientação atual. Eticamente redescrito, o imperativo da liberação, que marca desde o seu início a organização capitalista do mundo e persiste até hoje nas formas últimas da financeirização, deixa entrever o que está por baixo da multiplicação de objetos, expondo a volúpia fetichista da economia.

Mas a insistência na ideia de uma ciência da comunicação voltada para a análise e a observação direta da vinculação humana sob a égide da tecnologia de algum modo marca a distância para com as pretensões de explicação da totalidade por parte da filosofia clássica, assinalando a proximidade com a “filosofia como uma ciência rigorosa”, de que falava Husserl. Ciência aí não corresponde certamente ao paradigma da física, em que a *unidade* do sistema se garante matematicamente, e sim à exigência de uma *unicidade*, portanto de um discurso coerente ou uma “língua benfeita”, tal como preconizava o pensador sensualista Étienne Bonnot de Condillac.

A Teoria Sensualista do Conhecimento é um dos capítulos marcantes do pensamento francês oitocentista em oposição à filosofia setecentista, que advogava o uso da razão para a solução de problemas, mas por processos dedutivos a partir de ideias supostamente inatas. Sem desconsiderar a racionalidade (de fato, constitui uma das bases do Iluminismo), o sensualismo de Condillac faz da experiência sensível o ponto de partida para os sistemas abstratos de explicação da realidade. O termo *sensação* designa essa experiência, graduada em momentos diferentes e com diferentes nomes: atenção, comparação, juízo e reflexão^[147]. Isoladamente, uma sensação não redundava em ideia, mas interligada a outras por meio de signos é capaz de formar linguagem, que possibilita os juízos e os conceitos.

Para o pensador, “a arte de raciocinar reduz-se a uma língua bem-feita”. É que ele entende as línguas como “métodos analíticos, que o raciocínio só se aperfeiçoa se elas se aperfeiçoarem, e a arte de raciocinar, reduzida à sua maior simplicidade, só pode ser uma língua benfeita”^[148]. Assim, a álgebra é uma espécie de língua por ser um método analítico. A análise, portanto, com o seu inerente poder de abstrair e de generalizar, é a geradora das línguas, das ideias exatas de todas as espécies: “É por ela que nos tornamos capazes de criar as artes e as ciências. Ou melhor, é ela que as criou. Fez todas as descobertas e tivemos apenas que segui-la. A imaginação, pela qual atribuímos todos os talentos, não seria nada sem a análise”^[149].

À análise caberia corrigir o abuso dos princípios abstratos em que incorrem determinados sistemas metafísicos articulados por palavras como “Ser, substância, essência natureza, atributo, propriedade, modo, causa efeito, liberdade, eternidade etc.” A análise, pressuposta na língua, implica um caminho “marcado por uma sequência de observações bem-feitas e caminhamos por ele com um passo seguro, porque sabemos sempre onde estamos e porque vemos sempre aonde vamos”.

Não se trata, portanto, do “bem-feito” estilístico da retórica literária, e sim de um tipo particular de objetividade, reivindicado por Lévi-Strauss a propósito da antropologia: “[...] não apenas uma objetividade que permite a quem a pratica fazer abstração de suas crenças, de suas preferências e de seus preconceitos [...] alcançar formulações válidas não só para um observador honesto e objetivo, e sim para todos os observadores possíveis [...] moldar novas categorias mentais, contribuir para introduzir noções de espaço e de tempo, de oposição e de contradição [...]”^[150]. Aliás, ressoa nessa “língua bem-feita” a antiga intuição hermenêutica quanto à racionalidade das ciências do espírito (filologia, história), no sentido de que o particular só pode ser compreendido dentro do “círculo” de compreensão do conjunto. Não se trata de sair cognitivamente do círculo, mas de permanecer em seu interior com a língua justa ou adequada, com valor heurístico ou explicativo.

Tudo isso deixa claro que, para uma ciência da comunicação, o tempo do trabalho conceitual ainda é o do tempo estendido, da duração. Mas se pode levantar aqui uma questão terminológica a propósito da adoção do termo *ciência* ou de algo como um *sistema de inteligibilidade*, como sugere Berthelot, ao colocar a unidade explicativa dos fenômenos de massa numa *estrutura explicativa* que “consiste, em última análise, em referir a diversidade fenomênica a uma lógica de processo”^[151]. Essa lógica se inscreveria numa epistemologia “relacional”, que rompe com a ontologia substancialista (a mesma das ciências sociais tradicionais) e privilegia “momentos epistemológicos” ou processos dependentes da estrutura de explicação dominante.

Argumenta ele: “O que é um sistema de inteligibilidade? Poderíamos ser tentados num primeiro tempo a dizer que se trata de uma teoria. Mas uma teoria, mesmo geral, só dá conta de um campo fenomênico determinado, enquanto, ao contrário, teorias diversas, aplicadas a campos diferentes e relativas a disciplinas diversas, podem pertencer ao mesmo sistema de inteligibilidade. O que vai definir esse pertencimento será a utilização, por cada uma dessas teorias, da

mesma *estrutura explicativa*”^[152]. Essa estrutura é localizada não pelo conteúdo analisado (o objeto do conhecimento), mas pela *relação* que ela privilegia, ou seja, pelo processo que subtende à operação de análise. Estrutura, como se sabe, é uma mediação simbólica estável ou cristalizada, enquanto que “processo indica a dimensão dinâmica da realidade social, isto é, a interação complexa entre elementos diversos”^[153].

Essa argumentação é engenhosa porque dá margem a que se enquadrem epistemologicamente as diferentes análises empreendidas pelos teóricos europeus (substancialistas, os americanos não são, portanto, contemplados) no período mais prolífico dos estudos comunicacionais, que abrange o estruturalismo, a semiologia, o sistemismo etc. Com a expressão “sistema de inteligibilidade” se contorna aqui o embaraço da palavra “ciência” e se fica filosoficamente mais próximo de um “sistema de pensamento” tendente a acolher a realidade imediata dos fenômenos sociais e suscetível de se confrontar a outros sistemas de inteligibilidade.

Para nós, diga-se ciência ou sistema de inteligibilidade, é possível, assim, pensar numa hermenêutica, entendida não como inteligência metodológica ou doutrina de verdade da interpretação – nem mesmo como uma “filosofia” universal da interpretação –, mas como um modo de inteligibilidade (uma “língua” afiada) aplicado aos fenômenos de compreensão suscitados pela consciência tecnológica: uma nova e redescritiva “hermenêutica da existência”, portanto.

Em suas contribuições mais fecundas, essa hermenêutica tem consistido: (a) no empenho por uma *redescritão* das relações entre o homem e as neotecnologias, que seja capaz de levar em conta as transformações da consciência e do *self* sob o influxo de uma nova ordem cultural, a *simulativa*; (b) ao mesmo tempo, o empenho ético-político-antropológico no sentido de viabilizar uma *compreensão* das mutações socioculturais dentro de um horizonte de autoquestionamento, norteado pela afirmação da diferença essencial do homem, de sua singularidade.

Uma contribuição muito fecunda é a de Baudrillard que, com uma motivação mais ensaística do que epistemológica, empenhou-se em pesquisar reflexivamente o que se afigura como irreduzível à lógica da representação tradicional: “O que no objeto é irreduzível ao sujeito; o que no sujeito é irreduzível a ele mesmo, aos conceitos e fórmulas que o analisam ou pelos quais

ele se analisa; o que na troca é irreduzível ao próprio social (a parte maldita, a massa crítica); o que no político é irreduzível à política; o que na história é irreduzível à história: o acontecimento; o que na sexualidade é irreduzível ao sexo: a sedução”^[154].

Ou então, o que é irreduzível ao objeto da sociologia: “A massa é sem atributo, sem predicado, sem qualidade, sem referência. Está aí a sua definição, ou a sua indefinição radical. Ela não tem ‘realidade’ sociológica. Ela não tem nada a ver com nenhuma população real, nenhum corpo, nenhum agregado social específico. Toda tentativa para qualificá-la é apenas um esforço para revertê-la à sociologia e arrancá-la dessa indistinção, que não é sequer a da equivalência (soma ilimitada de indivíduos equivalentes: I + I + I + I – tal é a definição sociológica), e sim a do neutro, isto é, nem um nem outro (*ne-uter*)”^[155].

Há, sim, problemas comunicacionais que podem suscitar uma abordagem sociológica ou política (ou de quaisquer outras disciplinas tradicionais), como é o caso da formação de oligopólios e monopólios da informação, em que está manifesta ou latente a ameaça à *isegoria*, isto é, ao direito democrático de que o cidadão possa expressar-se e ser ouvido no espaço público, independentemente da mediação exercida pelo discurso competente dos especialistas. Este é um tipo de problema ligado às organizações tradicionais de mídia.

Outro tipo aparece quando se levantam questões sobre o controle da massa universal das informações circulantes na internet, que é experienciada pelos usuários individualizados como liberdade plena de expressão na rede cibernética. A realidade é que as ferramentas eletrônicas são controladas em última instância – dez servidores cibernéticos nos Estados Unidos e dois no Japão, com controle absoluto do cadastro dos internautas, vigilância do tráfego de informações (cerca de 500 trilhões de mensagens por dia, examinadas e filtradas) e possibilidade técnica de interromper a qualquer momento toda a rede – pela *Internet Protocol*, empresa vinculada ao Departamento de Comércio dos Estados Unidos. Além disso, conforme se revelou durante o governo Barack Obama, cidadãos norte-americanos e estrangeiros são monitorados em tempo integral pela espionagem eletrônica dos Estados Unidos coadjuvada por provedores e redes sociais que “democratizam” o acesso cibernético. Os fatos trazidos a público em junho de 2013 por Edward Snowden, ex-agente do serviço de inteligência norte-americano, foram uma espécie de “banho de água fria” nas ilusões tecnofílicas quanto a uma nova era de liberdades civis graças à comunicação eletrônica.

Evidenciou-se, por exemplo, o fim da privacidade em benefício da segurança global, capitaneada pela mais importante (e desconhecida) agência de espionagem americana, que é a Agência de Segurança Internacional (a NSA). Um programa secreto de vigilância intitulado “Prism” autoriza à NSA e ao FBI o acesso aos servidores das principais empresas da internet (Google, Facebook, AOL, Skype, YouTube, Apple, Microsoft, Yahoo e Apple), abrindo o caminho para o controle clandestino de arquivos, áudios, vídeos, e-mails e fotografias dos usuários.

Conforme indicou Snowden, “a NSA construiu uma infraestrutura que lhe permite interceptar praticamente qualquer tipo de comunicação. Com essa técnica, a maioria das comunicações humanas é armazenada para servir em algum momento a um objetivo determinado”. Faz parte desta infraestrutura o sistema “Echelon”, criado em segredo, depois da Segunda Guerra Mundial, por cinco potências anglo-saxônicas (Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, Austrália e Nova Zelândia), para espionar globalmente governos, partidos políticos, empresas e organizações. Além disso, qualquer e-mail, telefonema ou conversa pode ser imediatamente (cerca de dois milhões de mensagens por minuto) controlado.

Questões desta ordem – que ultrapassam de longe o pesadelo orwelliano da vigilância total –, assim como outras referentes a efeitos de todo o sistema virtual, são suscetíveis de tratamento diferenciado por parte do campo social, comportando interpretações de natureza econômica, sociológica, antropológica e política. Mas o conhecimento comunicacional em sua especificidade dispõe-se à elucidação ou à compreensão dos novos modos de ser humanos num mundo de tecnologias totalizantes. O agente desse conhecimento pode ser chamado de “crítico”, desde que se entenda o termo como a posição *sinóptica*, ocupada por um sujeito (ou mesmo um objeto que nos “pense”, como diria Baudrillard) capaz de articular argumentativa e sensivelmente práticas e sistemas diferentes que confluem para o *bios* tecnológico.

Por que a exigência de uma “crítica” e não meramente de uma empiria descritiva tal como praticada pelas clássicas ciências sociais? Porque, muito mais do que nessas, a comunicação está posta no cerne de uma *crise* (a crise dos fundamentos ou metafísica), logo, em confronto com a simultânea, instantânea e global diversidade das formas de existência, manifestadas na confluência civilizatória ensejada pelos dispositivos de informação. O *bios virtual* cria uma cotidianidade, apoiada em tecnologia comunicacional, que aproxima sujeito e

objeto, provocando o conhecimento a se tornar um “modo de ser” e não meramente um modo agressivo de conhecer um objeto. Conhecer/saber seria, assim, uma forma de *ser-com*, logo, nos termos de Heidegger, um *cuidado* ou uma *preocupação* (*Sorge*) com o Outro, no interior de um mundo. É precisamente isso o que ressoa nas atitudes críticas contemporâneas que não restringem o conhecimento a um princípio de regulação das coisas, ampliando-o até a dimensão da alteridade para que funcione como um princípio de solidariedade.

Não bastam, assim, as descrições científicas tradicionais de um objeto teórico, embasadas em argumentos e provas enunciadas autoritariamente (com discursos prescritivos ou irretorquíveis), por parte de um sujeito do saber identificado como “perito”. Este é, no limite, apenas uma variação daquilo que Coutinho chamou, a propósito da literatura, de “intelectual intimista”, ou seja, aquele que já não mais consegue pôr em debate “os fundamentos do poder cuja sombra ele é livre para cultivar a própria intimidade”^[156]. Essa “intimidade” não é mera liberdade de pensamento, uma vez que as formulações teóricas ditas “neutras” ou tornadas socialmente assépticas pela pura descrição técnica realizam o que Lukács chamou de “apologia indireta do existente”, ocultando importantes aspectos contraditórios da vida social.

É, portanto, fundamental a produção crítica de mediações materiais e simbólicas (elas não são espontâneas, como pôde supor o culturalismo populista) entre o *bios* virtual e o cotidiano multiforme das práticas existenciais, o que implica a prática de um espaço livre para o diálogo entre o pesquisador/pensador e a comunidade. Nessas mediações se produz sentido e não verdade cientificamente gerada. A verdade científica, que estabelece um estado de coisas segundo sua existência ou sua inexistência, não gera necessariamente sentido, com o qual tem a ver a vida humana, esta de que fazemos a experiência visceral.

“O fundamento da significação (*Sinnfundament*) de toda ciência é o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) pré-científico, o mundo da vida único e unitário, que é ao mesmo tempo o meu, o seu e o nosso. Pode-se perder toda a ideia desse laço fundador durante o desenvolvimento de uma ciência através dos séculos. Mas em princípio ela é suscetível de ser trazida à plena luz, quando se tornam manifestas as transformações de sentido sofridas pelo próprio mundo da vida no processo contínuo de idealização e de formalização, que é a essência do trabalho científico”, diz Schutz^[157]. É preciso, contudo, relativizar a distinção (que parece absoluta na *Teoria do Agir Comunicativo*, de Jürgen Habermas) entre mundo-da-

vida e a ordem tecnocientífica dos sistemas, uma vez que hoje em todas as relações humanas já se encontram embutidas formas técnicas de interação, ou seja, até mesmo no corpo e no gesto do indivíduo – que se afiguram como inapropriáveis pela alteridade – se fazem presentes os traços da tecnologia total.

Isso implica de fato um novo modo de inteligibilidade. Para além do antigo paradigma epistemológico, o surgimento de uma autorreflexão científica que associa seu trabalho ao funcionamento da tecnologia avançada e a emergência de uma nova cidade humana no âmbito das novas tecnologias do social nos impõem, não apenas no plano intelectual, mas também nos planos territoriais e afetivos, terminar com um velho contencioso da metafísica que se irradiou para o pensamento social: a oposição entre o *logos* e o *pathos*, a razão e a paixão. É uma oposição que perde progressivamente sentido diante do desafio que os novos modos operativos da ciência e da técnica lançam ao racionalismo platônico, velha garantia da separação entre o sensível das imagens e a verdade inteligível do mundo.

Não é assim de se estranhar que o pensador responsável pelas mais densas reflexões sobre a essência ou o “mistério” da técnica no século passado, vinculando-o à temporalidade da presença humana, seja o mesmo (Heidegger) que apresenta a situação afetiva como manifestação da compreensão originária do mundo. Alguns de seus epígonos, a exemplo do italiano Gianni Vattimo, enveredam por essa mesma trilha teórica, enfatizando a secularização da verdade como redução da violência originária da metafísica e, portanto, como indício de um novo paradigma para a compreensão dos fenômenos humanos.

A informação, a comunicação, a imagem, com todas as suas tecnologias – uma forma de conhecimento sem os requisitos hierárquicos tradicionalmente imprescindíveis à formação e à circulação dos saberes – têm-se progressivamente imposto aos sujeitos da teoria e da prática como o pretexto para se cogitar de um sistema de inteligibilidade específico, já aludido. Por quê? Porque já estamos vivendo plenamente além da era em que prevalecia o pensamento conceitual, dedutivo e sequencial, sem que ainda tenhamos conseguido elaborar uma práxis (conceito e prática) compatível com esse espírito do tempo marcado pela imagem e pelo sensível. O conhecimento comunicacional é indissociável da nova sensibilidade cotidiana, que emerge historicamente com as injunções culturais de todas as novas tecnologias.

Esse novo regime do sensível suscita outros modos de resposta para a

situação enunciativa clássica, do tipo “quem é, para mim, este outro com quem eu falo e vice-versa?” No âmbito do *bios virtual*, já não dão conta por inteiro a racionalidade linguística, nem as muitas lógicas argumentativas da comunicação, o que torna inaceitável a ideia de uma ciência da comunicação apoiada na mera estrutura discursiva e, portanto, dependente de processos heurísticos de revelação de uma verdade da representação.

O pós-humanismo cibernético de Luhmann enxerga aí a possibilidade de que a relação sujeito/objeto seja substituída por operação/observação, em que o próprio sistema se converta no observador, lidando com as diferenças e reproduzindo-se de modo autorreferencial. Não se pode deixar de ver nessa concepção, em que a política desaparece junto com a autonomia do elemento humano, aquele horizonte criptofascista que sempre comparece nas formulações teóricas de muitos pensadores alemães. Foi precisamente este o horizonte político do nacional-socialismo na Alemanha quando, na dimensão filosófica, estava implícito o imperativo histórico de se pensar o encontro da tecnologia de irradiação planetária com um possível novo sujeito humano.

Para nós, a perspectiva de abolição da barreira radical entre sujeito e objeto dá lugar ao que nos permitimos designar como *estratégias sensíveis*, para nos referirmos aos jogos de vinculação dos atos discursivos às relações de localização e afetação dos sujeitos no interior da linguagem. Trata-se de um regime comunicativo em que o sentido troca a lógica circulação de valores do enunciado pela copresença somática e sensorial dos actantes. Isso se impõe agora como um novo regime, mas a sua Antiguidade remonta, na verdade, à *Metafísica*, em que Aristóteles, mesmo visando ao racionalismo da *paideia*, enfatiza a importância da dimensão sensível no relacionamento social.

Essa dimensão (a mesma que Heidegger chama de *Befindlichkeit*, disposição ou situação afetiva) pode ser vislumbrada na abertura para o “caminho seguro” (a ciência) destinado à inteligibilidade do processo comunicacional. Dentro de uma linha estritamente epistemológica, essa abertura tende a ser vista como uma pluridisciplinaridade (multidisciplinaridade, transdisciplinaridade e interdisciplinaridade são termos correlatos), assim como sempre foi pluridisciplinar a Antropologia. Mas quando se passa da epistemologia à hermenêutica, a abertura pode ser mais bem-definida como uma *metabolização* da diversidade cognitiva ou como uma sinergia reflexiva dos saberes pertinentes à inteligibilidade da complexa heterogeneidade cultural em curso.

Essa inteligibilidade implica um desafio ético-político para esse campo de conhecimento, ou seja, o de demonstrar que o paradigma tecnomercadológico – dentro do qual estamos todos dentro, como no “Monte Lu” – não é uma realidade pronta e acabada, mas uma tendência, favorecida pela adesão à ideologia neoliberal. Na pluralidade implicada ao “mundo da vida”, a possibilidade de alimentar e dar emprego aos bilhões de seres humanos previstos como aumento da população planetária, depende de recursos *high-tech*, mas igualmente *low-tech* em atividades atualmente não contempladas pelo paradigma de produção hegemônico.

Cientificamente, entretanto, o desafio é construir uma ecologia cognitiva capaz de fazer o cruzamento dos diferentes eixos do saber tecnocientífico com os valores humanos, sem que o discurso reflexivo seja totalmente estranho ao senso comum dos agentes sociais da comunicação, expresso tanto na mídia quanto na diversidade das práticas culturais. Pode-se pensar aqui no espírito de uma “ecosofia” ou uma “filosofia pública”, muitas vezes sugerida para as ciências sociais como um todo, mas jamais realmente conseguida em virtude da fragmentação disciplinar e do fechamento terminológico decorrente da especialização dos saberes. A resposta a esse desafio pode ser mais viável na América Latina do que na Europa se levarmos em conta que o novo ordenamento tecnocapitalista da sociedade apenas reforça a carga monumental –, mas periclitante – da cultura histórica, legada pelo passado europeu.

Ética e politicamente, com vistas ao incremento da vivência democrática, um pensamento comunicacional não se dissocia de um empenho crítico autoeducativo, necessário ao posicionamento humano do sujeito no mundo global, no qual até mesmo a ideia política de cidadania começa a ser redefinida pela ideologia administrativa do consumo. Está precisamente aqui o nó da questão. É que, se não abrirmos mão da democracia como ponto de partida para a transformação social – um ponto cujo horizonte é a redução das assimetrias sociais por meio da ação política –, a cidadania ativa ocupa necessariamente o lugar de sujeito das conquistas. Trata-se, portanto, de um conceito político, e não mercadológico ou gerencial (que redundaria na ideia da cidadania passiva do consumidor), relativo à mobilização das energias coletivas da sociedade civil. Esta última é o *topos* político da cidadania ativa.

Não faltam os argumentos indicativos de que estaríamos vivendo uma era de “pós-sociedade civil” ou então de desaparecimento da política em favor da estética. Por trás deles, há uma crença no substancialismo histórico do fenômeno

político. No entanto, sempre se soube e se afirmou que a política era uma *ilusão* (desde Aristóteles, a experiência do indivíduo na *polis* mediada pelo sensível ou “estético”) necessária à organização da pluralidade humana em comunidades e intensificada na Modernidade depois da “morte” de Deus como o grande comunicador do mundo. Não há, assim, nada de radicalmente novo em associar política e estética, desde que não se entenda como prática artística, e sim como a regulação da visibilidade do indivíduo no espaço comum.

O que de fato se estiola na contemporaneidade é a representatividade parlamentar – portanto, a representação dos conflitos sociais – junto com o *partido político*, que seria a coletividade (o “intelectual orgânico” segundo Gramsci ou o “intelectual coletivo” para Palmiro Togliatti) capaz de interpretar e liderar indivíduos, grupos e classes sociais, operando assim as mediações entre as forças produtivas e as condições sócio-político-culturais de uma determinada sociedade. O partido, que sempre viveu por meio da dominação burocrática inerente à racionalidade organizativa do Estado, morre hoje de sua excessiva abstração em face da cidadania real.

Isso não significa, porém, a morte da cidadania. Esta última pode mudar de constituição e aspecto, mas continua sintetizando o livre-agir político do indivíduo (a participação cidadã) e, assim, expandindo a esfera constitutiva da vida social, que pode até mesmo abrir mão da designação de “sociedade civil” para gáudio dos anti-hegelianos ou dos antigramscianos, mas permanece definida como a esfera pública irradiadora dos interesses e conflitos oriundos de instituições como universidades, igrejas e, hoje, mais do que nunca, mídia. A contradição entre cidadania ativa e cidadania passiva irrompe no território concreto da sociedade civil, fragilizada ou ameaçada pelo capital-mundo, mas potencialmente consciente dos riscos e das exclusões inerentes à lógica mercantil de que a mídia se faz “boca do mundo”, embora com todos os álibis da democratização do acesso aos patrimônios da cultura.

Daí, a exigência histórica de um empenho crítico e autoeducativo por parte do pensamento comunicacional. Este empenho comunga com a *disponibilidade universal para a educação* (algo bem diferente de uma suposta “educação universal disponível” nos arquivos ciberculturais), uma condição existencial capaz de tornar claro que cultura não é um patrimônio dado para sempre, que o cidadão incorporaria à sua individualidade por meio da instrução ou da informação como um valor externo, e sim a dinâmica de luta das representações da diversidade.

A cultura impõe-se política e cognitivamente, portanto, como uma pletera de possibilidades que pertence por radicalidade existencial à Comunidade-Estado (*polis*), ou seja, à condição intrínseca de constituição da individualidade. O símbolo, o sentido e o real constituem a base conceitual da categoria “cultura”, mas apenas na medida em que cada um desses elementos prioriza a singularidade da experiência, isto é, o inapreensível (porque inesgotável) que reside no processo constitutivo de todo agir. Nas sociedades tradicionais, a singularidade passa pela mística, pelas regiões do sagrado, porque pressupõe uma transcendência como Deus. Na Modernidade, ela se configura nos mergulhos do homem rumo a uma marca humana e imanente do possível – é o fundo ético presente em toda realização cultural.

Evidentemente, todo esse jogo humano passa pelas reposições históricas afins ao desenvolvimento das relações de produção na moderna sociedade industrial. No passado, a sua gestão dependia de um espaço bem-delimitado, controlado por cientistas, professores, literatos, autores de diversos tipos. A cultura era um campo paradoxal, ferozmente defendido pela civilização europeia. Paradoxal, porque sendo um campo particular pretendia dar uma resposta universal à diversidade da experiência. Feroz, porque o controle do sentido é um exercício de poder que teve funções centrais na colonização dos espaços e dos espíritos.

Não que a civilização eurocêntrica tenha aberto mão desse controle, mas o fato é que a Modernidade contemporânea (isso que há décadas se vem chamando de “pós-modernidade”) tem posto em crise a noção dos campos rigidamente delimitados, seja o espaço público, seja o Estado, seja a cultura como lugar de atribuição de valor à dimensão simbólica. Com a entrada em cena do mercado capitalista transnacional (a globalização e seus efeitos), a cultura difrata-se como bolinha de mercúrio em todas as direções para onde caminha a mercadoria e apresenta-se mais nitidamente como “o cultural” (cultura como adjetivo, mais do que substantivo), ou seja, como um recurso de confrontação das diferenças, sejam quais forem. Aqui se enfraquece aparentemente a ideologia da totalidade em favor dos hibridismos ou dos sincretismos culturais, tão em voga nos estudos culturais de extração anglo-saxônica.

Essa difração é um desafio para os novos pesquisadores da cultura. Não mais apenas os antropólogos e os sociólogos, mas, sobretudo, os analistas de mídia, aos quais caberia a tarefa de estudar os novos deslocamentos da ideia de cultura, em que se verifica uma prevalência do mercantil sobre os antigos valores simbólicos, assim como uma intensificação dos fluxos globais de mercadorias

voláteis. Em termos mais diretos, isto é apenas um novo aspecto da velha “ornamentalidade” da cultura, típica do elitismo de classe social em que a produção e o consumo simbólicos eram vividos como “festa do espírito”. No igualitarismo cultural democrático que hoje se anuncia sob a égide dos dispositivos técnicos da informação, o grande desafio é deslindar o intrincado da fusão da tecnologia com a experiência, quando, pela imaterialidade da técnica, os processos de produção do real se ocultam e os corpos biológicos tendem a desaparecer pela engenharia genética e pelas próteses generalizadas. A cultura hoje não é mais a marca da diferença entre homem e natureza, mas entre vida “nua” (*zoe, homo animalis*) e *techné*.

No âmago dessa nova disponibilidade se encontra o pensamento crítico como uma disposição ou uma capacidade de discernir os vários lados de uma concepção qualquer. A crítica é o Cavalo de Troia dentro das muralhas do pensamento único, seja de que natureza for. E no novo horizonte educativo ou autoeducativo que se descortina, a releitura da ideia de homem pode colocar-se acima daquela implicada ao conceito restritivo de cidadania (Fernando Pessoa: “O homem está acima do cidadão, nenhum Estado vale Shakespeare”) e caminhar na direção do “homem humano”, a que se refere o personagem *Setembrini*, de Thomas Mann (em *A montanha mágica*). No romance, essa expressão pretende designar um ilustrado ativista da democracia no interior de uma “república universal”, aberto aos direitos humanos e à aceitação das diferenças. Mas também é possível entendê-la como a sugestão de que, no plano da historicidade, o “humano” seja algo maior do que simplesmente o “homem”. Em termos mais concretos, isso significa pôr em suspenso a ideia incorporada pelo humanismo capitalista segundo a qual a capacidade de produção, tal como a entende a hegemonia europeia, forneceria a medida conceitual do “homem”. Como se sabe, o *homo humanus* da tradição romana é aquele que resulta do encontro da latinidade com a *paideia* grega e adquire sentido em oposição ao *barbarus*^[158]. Nasce daí a *humanitas* latina, que seria retomada na Renascença italiana e elevada à condição de *universal* pela economia e pela cultura europeias.

A reivindicação moderna de uma nova humanidade deriva da convicção de que o “homem” esteja além da sua capacidade de produzir. Isso que poderia parecer à primeira vista uma redundância – o *homem humano* – é na verdade uma noção imprescindível à compreensão do *mundo da vida* (o *Lebenswelt* implícito na hermenêutica de Rorty) e que se concretiza no que Schutz denomina *mundo cultural*. Como ele explica: “Particularmente importante para o nosso

propósito é a constituição dos mundos especificamente humanos, isto é, culturais, no modo de objetividade que lhes é próprio [...]. O mundo da vida se dá a mim e a qualquer outra pessoa que se mantém na atitude natural, antes de tudo, como um mundo cultural, isto é, como um mundo da significação que o ser humano contribui historicamente para fundar”^[159].

É claro que numa ordem civilizatória de irradiação mundial e radicalmente atravessada pela tecnologia, esse “mundo cultural” não pode ser entendido como “outro” mundo oposto em termos absolutos aos sistemas tecnocientíficos, conforme insinua a Teoria Habermasiana. A fundação histórica de um novo “mundo da significação” só pode na verdade consistir na busca de legitimidade humana ou comunitária para todo um ordenamento institucional apoiado apenas em sua sistematização jurídica ou econômica. Legitimidade implica refundar ético-politicamente as instituições em vias de esfacelamento por sua frágil base formalista, sem vigor constitutivo de humanidade.

Na cultura que se constrói num modo de objetividade constituído pela tecnologia informacional, dar um novo sentido ao “homem humano” não consistirá muito provavelmente em conceber um “pós-humanismo” capaz de transcender o humano, e sim numa redescrição da *historicidade*, isto é, da capacidade de ação de uma sociedade sobre si mesma, em termos de criatividade e conflito e de razoável distância com relação ao Estado e às formas hegemônicas do capital. Na prática, seria a concretização ético-política de uma humanidade aberta à diversidade simbólica do mundo (e não a “pós-humanos” física e mentalmente superiores), portanto, à concretização de um novo sistema político, compatível com a realidade tecnológica, ou seja, uma política capaz de oferecer lugares de luta contra as formas institucionalmente regressivas introduzidas pelo atual capitalismo financeiro. Em termos cognitivos, essa abertura implica o deslocamento, na consciência, do predomínio do racionalismo instrumental mediado pelo dinheiro, em que se combinam economia e tecnologia, para modulações sensíveis e não violentas da existência.

O horizonte hermenêutico dessa humanidade por vir não está mais apenas na universalidade da espécie estudada pela antropologia, nem na relação social definida pela sociologia como um universal do modo de produção capitalista e do sujeito político do Estado burguês, e sim num sistema de inteligibilidade capaz de fazer aflorar o que está humanamente implícito no “mundo da vida” de um planeta regido por conexões instantâneas e globais, assim como por estratégias culturais predominantemente sensíveis: *solidariedade* e *cooperação* –

não apenas entre homens, mas igualmente entre homens e coisas. Dessas estratégias poderiam emergir alternativas à predominância das relações de competição características da consciência mercantilista – a mesma em que a afirmação da existência faz-se acompanhar automaticamente da negação da existência do outro – que acompanha desde o início da Modernidade o modo de produção capitalista.

Isso não emerge das redes como religião, nem como ideologia trans-histórica, mas como um efeito de tempo inerente ao atual modo de presença do homem no planeta. Não se trata, portanto, do exercício de uma filosofia relativista da cultura, nem do abstrato irrealismo em que costumam recair alguns sistemas de pensamento acadêmicos, e sim de uma ciência do espírito ou da cultura voltada para uma maior compreensão da natureza do vínculo social frente à sociabilidade orquestrada pela mídia, logo, da comunicação no sentido originário da palavra, que diz respeito à organização radical do comum.

Essa “radicalidade” não se entende em termos de mera originalidade etimológica ou historiográfica, na trilha das retroprojeções ideológicas que se costuma fazer com a ideia de comunicação humana. Radical seria, por exemplo, associar a ciência da comunicação à ciência da história, tal como vista por Marc Bloch: “A ciência dos homens no transcurso do tempo”. Para o notável historiador francês e um dos fundadores da *École des Annales*, “a história é uma vasta experiência da diversidade humana, um longo encontro dos homens. A vida, como a ciência, tem tudo a ganhar se o encontro for fraternal”^[160].

É na direção da diversidade, do encontro e da historicidade (possibilidade de ação humana sobre a sociedade) que se constitui uma ciência da comunicação humana, desde o vínculo coesivo do comum até as relações organizadas pelas tecnologias em voga que, por sua vez, dão margem a formas crescentes de ativismo coletivo com vistas à recomposição do laço simbólico que subjaz à formação social. Em meio ao alargamento fragmentário das fronteiras do trabalho pelos processos produtivos contemporâneos, sob as formas de consciência afetadas mais do que nunca pela mediação do dinheiro (a financeirização do mundo) e frente às regressões do ser social a despeito dos avanços tecnológicos, o cuidado teórico com a comunicação afina-se com a busca de uma nova política e de uma nova cidade humana.

Isso não implica “normatividade comunicacional”, isto é, nenhum projeto acadêmico de reinjetar idealisticamente elementos “compreensivos” ou

“dialogais” na realidade industrial da comunicação funcional, como se a “sociedade da comunicação” fosse o hipotético e utópico fundo duplo da “sociedade informacional”. Uma ciência da comunicação é tão só o resultado da exigência histórica de se chegar a um entendimento ético e político do que está subsumido nas novas formas de elaboração do comum.

[92]. Cf. MORAGAS, M. Comunicação apresentada no *VIII Congresso da Sopcom*; Lisboa, 18/10/2013.

[93]. WOLTON, D. *Penser la communication*. Paris: Flammarion, 1997, p. 198.

[94]. BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989, p. 39.

[95]. Cf. JAMES, W. *Principles of psychology*. Vol. 1. Nova York: [s.e.], 1890, p. 221-222.

[96]. SCHUTZ, A. “La phénoménologie et las sciences sociales”. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens-Klincsieck, 1987, p. 220-223.

[97]. Ibid.

[98]. PESTRE, D. Op. cit., p. 91.

[99]. Ibid., p. 97.

[100]. LAVAL, C. Op. cit., p. 64.

[101]. RESENDE, A.L. “Temos que rever o que consideramos progresso” [Entrevista]. *O Globo* (05/02/2012).

[102]. Cf. HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. [s.l.]: Cátedra, 1999, p. 169-234 [Col. Frónesis].

[103]. Ibid., p. 201.

[104]. NISBET, R. Op. cit., p. 64.

[105]. Cf. RAPOPORT, A. “La théorie moderne des systèmes”. *Revue Française de Sociologie*, 1971.

[106]. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. [s.l.]: Portugalia, 1966, p. 461-462.

[107]. LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale*. [s.l.]: Plon, 1958, p. 326. Na epígrafe dessa edição, que coincide com o centenário de Durkheim, Lévi-Strauss admite ser um “discípulo inconstante” do grande sociólogo e fundador do *L’Année Sociologique*, reconhecendo a publicação como o “prestigioso ateliê onde a etnologia contemporânea recebeu uma parte de suas armas”.

[108]. Ibid. p. 330-331.

[109]. FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 445.

[110]. LÉVI-STRAUSS, C. Op. cit., p. 359-364.

[111]. Ibid., p. 360.

[112]. FOUCAULT, M. Op. cit, p. 445-446.

[113]. Cf. RORTY, R. *Filosofía y futuro*. [s.l.]: Gedisa, 2002.

[114]. IANNI, O. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, p. 171.

[115]. SLOTERDIJK, P. Op. cit., p. 18.

[116]. Passamos ao largo aqui do que Sloterdijk poderia pretender sobre as circunstâncias de uma “reedificação” dessa ordem na contemporaneidade, uma vez que, do ponto de vista político-cultural, sua orientação deixa entrever um criptofascismo de fundo.

[117]. Ibid, p. 19.

[118]. Cf. COUTINHO, C.N. Op. cit., p. 83.

[119]. Cf. SODRÉ, M. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

[120]. Cf. GOFFMAN, E. *Frame Analysis*. [s.l.]: Northeastern University Press, 1986.

[121]. DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990, p. 93.

[122]. Cf. DEWEY, J. *Art as Experience*. Nova York: [s.e.], 1934.

[123]. Cf. Revista *Piauí*, n. 71, ago./2012.

[124]. Cf. *O Globo*, 01/03/2013.

[125]. Cf. *ibid.*, 07/08/2012.

[126]. Cf. LATOUR, B. “Fifth source of uncertainty: Writing down risky accounts”. *Reassembling the social – An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: University Press, 2007.

- [127]. WILDEN, A. "Comunicação" [verbete]. *Enciclopédia Einaudi*, p. 125.
- [128]. Cf. FELINTO, E. & SANTAELLA, L. *O explorador de abismos – Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012. Cf. esp. FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta – Ensaios para uma futura filosofia da caixa-preta*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- [129]. Cf. LUHMANN, N. *A realidade dos meios de comunicação*. São Paulo: Paulus, 2005.
- [130]. Cf. KITTLER, F. "Vorwort". In: Flusser, V. *Kommunikologie weiter denken*. Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch, 2009.
- [131]. Cf. *O Globo* – Caderno Economia, 24/09/2012, p. 17.
- [132]. Cf. MUCCHIELLI, R. *Communication et réseaux de communications* (séminaire). [s.l.]: Techniques/ESF, 1971, p. 16.
- [133]. Cf. WINKIN, Y. *Bateson, Birdwhistell, Goffman, Hall, Jackson, Schefflen, Watzlawick – La nouvelle communication* (textes recueillis et présentés par Yves Winkin). Paris: Seuil, 1981.
- [134]. NIETZSCHE, F. "Consideração intempestiva: Schopenhauer educador". *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2009, p. 236.
- [135]. HEIDEGGER, M. *Que é isto, a filosofia?* São Paulo: Abril, 1973, p. 218 [Os Pensadores].
- [136]. O termo *redescrição* é constante no vocabulário filosófico mais recente do pragmatista norte-americano Richard Rorty, enquanto *reinterpretação* é constante nos textos do italiano Gianni Vattimo.
- [137]. MARX, K. *O capital – Crítica da economia política*. Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 57.
- [138]. Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. [s.l.]: Contraponto, 1997.
- [139]. SLOTERDIJK, P. Op. cit., p. 32.
- [140]. Cf. DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.
- [141]. MACHADO, A. *Análise do programa televisivo*. São Paulo: ECA/USP, 2012, p. 111-112 [Tese de livre-docência].
- [142]. PARRET, H. *A estética da comunicação – Além da pragmática*. Campinas: Unicamp, 1997.
- [143]. *Ibid.*, passim.
- [144]. Cf. Emmanuel Carneiro Leão em curso na ECO/UFRJ em 25/10/1997.

- [145]. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- [146]. ENRIQUEZ, E. *As figuras do poder*. [s.l.]: Via Lettera, 2007, p. 141.
- [147]. Cf. CONDILLAC, É.B. *Tratado das sensações (resumo selecionado)*. [s.l.]: Nova Cultural, 1989, p. 50 [Os Pensadores]. Cf. tb., no mesmo volume, *Tratado dos Sistemas e Lógica*.
- [148]. Ibid., *Lógica*, p. 123.
- [149]. Ibid., p. 113.
- [150]. LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 23.
- [151]. BERTHELOT, J.-M. "Les masses: de l'être au néant". Op. cit., p. 190.
- [152]. Ibid., p. 191.
- [153]. CRESPI, F. *Manual de sociologia da cultura*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 34.
- [154]. Baudrillard, J. *Vue imprenable*. [s.l.]: Cahier de l'Herne, 2004, p. 175.
- [155]. BAUDRILLARD, J. *À l'ombre des majorités silencieuses*. Op. cit., p. 14-15.
- [156]. COUTINHO, C.N. *Cultura e sociedade no Brasil – Ensaio sobre ideias e formas*. [s.l.]: Oficina de Livros, 1990, p. 46.
- [157]. SCHUTZ, A. "La phénoménologie et las sciences sociales". *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens-Klincsieck, 1987, p. 171.
- [158]. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. [s.l.]: Tempo Brasileiro, 1967, p. 35-45.
- [159]. SCHUTZ, A. Op. cit., p. 178.
- [160]. BLOCH, M. *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, 1974, p. 53.

A organização do comum

A comunicação como uma ciência redescritiva do comum humano, que abrange desde o laço intersubjetivo inerente à coesão comunitária até as relações sociais regidas por mídia. A communicatio latina como uma noção de referência ao diálogo estrutural subjacente ao comum. As diferenças entre relação e vinculação. A comunidade como vazío e como um ser-com constitutivo. O comum como imanência despercebida na Antiguidade (a philia) e na Modernidade. A mídia e as tecnologias da informação como avatares da retórica e como reinterpretções do comum na contemporaneidade.

Ouvida no tempo presente, a pergunta formulada por Hölderlin no século XIX – “para que poetas em um tempo indigente?” – pode ser entendida, ao modo de Heidegger, como uma interrogação sobre o destino da linguagem do homem traçado por sua História e, no limite, sobre a proteção da palavra pelo pensamento do ser, isto é, da originariedade do fenômeno humano. Na trilha transtemporal desse cuidado que associa poesia e pensamento (numa clara evocação dos filósofos pré-socráticos e dos autores trágicos), é admissível indagarmo-nos hoje sobre para que um pensamento comunicacional quando a comunicação funcional e suas máquinas, num tempo suposto de indigência humana, se dispõem a nos pensar – da maneira que podem, ou seja, racional e calculadamente.

Não é estranha ao círculo filosófico essa hipótese de o homem ser pensado, em vez de pensar soberanamente. “O homem se comporta como se fosse o criador e o mestre da linguagem, enquanto é esta que o governa”, diz Heidegger^[161]. No pensamento heideggeriano, linguagem não é o mesmo que língua, nem sistema de significados nem instrumento comunicativo – na verdade, não é algo que se preste a uma definição muito clara. É, entretanto, um *pollakos legómenon*, algo que “se diz de muitas maneiras”, conforme Aristóteles

em suas *Categorias*.

Fiquemos com a hipótese provisória de linguagem como uma *indefinível* ordem de acolhimento de todas as diferenças e trocas. Indefinível, porque apenas se *mostra*, sem se deixar capturar conceitualmente na prática discursiva. Exceto por suas ressonâncias metafísicas e por sua associação à poesia como máxima lucidez da consciência ou ao que Valéry chamava de “sensação de universo”, a linguagem de que fala Heidegger não está distante da ideia de comunicação como *Logos* ontológico da realidade ou como uma espécie de orquestra invisível que nos rege.

Mas ser governado ou pensado por essa ordem latente de organização das diferenças não é o mesmo que ser regido pela comunicação moderna com suas máquinas, caso em que faz sentido o alerta de Horkheimer: “A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço”^[162]. Por isso, a indagação poético-filosófica – para que poetas, para que pensar? – reaparece quando se levanta a questão do sentido originário do processo comunicativo, com vistas a um mundo da vida humano, coexistente com a tecnologia eletrônica da comunicação e com o capitalismo financeiro, que trazem consigo formas novas de gerir a socialização. O termo “humano” embute aqui a questão essencial de sabermos se, na armação tecnológica do mundo, seremos apenas “maquinistas expelidos”, segundo a imagem de Horkheimer, senão “agidos” em vez de agentes.

A questão é política e cientificamente pertinente quando se considera que essas novas formas ampliam-se na razão direta do investimento tecnológico e sistêmico do mundo, enquanto parecem teoricamente saturados os estudos comunicacionais limitados aos usos e às perspectivas dos instrumentos das práticas de comunicação/informação. A redução do escopo comunicativo a uma única dimensão antropomórfica – consciente, verbal, restrita ao par emissor/receptor – deixa escapar a complexidade da comunicação.

Por outro lado, as abordagens sistêmicas, das quais provieram mais incisivamente as concepções comprometidas com a fundação de uma ciência comunicacional, costumam deixar de lado a potência do indivíduo ou a política (em sentido amplo, como possibilidade de livre-agir humano) na reinterpretação e na reelaboração dos contextos em que acontece o processo da comunicação. Enxergar apenas o sistema e a máquina é cegar-se para o que, no homem, é potencialmente abertura. Isto pode terminar equivalendo a “expelir o maquinista”.

Com vistas a uma ciência da comunicação humana, um começo estratégico é associar à questão moderna a velha noção de *communicatio* (do latim ciceroniano) para designar a coesão social sob o ângulo de uma transcendência, que é a do “diálogo” entre os deuses e os homens. Diálogo, não como mero intercâmbio de palavras, mas como ação de fazer ponte entre as diferenças, que concretiza a abertura da existência em todas as suas dimensões e constitui ecologicamente o homem no seu espaço de habitação – portanto, diálogo como categoria ética. Na Antiguidade, o diálogo ritualístico entre mortais e imortais era imprescindível à simbiose do todo ou ao *glutinum mundi*, à cola do mundo que, séculos mais tarde, na doutrina alquímica, supostamente uniria corpo e espírito, fundando a sociedade dos homens em termos não imediatamente visíveis, porém essencialmente éticos.

Tanto Atenas quanto Roma reservava uma data para as oferendas sacrificiais às divindades, que os romanos denominavam *dies communicarius* ou *pannioularis*. No contexto medieval, a *communicatio* era o sistema organizativo das relações entre todos os entes, com Deus – um Deus “comunicativo” – como princípio unificador: “Deus é a fonte de toda comunicação: como no Velho Testamento, a natureza é entendida como um ‘grande livro’, no qual estão impressos os sinais de Deus, com informações escritas que esperam ser lidas, ou seja, traduzidas em conhecimento. A ordem do cosmos é percebida como é porque a intercomunicação existente entre todos os seres significa que estes cooperam em simbiose no todo. Deus não é colocado num céu distante (como teria acontecido no século XVII), mas está ‘todo e totalmente’ em todas as partes do sistema; é ele que o informa”^[163].

Mas já no século V da Era Cristã, a expressão *communicatio* assumiu uma inflexão teológica, a *communicatio idiomatum* (comunicação das propriedades), destinada a explicar a interação da divindade com o homem na encarnação de Cristo: os predicados crísticos, propriamente divinos, seriam extensivos ao mundo. No século XVIII, entretanto, o importante teólogo alemão J. Hamann, antirracionalista e antikantiano, vai mais longe ao sustentar a tese de que a *communicatio* se aplica não apenas a Cristo, mas a toda ação humana^[164].

Hoje, a expressão *communicatio in sacris*, ou seja, comunicação ou participação nas coisas sagradas tem uso conciliar e canônico como acolhimento de práticas litúrgicas de cristãos com outros não plenamente cristãos, o que cria para a expressão uma possibilidade interpretativa no sentido de abertura para a diferença. Mas também a possibilidade de associá-la ao conceito atual e positivo

(no sentido da “ciência”) de comunicação, mesmo levando-se em conta que a *communicatio* diz respeito a uma forma social antiga, afim à “sociedade integral” descrita por Durkheim, na qual a religião é imprescindível ao processo integrador.

É verdade que essa importância atribuída ao fenômeno religioso não se restringe a formas sociais passadas. Para o contemporâneo Flusser, “senso de realidade” e religiosidade são equivalentes: “Todos os nossos problemas são, em última análise, religiosos. Se nos encontramos sem fundamento, buscamos solução religiosa sem poder encontrá-la. E se sentimos fundamento debaixo dos pés (graças a uma religião ou a um substituto qualquer de religião, ou simplesmente graças à força encobridora do cotidiano), perdemos o verdadeiro clima de religiosidade (mas, possivelmente, tal formulação é, ela própria, resultado da falta de fundamento)”^[165].

Nessa linha de argumentação, em que religiosidade pode ser associada ao conceito fenomenológico de mundo-da-vida (o *Lebenswelt* recorrente em pensadores como Husserl, Habermas, Schutz e outros), é também possível instalar reflexivamente a *communicatio* no campo problemático da comunicação moderna. Mas o que aqui se leva agora em conta, por outro lado, é que a *communicatio*, assim como a comunicação, não é transmissão de informações nem diálogo verbal, e sim uma forma modeladora (organização de trocas reais) e um processo (ação) de pôr diferenças em comum, sem que processo e ação possam considerados como arbitrários (de livre-escolha) por parte dos indivíduos, pois implicam a força de uma transcendência que, na Antiguidade, era o sagrado. Isso implica também afirmar que o conceito de comunicação não se restringe ao de prática discursiva.

Essa discussão, que bem poderia ficar restrita à “cristologia”, oferece-se à contemporânea redescrição comunicacional quando se pensa em autores capazes de problematizar a vinculação social a partir de uma humanidade que não exclui a transcendência, seja qual for a sua denominação. Por exemplo, a denominação de *espírito*, assimilado ao *Verbo* primordial por Buber: “O espírito não está no *Eu*, está na relação do *Eu* com o *Tu*. Ele não é comparável com o sangue que circula em ti, mas ao ar que tu respiras. O homem vive em espírito quando sabe responder ao seu *Tu*. Ele pode fazê-lo quando entra com todo o seu ser na relação. É só em virtude de sua capacidade de relação que o homem pode viver em espírito”^[166].

Mesmo sem grande unanimidade classificatória, Buber inscreve-se na linha filosófica do existencialismo cristão. Mas não se restringe à relação do homem com Deus. O seu ativismo social (ele foi também educador, historiador da religião, sociólogo e militante político), centrado na busca de novos tipos de laço comunitário, leva-o ao que está implícito na ideia antiga e dialógica de *communicatio*, embora este vocábulo latino não conste de sua terminologia conceitual. Seu foco na *relação* inter-humana faz dele um pensador da comunicação (benquisto por filósofos, antropólogos e, mesmo, teóricos da comunicação, como Vilém Flusser), conceito que equipara ao de *diálogo*, entendido como relação visceral de encontro entre um *Eu* e um *Tu*, portanto, entre singularidades. A intersubjetividade é, para ele, o fato antropológico de base. E o seu pensamento pode ser descrito como uma antropologia filosófica do encontro.

Pode-se iniciar uma pequena síntese de sua reflexão com o conceito de “palavras-princípios”, que são pares de palavras – portanto, relações – constitutivas das bases da linguagem. O par *Eu-Tu*, diferente de *Eu-Isso* (ou *Eu-Coisa*), é uma dessas bases. “As palavras que são a base da linguagem não exprimem uma coisa que existiria fora delas”, diz Buber, “mas, uma vez ditas, fundam uma existência”^[167]. Antes do encontro, nada existe. Assim, o par *Eu-Tu* funda o mundo da relação, ao passo que o *Eu-Isso* pertence ao mundo enquanto experiência.

A proposta teórica de Buber não deve ser confundida com análise de discurso. Trata-se propriamente de uma filosofia da pessoa, em que o encontro e o diálogo fazem a síntese do acontecimento e da eternidade, como bem assinala Bachelard em seu prefácio à obra, explicando: “É no reino dos vetores, e não no reino dos pontos e centros, que é preciso colocar-se para obter um esquema justo do buberismo. O *Eu* e o *Tu* não são polos separáveis”^[168]. Não se pode, portanto, colocar um *Tu* no passado, como se faz com uma coisa que se utilizou, uma vez que a relação *Eu-Tu* acontece no imediato, na duração, em plena reciprocidade, fazendo eclodir a presença como “um ser que nos espera e permanece”.

Para nos atermos à questão da *communicatio* como algo extensivo a toda relação humana, podemos começar com a descrição do pensamento de Buber, fazendo elipse de seu misticismo hassídico e de suas duvidosas especulações sobre os “primitivos”, por ele definidos como povos que permaneceram “pobres de realizações objetivas”, comparados e superados, em sua análise, às crianças – evidentemente, ocidentalizadas e cristãs. Essa elipse se justificaria pela data em

que foi produzido o trabalho, considerando-se o grau da reflexão antropológica dominante na época.

Para a afirmação da *communicatio*, é importante sublinhar no buberismo a anterioridade fenomênica da *relação* (que, aliás, também comparece na visão comunicacional de Bateson) apresentada como uma categoria do ser, uma disposição de acolhimento, um continente, um molde psíquico: o *Tu* inato é o *a priori* da relação^[169]. Essa categoria resulta no que Buber chama de comunidade, mais precisamente, de “verdadeira comunidade”, deixando claro, entretanto, que ela não se constitui por nenhuma livre decisão de viver em comum, nem pela efusão de livres sentimentos. “A verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas tenham sentimentos umas pelas outras (embora não possa nascer sem isso), ela nasce destas duas coisas: de que elas estejam todas em relação viva e recíproca com um centro vivo e de que estejam ligadas umas às outras pelos laços de uma viva reciprocidade. [...] A comunidade se edifica sobre a relação viva e recíproca, mas é o centro atuante e vivo que é o verdadeiro obreiro”^[170].

Um clássico caso antropológico de falta quase absoluta de sentimentos numa comunidade é ilustrado pela etnografia de Turnbull sobre os *Iks*, um povo de agricultores de subsistência que habita as montanhas no noroeste de Uganda, nas proximidades da fronteira com o Quênia. Em sua descrição, os *Iks* aparecem como desprovidos de quaisquer características éticas ou morais, entregues ao individualismo para conseguir sobreviver à seca e à fome^[171]. Aí se registra um total desrespeito pelos laços familiares, o que leva ao abandono dos idosos e à expulsão de casa de filhos com idade de três anos. Estes, para sobreviver, reagrupam-se em “bandos etários”, com idades que podem variar até oito anos, destinados a obter alimentos e a defender-se de outros bandos, de treze anos de idade.

Textos de diferentes autores têm comparado o exemplo singularíssimo dos *Iks* com o que acontece ou pode acontecer em outras sociedades em caso de extrema necessidade diante da sobrevivência, quando o individualismo emerge como característica excelsa da existência humana^[172]. Outros buscam explicar o comportamento desses agricultores pelo seu deslocamento forçado das terras originárias, em virtude do arbítrio de um governante^[173], alegadamente para instalar ali um parque nacional. O individualismo extremado decorreria da fragmentação abrupta de laços comunitários mais complexos, anteriores ao êxodo e à transformação da sua antiga condição de caçadores-coletores em agricultores de subsistência.

Mas permanece inexplicado o fato de que, a despeito de relações intersubjetivas sem quaisquer traços de cooperação ou solidariedade, os *Iks* constituam realmente uma unidade étnica, com uma comunidade espacial inequívoca, formada de pequenos agrupamentos populacionais, portanto, com um centro constitutivo, aparentemente não visualizado pela pesquisa etnográfica. No entanto, sempre foi sabido pelos antropólogos que a união de clãs denominada “tribo” pode buscar a sua identidade (e assim diferenciar-se de outras) tanto na ideia de um ancestral comum quanto num nome, num dialeto, num território, num culto etc. Em outras palavras, esse grupo, muito mais do que uma agregação de “famílias” investidas da sentimentalidade que a consciência ocidental lhes atribui, resulta de uma sutil elaboração de vínculos, em geral inconscientes ou invisíveis, entre os vivos e entre estes e os mortos ou o sagrado. A organização do vínculo para esse comum tão problemático é precisamente a *comunicação*.

Vale, assim, trazer de volta a reflexão de Buber, para quem o centro atuante constitutivo do comum ou da vida pública não é feito de sentimentos, nem também de instituições. Estas são uma dimensão externa, um “fora”, onde há trabalho, organização e acontecimentos, enquanto os sentimentos são o “dentro”, a dimensão interna, onde se relaxa da complexidade institucional, e o homem se sente realmente “em casa”.

De que é feito, então, o comum?

Negri e Hardt ensaiam uma resposta: “Por ‘comum’ entendemos, em primeiro lugar, a riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e toda a munificência da natureza – que, nos clássicos textos políticos europeus, costuma ser reivindicada como herança da humanidade em seu conjunto, a ser compartilhada. Pensamos que o comum são também, e com maior razão, os resultados da produção social necessários à interação social e à produção ulterior, tais como saberes, linguagens, códigos, informação, afetos etc.”^[174] Se aplicarmos este entendimento ao caso dos *Iks*, seremos na certa levados a concluir que neles o comum – a despeito da escassa interação humana – é constituído, além da língua, por um ou mais territórios, ocupados depois de sua expulsão das terras originais.

No século XIX europeu, “comum” era a designação corrente para a terra em que se plantava de modo compartilhado – daí procederia a palavra “comunismo”. A resposta de Negri e Hardt orienta-se pelo compartilhamento e

tem alcance político, mas se esquivava a um discernimento propriamente filosófico ou a uma explicação mais abrangente. O sociofilósofo Buber também não responde de modo explícito a essa questão, provavelmente por outorgar um privilégio teórico ao comum de dois ou à relação dual (*Eu-Tu*). A finalidade da relação, para ele, “é seu ser próprio, isto é, o contato do *Tu*”. Assim, “aquele que está na relação participa de uma realidade, ou seja, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. Toda realidade é uma eficiência da qual eu participo sem querer me apropriar dela. Onde falta participação, não existe realidade”^[175]. Essa participação coincide com o que a sociologia e a sociofilosofia chamam de *esfera pública*, isto é, o espaço de comunicação em que cada indivíduo passa do discurso dual à relação discursiva com a massa anônima, constituindo o comum.

Mas o que seria exatamente aquele centro “atuante e vivo” de que fala Buber? No ensaio de uma resposta, consideramos oportuno tomar a ideia de comunidade como o conceito de *uma ausência ou um “nada”* – constitutivo não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do comum que não se vê, como uma imanência despercebida. É a sugestão de Castoriadis que, sem explicitar o termo “comunidade”, refere-se ao social como um “despercebido imanente”. Na verdade, é outra maneira de se referir ao “laço invisível” mencionado por Heráclito como aquilo “que representa a todos e que não é ninguém, que não está jamais ausente e quase nunca presente como tal, um não ser mais real que todo ser, aquilo em que nos banhamos de um lado a outro, mas que não podemos nunca apreender em ninguém” (*Fragmento 54*)^[176].

Isso torna possível imaginar um núcleo de sentido irrepresentável, mas metaforizado como um “coração” coletivo, a partir do qual falamos quando dizemos ou fazemos algo de essencial no grupo humano em que vivemos e agimos. Essa metáfora remonta às origens do pensamento ocidental. Parmênides usa a expressão *atremes etor* (“coração intrépido”) como uma analogia ontológica entre o ser/pensamento e a *polis* (simbolizada pelo coração destemido do guerreiro), que se pode interpretar como a propensão do homem para afrontar os riscos emocionais da oposição, da ambivalência e do indizível, presentes na linguagem, quando ele pensa, uma vez que ser/pensar seria manter-se intrépido ou sem medo diante das incursões do não ser^[177].

Na Modernidade, Pascal concebe a *ordre du coeur* (“ordem do coração”) como um núcleo de identidade subjacente a toda percepção e a todo discurso^[178]. Essa ordem é igualmente uma *logique du coeur* (“lógica do coração”), para

indicar que não se trata de algo complementar à ordem do entendimento, nem de conteúdos afetivos a que se possa dar o nome de “sentimentos”, mas de uma lógica eterna e inerente à sensibilidade, com razões próprias, daí a máxima pascalina de que “o coração tem as suas razões”. No pensamento heideggeriano, esta noção – *Stimmung*, “tonalidade afetiva” – amplia-se ainda mais como o modo existencial pelo qual o ser-no-mundo (*Dasein*) abre-se ontologicamente a si mesmo, exercitando a revelação primária do mundo. Não se trata, portanto, de nenhuma exteriorização de uma interioridade, nenhuma faculdade psíquica, nenhuma percepção sensível, mas uma anterioridade afetiva que orienta o *Dasein* para a descoberta originária do mundo.

A ordem do coração, a imanência despercebida, a tonalidade afetiva e o laço invisível são expressões diferentes para a referência comum à coesão comunitária. Para inscrevê-las na sociabilidade moderna, a palavra “vinculação” afigura-se mais adequada do que “relação”, porque conota semanticamente uma obrigatoriedade ou uma força compulsiva, que não se revela na consciência do sujeito como uma deliberação visível. É a força de onde não raro provêm as atitudes tomadas no interior das relações intersubjetivas sem o recurso prévio a uma reflexão mais demorada. A atitude – definida como mero ato reflexo de uma vinculação afetiva que se desconhece conceitualmente – precede a representação.

Na perspectiva da intersubjetividade (à distância das reflexões de Scheler e Heidegger, portanto), se falaria de uma pulsão ou um instinto de aproximação. Tanto que, na Teoria do Desenvolvimento da Personalidade, elaborada pelo psicanalista inglês John Bowlby, contemporâneo e dissidente de Freud, a vinculação é definida como um instinto de proximidade (Buber, aliás, fala do “instinto de relação” como algo primitivo no desenvolvimento da criança) para com as figuras parentais. Essa propensão a estar especialmente próximo do outro funciona como um importante organizador da atividade socioemocional, que não é necessariamente percebido pelo sujeito, por ser um vetor socialmente imanente ao funcionamento caracterial.

Em termos grupais, essa imanência afetiva está presente no que o antigo grego chama de *philia*, termo cujo sentido não se limita ao de “amizade”, pois abrange o de laço comum, traçando o círculo do convívio e significando tanto partilha como vizinhança. É, portanto, o comum que “cola” a cidade (o *glutinum mundi* dos alquimistas) e permite ao indivíduo transpor os limites da dualidade para a comunicação com o anônimo social, dentro da forma representativa

atinente a cada comunidade particular.

Por isso, a retomada contemporânea dos debates sobre a comunidade parecem pertinente à discussão sobre os mecanismos da coesão ou do vínculo social em face das novas formas de sociabilidade criadas pelo capitalismo transnacional e irradiadas por dispositivos de mídia. Isso comparece, por exemplo, na reflexão de Cauquelin sobre as formações urbanas. Para ela, quando alguém se indaga sobre o que poderia ser “primeiro” na formação das cidades, aparece como ponto de partida o “viver juntos”, cujo *mobile* é precisamente a *philia* – não entendida como mera convenção ou acordo, mas como predisposição à sociabilidade^[179]. Essa predisposição redonda propriamente na *comunicação* – também não como transmissão de informações, portanto, não como uma dimensão secundária ou psicossociológica do comportamento, mas como o imperativo estrutural de tornar comuns as diferenças ou de unir os opostos que, em sua dinâmica, fazem circular a *philia*.

Comunicar é, assim, principalmente fazer – inclusive, fazer silêncio, no qual também o sentido está presente. Disto uma referência clássica pode ser encontrada em Joseph Jacotot, um educador francês que, no início do século XIX, atrai as críticas da toga professoral por seu pensamento e sua pedagogia insólita, chamada de “ensino universal”. Para ele, a virtude da inteligência humana está mais em fazer do que em saber: “Saber não é nada, fazer é tudo”. Ênfase retórica à parte, o que Jacotot realmente pretende é criticar o desprezo metafísico do espírito pelos instrumentos de trabalho.

Esse mesmo empenho foi demonstrado um século depois por Scheler, pensador neokantiano que, diferentemente de Kant, não tentava fundamentar a ética numa razão universal, e sim na apreensão vivida dos valores. Na teoria que descreve o homem como *faber* (e não platonicamente como *sapiens*), aquilo que a metafísica chama de “espírito” ou “razão” não faz parte de um sistema de leis autônomo, por ser, como diz ele, “um prolongamento da evolução da *inteligência técnica* [...] a faculdade de adaptar-se ativamente a situações novas atípicas, sem experiência prévia, por antecipação às estruturas objetivas do meio ambiente, com o fim de satisfazer, por este caminho indireto e cada vez mais indireto, os mesmos instintos fundamentais da espécie e do indivíduo que são próprios também do animal”^[180].

Para Scheler, o homem é essencialmente “1º, o animal de signos (linguagem); 2º, o animal de instrumentos; 3º, um ser cerebral, isto é, um ser que, para o

cérebro, especialmente para a função cortical, consome uma parcela muito maior de energia do que os outros animais. Os signos, as palavras, os chamados conceitos, são aqui também somente *instrumentos*, instrumentos psíquicos mais refinados”^[181]. Nessa linha de reflexão, à qual Heidegger daria depois um curso todo próprio, o pensamento está originariamente vinculado à ação, não por uma “passagem ao ato” ou por uma aplicação instrumental, e sim por unidade comunicativa entre pensar e fazer.

Segundo Jacotot, o homem *faz* “palavras, figuras, comparações, para contar o que ele pensa a seus semelhantes” – e esse *fazer* é fundamentalmente ato de comunicação. “Por isso, falar é a melhor prova da capacidade de fazer o que quer que seja”, comenta Rancière^[182]. Implicitamente, Jacotot contesta o modelo da transmissão no ato comunicativo: o homem *não transmite* um saber ao falar, e sim *traduz* o que pensa, convidando os outros a fazer o mesmo. A comunicação é equiparada ao artesanato, na medida em que o falante maneja as palavras como ferramentas, usando tanto o corpo quanto as mãos. Compreender não implica levantar os véus das coisas, e sim a potência de tradução que confronta um falante ao outro.

É oportuno evocar, a propósito, uma metáfora de Walter Benjamin para a tradução. Imagine-se o confronto de dois distintos campos de árvores concebidos como duas línguas diferentes com seus respectivos repertórios vocabulares. Traduzir não é transplantar as árvores de um campo para o outro – ou a palavra de uma língua para a outra –, e sim *adivinhar* aquilo que se liga a todos os índices do que o outro tem a dizer. Em seu próprio campo interno, cada língua já opera uma tradução do que se pensa para as palavras. No confronto com outro campo linguístico, dá-se na verdade uma “contratradução”, uma vez que se inventam as causas possíveis daquilo que se ouve ou dos traços escritos, como uma ressonância estética, análoga àquela que haveria entre uma árvore e outra em campos diferentes.

Prolatada ou escrita, toda fala é uma tradução. E esta encontra o seu sentido na contratradução, o processo (comunicativo) acionado pelas duas operações mestras da inteligência, *narrar* e *adivinhar*, ou seja, as duas operações básicas da inteligência no ato comunicativo. Adivinhar é outro nome para “sentir operativamente”, que pressupõe um núcleo de sentido (o “coração intrépido”, a “ordem do coração”) constitutivo do comum e feito de matéria sensível (ou *philia*), isto é, de afecções corporais ou afetos, irreduzíveis ao código linguístico.

O comum é *sentido* antes de ser pensado ou expressado, portanto, é algo que ancora diretamente na existência. O homem pensa porque existe, logo, é em comum. A contratradução, que abriga o sentido da fala, se torna possível pela sensibilidade comum num lugar próprio, regido pela *communicatio*, que é outro modo – o modo dialógico – de dizer *societas* (sociedade). Isto é, referir-se ao *companheiro* (*socius*) que, pluralizado, constitui o pronome “nós” de um agrupamento humano ou da rede complexa de relações jurídicas e políticas em que se insere o cidadão de um Estado.

O vínculo e a coesão

Entendida como um conjunto de regras partilhadas, a “sociedade” moderna é uma ficção, uma imagem pública e transcendente, que se impõe com a emergência do indivíduo como categoria de agente, para representar politicamente o laço coletivo. Ela corresponde ao poder geral, centralizado e uniforme, visível na concentração dos meios de produção, da propriedade e da organização política – uma síntese necessária à ideia de nação como comunidade (imaginada) única, governo único e único interesse nacional de classe. O “social” daí decorrente é uma abstração: o que há de concreto são indivíduos, famílias e associações ligados por redes de dependência que, além das razões econômicas, jurídicas e políticas, aglutinam-se por meio de um “comum”. Em sua base está um núcleo de sentido constitutivo, a partir do qual as diferenças encontram um lugar próprio para comunicar-se.

Por conseguinte, toda comunicação implica um vínculo estrutural e originário, estabelecido pela *philia* e coextensivo ao lugar próprio. A *philia* sugere definir-se o comum como “próprio” (*okeion*) – ou seja, atributos de consanguinidade e de etnia ou então de valores – e como “vizinho” (*koinon*), que implica territorialidade e proximidade. Esses significados estão enfeixados no conceito de *sociabilidade* (Tönnies) e afastados de *socialização*, enquanto forma politizada de organização social. A ênfase na estruturalidade do vínculo remonta ao que Heráclito entendia por “comum”, não certamente algo como o “senso comum” (ou opinião pública) de uma comunidade, mas como a sabedoria única referente à substância primordial, que seria o fogo. Ainda que pudesse comparar o comum com as leis da *polis*, o elemento primordial da aproximação dos contrários – portanto, a fonte de toda simbolização originária – era o fogo, capaz de servir de medida de troca para todas as coisas. O comum enquanto disposição ontológica originária não é, portanto, o mesmo que a comunidade plasmada por

uma estratégia de subjetivação.

Mas quando se tomam o “próprio” e o “vizinho” numa perspectiva *hipostática* (no sentido teológico de realidade substantiva), o comum é visto como um “lugar”, portanto, como *topos*, que é espacial e simbólico ao mesmo tempo, inerente aos próximos, além de oferecer-lhes imagens e memórias (casa, templo, monumento etc.), logo, o *comum* visto como um campo de identificações acionado por uma mesma língua. Há de fato na palavra “comunidade” (do latim *communitas*) uma referência ao lugar, que é o solo de origem, uma dimensão exterior aos indivíduos que os obriga a uma entrega incondicional, a uma fatalidade do vínculo ou pagamento de uma dívida simbólica (o *munus*). O ser-em-comum é um *cum-munus*.

Dessa perspectiva se origina a ideia sociológica de comunidade como uma objetivação substancialista do comum (Tönnies). Entretanto, embora o laço comunicativo da *philia* se alimente substancialmente de diferentes memórias, ritos e acontecimentos marcantes, a comunidade não é uma substância transcendental: *o comum é um vazio*, e neste ponto estão de acordo autores como Cauquelin e Esposito. Afirma ela, seguindo a indicação de Heráclito (“o laço que não se vê é mais forte do que o que se vê”), que “o lugar comum quer dizer algo, mas não diz”.

Reencontra-se aqui, sem maior esforço, o poema filosófico de Lao-Tse sobre o vazio (ou o nada)^[183]: não se trata evidentemente do vazio como falta (ou o “nada negativo”) e sim, como no caso do “nada positivo”, da possibilidade de preencher espaços ou de criar mundos, conforme está implícito na ideia estoica de vazio como um *incorporal*, portanto, como uma condição de possibilidade de aparecimento de corpos. O vazio é também a potência de criatividade autônoma.

Por sua vez, na tradução de *okeion*, Esposito troca o “próprio” por “impróprio”, esclarecendo que “o primeiro significado que os dicionários registram do substantivo *communitas* e do correspondente adjetivo *communis* é, de fato, o que adquire sentido por oposição a ‘próprio’. Em todas as línguas neolatinas, e não só nelas, ‘comum’ (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) é o que não é próprio, que começa ali onde o próprio termina: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium*. É o que concerne a mais de um, a muitos ou a todos e que, portanto, é ‘público’ em contraposição a ‘privado’ ou ‘geral’ (mas também ‘coletivo’) em contraste com ‘particular’”^[184].

Nessa dimensão do comum, laço ou vínculo é *armazein* ou “harmonia”, mas

não traduzida como reconciliação: quando ocorrem elementos opostos (vida e morte, arco e flecha), não há mais apenas *topos*, e sim *tropos*, ou seja, um conjunto complexo de transformações, animado por uma tensão interna (os riscos emocionais a que alude o “coração intrépido”, de Parmênides) ou por um “sopro” gerador de mudanças. As coisas mantêm-se unidas pela lei da discórdia, que é justamente a tensão dos contrários. “Harmonia” da “consonância oculta” do universo ou do laço coesivo é a dinâmica conflitiva da aproximação das diferenças, que Heráclito chama de *ksynon*.

Essa dinâmica está sujeita a ser idealizada ao longo dos tempos como uma resolução conciliatória dos contrários, mas não raro revela-se agonística, contraditória, senão violenta. Schopenhauer apresenta em *Parerga et Parilipomena* (o enorme tratado de “filosofia prática” que contribuiu para popularizar o filósofo) a parábola do porco-espinho: na era glacial, esses animais aproximam-se uns dos outros para se aquecer, mas terminam se afastando em virtude da agudeza dos espinhos na proximidade excessiva. Ainda assim, acima dos conflitos, a multiplicidade torna-se coesa graças à linguagem ontológica da vida, que é o Logos, ou seja, tanto o Verbo originário quanto a justa medida de todas as coisas – ou razão – responsável pelo laço (invisível) do comum. Esse laço invisível é a vinculação, que desenha a cidade como lugar, criando outros lugares próprios para a identificação do indivíduo como cidadão.

O adjetivo “invisível” pode ser trocado por “despercebido” ou por “abstrato”. Tal como se explica na parábola de Calvino: “Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra”. Mas qual é a pedra que sustenta a ponte?, pergunta Kublai Khan. “A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra”, responde Marco, “mas pela curva do arco que estas formam”. Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta: “Por que falar das pedras? Só o arco me interessa”. Polo responde: “Sem pedras, o arco não existe”^[185].

A parábola vale para ilustrar a relação dos homens com a divindade, assim como para explicar a força abstrata do comum na diversidade dos indivíduos, na multiplicidade das diferenças. O arco é, ao mesmo tempo, abstração (a resultante de um cálculo arquitetônico) e realidade material (o comum à sustentação dos elementos singulares, as pedras).

Tudo isso ressoa na palavra “comunidade”. Pode-se falar do *comum* ou do *ser-em-comum*, para evitar o embaraço do termo politicamente carregado de negatividades (o fechado espírito “comunitarista” de ditaduras tecnológicas

como o nazismo e o stalinismo, ou então de fundamentalismos religiosos contemporâneos, a exemplo da *jamaa* islâmica, que prega o retorno de um califado perdido na História). Ou então, para contornar a sociologização funcionalista da comunidade, entendida como uma entidade organizativa, cujos membros reconhecem-se e são por outros reconhecidos enquanto integrantes de uma rede de interdependência e de identificação.

Epistemologicamente, entretanto, parece-nos acertado distinguir “comum” de “comunidade”, reservando ao primeiro termo o sentido de uma disposição ontológica originária inerente à filogênese e à ontogênese do ser humano, como transparece na concepção heideggeriana do *Dasein*. A comunidade, por sua vez, não é a atualização institucional desse comum originário, mas algo em que sempre estamos na medida em que sempre nos comunicamos, no interior da distribuição dos lugares e das identificações constitutivas do laço coesivo. São várias, assim, as formas de comunidade: comunidade política, comunidade científica, comunidade jurídica, comunidade artística etc. Cada uma delas resulta de uma subjetivação que, por sua vez, instaura um novo comum. Diz Rancière: “Uma subjetivação faz comum, desfazendo-o. A partir deste núcleo lógico, primeiro podemos compreender que faz comum pondo em comum o que não era comum, declarando como atores do comum aqueles ou aquelas que não eram mais do que pessoas privadas, fazendo ver como relevando da discussão pública assuntos que relevavam da esfera doméstica etc.”^[186]

Estrito epígono de Heidegger, Esposito mantém, entretanto, o termo “comunidade” como idêntico ao comum, sob a alegação de que é o conceito de comunidade (e não qualquer entidade “comunitarista”) quem nos diz que ser é estar-junto, é ser-com. Ou seja, não se parte da ideia de um “eu” ou de um “não eu”, mas de um “com” constitutivo. Isto fica implícito, aliás, na fórmula buberista do *eu-tu*. A perspectiva dessa preposição constitutiva é filosoficamente desenvolvida por Heidegger ao mostrar como a descoberta ou o desocultamento das coisas (a verdade) coincide com a existência: “A verdade pertence, pois, à existência enquanto esta é essencialmente descobridora”^[187]. O *Dasein* ou existência consiste em estar junto ao que está presente ou aí-adiante (*Vorhanden*), portanto, junto às coisas a serem descobertas de maneira compartilhada, de modo que todo ser, até mesmo o solitário, implica o *ser-uns-com-outros* (*Mitsein*).

Como frisamos, esse é um discurso de natureza filosófica, o que dá margem a objeções ou indagações de outras ordens sobre o grau de verdade da

argumentação. É frequente, com efeito, a confusão entre a realidade e o desejo pessoal inscrito nas ideias que se produzem sobre o mundo. Tomar o desejável pelo verdadeiro ou fazer da profissão de fé uma verdade são atitudes – portanto, inclinações do “coração” – recorrentes no pensamento social, observa Courtial, para quem até mesmo “Einstein, como mostra Lewis Feuer, desejava no fundo de si mesmo evidenciar a relatividade da física de sua época. Só depois ele pôde provar a verdade do seu desejo”^[188].

Heidegger não é alheio a esse tipo de objeção, já que ele próprio se pergunta, a propósito do *ser-uns-com-outros*, se tudo isso é “algo mais do que teses bem curiosas e arbitrárias, que permanecem simplesmente contraditadas pelos fatos”, ou seja, “como pode afirmar-se que a verdade acerca do que está-aí-adiante, acerca das coisas, seja necessariamente algo que uma existência compartilhe com outras ou [a existência] se divida com outras?”^[189]

Ele explica com um caso suposto: “Suponhamos que alguém faça uma descoberta particular, que descubra uma planta rara e os lugares onde ela costuma crescer; pode ser que o afortunado descobridor mantenha a sua descoberta em segredo toda a sua vida, e ninguém mais saiba dela”. O descobridor não pode, aliás, fazer outra coisa senão esconder ou comunicar a descoberta. Mas até mesmo na negação já existe um compartilhamento, só que no modo negativo. A verdade do “desocultamento do que está-aí-adiante”, no caso, a descoberta da planta, não é propriedade de nenhuma existência particular, porque o descobrir, em si mesmo, só é possível graças à abertura essencial de toda existência.

Assim, a existência é aberta ou desocultada enquanto existência, “mesmo quando nenhuma outra existência a apreenda de maneira fática”. Em outras palavras, a descoberta é intrinsecamente comum, uma vez que existência é *Da-sein*, isto é, *estar-aí*, ser-no-mundo, que significa “trazer consigo ou começar trazendo consigo o círculo, o âmbito do possível fazer-se manifesto (e de a existência se fazer manifesta), da possível evidência (ou *Offenbarkeit*), quer dizer, o ‘aí’ (o ‘ex’, o ‘fora’), e só estando dentro dele podem também as coisas fazerem-se manifestas, ou seja, só dentro dele pode também o que está-aí-adiante (o que há, as coisas) fazer-se manifesto”.

Reiterativa, com rodeios obscuros de discurso (como é próprio do estilo heideggeriano), a explicação pretende simplesmente insistir no argumento de que o ser-uns-com-outros ou *Mitsein* deve caracterizar-se como uma forma

peculiar de ser da existência, definida não como vida nua e crua, mas como uma referência fundamental a possibilidades, a um poder-ser ou a uma saída do homem para “fora”, indicada no prefixo “ex”. Existir é poder-ser. Desocultar ou descobrir o que está-aí-adiante (as coisas) não pertence às coisas, mas à existência, o que significa dizer que a descoberta já é um compartilhamento ou uma doação. O “junto”, nas expressões “ser-junto” e “estar-junto”, é essencialmente estar aberto ao outro, como um descobridor. Logo, existir é “ser-com” num “aí”, que não é um lugar marcado, mas um espaço que irrompe como uma determinação essencial do âmbito em que o homem se move, portanto, um mundo.

Surge, dessa maneira, o âmbito que denominamos “comunidade”: só se pode *ser-com* num *aí* específico. Não que a comunidade seja uma atualização histórica do comum, mas é, sim, uma espacialização que opera um recorte existencial e dá margem a uma subjetivação. Quando o *estar-junto-com* refere-se a indivíduos jurídica e politicamente constituídos, aparece o objeto sobre o qual se debruça classicamente a sociologia: a relação (social) *entre* indivíduos autônomos e concretos num todo abstrato, chamado *sociedade*.

É o individualismo que cria a possibilidade de se pensar a sociedade como uma agregação de unidades autônomas, portanto, os indivíduos como uma nova categoria de agentes na História. Tocqueville resume: “A aristocracia tinha feito de todos os cidadãos uma longa cadeia que se elevava do camponês até o rei; a democracia rompe a cadeia e separa cada elo”^[190]. Separados, os indivíduos fazem-se representar politicamente e garantem jurídica ou contratualmente as suas operações de troca.

A comunidade enquanto “o comum”, porém, não pode ser pensada a partir do ser humano já constituído como indivíduo, logo, não é uma *substância* compartilhada por sujeitos da consciência. Em consequência, ela não se institui originariamente a partir de uma reciprocidade contratual (como queria Rousseau), porque ela mesma já é a condição de possibilidade de qualquer troca – uma condição baseada na entrega total (a doação originária, a alienação radical) do indivíduo a uma dinâmica de diferenciação e aproximação.

Na palavra “comunidade”, o afastamento ou a diferenciação já estão indicados pela preposição *com*. Ao mesmo tempo, entretanto, o *com* nos vincula aos outros, entendidos não como indivíduos prontos, e sim como exterioridades, para as quais se abre originariamente o si mesmo. Vinculando-se, cada um perde

a si mesmo, na medida em que lhe falta o absoluto domínio da subjetividade e da identidade – portanto, indivíduos vazios ou “impróprios” – em função da abertura para o Outro. Como frisa Esposito, “não é o próprio, mas o impróprio – ou mais drasticamente o outro – que caracteriza o comum. Um esvaziamento parcial ou integral da propriedade em seu contrário. Uma desapropriação que investe e descentra o sujeito proprietário e o força a sair de si mesmo. A alterar-se”^[191].

Aqui se está além do domínio sociológico, mais propriamente na dimensão específica (a *communitas*) de uma ciência da comunicação, desde que se disponha a pensar a comunicação em sua constitutividade radical como organização simbólica do comum. Com efeito, a *communitas* – a que se refere Esposito, na trilha de Heidegger – não é o “entre” (sociológico) do ser, mas o ser como “entre”, ou seja, não uma agregação substancialista de identidades sociais, e sim a simbólica divisão originária do ser pela força do comum – “eu sou Outro”, como no verso de Rimbaud. Ou então, como na Bíblia: “Por isso deixai a mentira e falai a verdade cada um com o seu próximo, porque *somos membros uns dos outros*” (Ef 4,25-29).

Nesse sentido, é impossível não viver em comunidade (assim como é impossível não se comunicar) ainda que disso não se saiba ou não se queira saber, na ilusória suposição de que a vinculação comunitária foi relegada ao passado pelas formas societárias emergentes na Modernidade, a exemplo da forma republicana que, pretendendo-se uma e indivisa, tenta homogeneizar a diversidade das atividades vitais.

Ao formularmos uma indagação essencial sobre a comunicação (fora da concepção informacional, ancorada na sociologia), estamos partindo da relação ou do vínculo implicado nesse “com”, que assinala a divisão de um *munus*, uma tarefa ou uma dádiva originariamente feita por cada indivíduo a cada outro. Comunicar é a ação de sempre, infinitamente, instaurar o comum da comunidade, não como uma entidade agregada, mas como uma vinculação, portanto, como um nada constitutivo, pois o vínculo é sem substância física ou institucional, é pura abertura na linguagem.

O sujeito que se comunica é o mesmo ser como “entre”, logo, uma interioridade destinada a uma exterioridade, o *Outro*, a ser entendida antropológica ou psicanaliticamente como uma dimensão imprescindível à instauração do comum. Em outras palavras, é o sujeito de um diálogo estrutural,

inerente à ideia de *communicatio*.

O comum republicano

O comum não é, entretanto, o mesmo que se enuncia na expressão “princípios comuns”. *Princípio*, fundamento último de uma proposição, que se apresenta como incondicionada ou como verdadeira, é algo que não se demonstra nem se discute, embora possa ser desacreditado. Por exemplo, quando um historiador [Eduardo Lemaître] diz a propósito da Colômbia que “três coisas deram a este país de países uma nação com princípios comuns e permitem que exista como uma unidade singular: a Constituição de 1886, o Rio Magdalena e a televisão”, ele está se referindo, dentro de um *aí* específico, a princípios geopolíticos de visibilidade de um comum nacional. Esta proposição não exclui a possibilidade de que se formulem outros princípios para essa “comunidade imaginada” chamada “nação”.

Evidentemente, a Modernidade suscita princípios de natureza política ou geopolítica diferentes para visibilizar o “vazio”, que categorizamos como o comum. De fato, o moderno espaço republicano é, para o comum, um *aí* muito diferente daquele que tornava possível o dialogismo entre os homens e a sua transcendência, enfeixado na noção de *communicatio*. Mas já na Antiguidade clássica dos gregos se localiza a origem política do conceito de comum, como se constata logo no início da *Política*, de Aristóteles: “Nós vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade” (*koinonia*). São várias as formas de comunidade (homem/mulher, senhor/escravo, entre os cidadãos etc.) subsumidas na forma última e perfeita da *polis*.

É oportuno voltar aqui à ideia de comum como o conceito de uma ausência ou um “nada” constitutivo, não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do comum que não se vê, o “despercebido imanente”. Na *philia* antiga, essa imanência não se define como autorreferência humana: além da eventualidade do sagrado, a transcendência situava-se no Bem (*to agathon*), ou seja, no ponto para onde convergem todas as forças de fundação da *polis*. Na Modernidade, a imanência despercebida é o comum dessacralizado que cimenta a cidade e que permite ao indivíduo transpor os limites da dualidade para a comunicação com o anônimo social e assumir a forma representativa atinente a cada sociedade particular. Essa forma é configurada pela política republicana^[192].

O comum republicano investe-se, do ponto de vista do Estado-nação, das

formas homogeneizantes do ordenamento jurídico e das fronteiras territoriais, que dissolvem ou tentam dissolver todas as outras formas assumidas pelo laço comunitário. Mas, do ponto de vista da sociedade civil, comum investe-se da forma de *esfera pública*, que entendemos como o espaço de comunicação em que cada indivíduo passa do discurso dual à relação discursiva com a massa anônima, portanto, como um espaço *cultural* (a moderna ideia de cultura como um campo autônomo de sentido seria uma espécie resposta epistêmica à fragmentação da unidade mítica tradicional) de propriedade *politicamente* comum.

A triunfante ascensão do conceito de cultura na Modernidade explica-se à luz dessa redescrção histórica do comum. De fato, a política e a cultura presidiram à reinterpretação da *koiné* antiga na Europa do séculos XVIII. A irrupção dessa realidade nova na História foi um dos efeitos da transformação das relações de produção (a Revolução Industrial), que se alinhava à expansão da democracia burguesa. Eram estratégicas (aliás, na mesma esteira das proclamações teóricas e políticas de Rousseau) a educação e a cultura enquanto instrumentos da concepção de democracia como valor e como fim, e não mais apenas como mecanismo de governo. A disseminação dos dogmas da “soberania do povo” demandava o livre trânsito de ideias.

Fortalecido na Europa ao longo dos séculos XVIII e XIX como lugar de manifestação da “vontade geral” e não de “vontades particulares”, o espaço público sempre foi, portanto, simultaneamente político e cultural, uma conjugação de política e Letras (na acepção ampla, e não apenas literária, da palavra). Discursivamente, ele se apoiava em instituições literárias, arenas de debate e meios editoriais, além da imprensa como “agente promotor de cultura”. A associação entre o Parlamento e as Letras era realmente familiar aos intelectuais oitocentistas.

Para a instância política, era muito importante, senão essencial, como sustentava Dewey, “o aperfeiçoamento dos métodos e condições de debate, discussão e persuasão. Este é o problema do público”^[193]. Ou seja, sem uma *retórica* particular, condicionada a uma cultura específica (algo como a “boa” retórica platônica e aristotélica) e, assim, capaz de expressar a linguagem das massas num espaço público, a razão pura seria apenas mais um instrumento de dominação. Por detrás dessa retórica se achava o sistema educacional.

Mas a “retórica em si mesma” – ou seja, a pura técnica discursiva, desencarnada da criatividade cultural e da política, portanto, do ativismo cívico –

já era o embrião das indústrias de difusão culturalista junto ao grande público, objeto das reflexões de autores como Tocqueville, Proudhon, Baudelaire e outros, desde meados do século XIX. Na primeira metade do século XX, essa retórica industrializada tornou-se objeto novo de análise graças à noção de “indústria cultural”, uma expressão cunhada por Adorno – possivelmente inspirado na expressão “cultura industrial”, que aparece no romance *Bouvard e Pécuchet*, de Gustave Flaubert – e teoricamente reforçada pelo conceito de reprodutibilidade, de Walter Benjamin. O diagnóstico de *homogeneização cultural* configura-se como um ponto de convergência para toda essa linhagem de crítica cultural, bem representada pela Escola de Frankfurt.

Mais tarde, a expressão estendeu-se à mídia eletrônica, devido à crescente importância do rádio e da televisão, perdeu força com a tecnologia do digital e foi progressivamente substituída pela expressão “indústria de conteúdos”. No bojo da transição do paradigma industrial (caracterizado pela tecnologia dos motores) para o paradigma informacional (tecnologia eletrônica), o espaço público, tecnologicamente ampliado, passou a ser absorvido pelas indústrias de conteúdos culturais, com uma conexão apenas remota com o sistema educacional.

Entre os anos de 1960 e 1990, o espaço público parecia ter encontrado no *broadcast* televisivo, ou informação em circuito aberto para um público comum, seu ícone principal. Por sua grande capacidade de transpor as velhas barreiras sociais (classe, credo, sexo e idade) e assim constituir audiências diversificadas, a tevê impôs-se como *medium* prototípico do alcance massivo. Aventaram-se hipóteses críticas sobre o seu potencial de concorrência, em termos educacionais, com a família e a escola.

Finalmente, ainda na década final do século passado, a tecnologia digital passou a impulsionar e consolidar a fragmentação dos públicos da tradicional mídia eletrônica sob a forma de individualidades comunicantes ou interativas. A antiga *interação*, regida pelo modelo de uma “massa” anônima e heterogênea, dá lugar à *interatividade*, que implica um processo gradativo de apropriação da tecnologia da comunicação pelos usuários. A internet é o *medium* que sintetiza todas as possibilidades expressivas da mídia anterior (imprensa escrita, rádio e televisão) e acena para novas modalidades de trabalho intelectual afinado com o desenvolvimento da rede mundial de computadores. O *broadcast* é, assim, progressivamente substituído pelo *pointcast*, que é a transformação da audiência comum em pontos de mira individualizados, capazes de provocar a

fragmentação do espaço público midiaticamente ampliado.

Essa substituição, operante no âmbito da atual financeirização do mundo, não afeta radicalmente, entretanto, a homogeneização cultural já denunciada pela Escola de Frankfurt. Um aporte de natureza econômica pode contribuir para explicação: “Os produtos financeiros (moedas, títulos, créditos) são *perfeitamente homogêneos*; os agentes não se interessam, pois, a nenhuma outra característica do produto além do seu preço. Com efeito, no mercado monetário, por exemplo, um franco emprestado durante um dia é equivalente a qualquer outro franco emprestado durante um dia. Nenhum banco pode praticar uma taxa de juros superior às taxas de mercado, sob o pretexto de que os francos que empresta são de melhor qualidade do que aqueles oferecidos pelos outros bancos [...]. Isto parece uma evidência, mas quando se olha do lado dos mercados não financeiros, a homogeneidade do produto desaparece quase sempre”^[194].

Esta explicação vale aqui como índice da hegemonia da informação veloz, por efeito da tecnologia eletrônica, sobre os velhos pruridos de heterogeneidade simbólica no âmbito da cultura. O que importa mesmo é que, nos mercados de capitais, “*a informação circule bem e velozmente*, porque *todas* as ofertas e as demandas para um mesmo produto homogêneo podem ser confrontadas praticamente em permanência num mesmo lugar (Bolsa) ou numa mesma rede de telecomunicações (mercado monetário ou mercado das trocas)”^[195]. Neste âmbito, a expressão “comunicação de massa” é apenas um resultado equivocado da confusão entre comunicação e transmissão, pois o que ela efetivamente designa é a informação (atualidade, entretenimento, difusão de conteúdos culturais) disseminada pela mídia.

Impõe-se nesse âmbito o espírito circulatório, que acena democraticamente para as massas com supostos “ganhos distributivos” e afeta a velha cultura disseminada no espaço público. Este último, tecnologicamente ampliado ao longo de todo o século XX, foi progressivamente liberando-se da ideologia cívica característica do período oitocentista que, mesmo monopolizada pela burguesia ascendente, abrigava pretensões universalistas (“*liberté, égalité, fraternité*”) no que diz respeito ao escopo heterogêneo das classes sociais.

Trata-se hoje propriamente de uma esfera *culturalizada*, isto é, fonte de entretenimento e de conteúdos fragmentários de conhecimento com aparências de vida cultural, mas sem potência de referenciamento comum. O “culturalismo” é a redução da dinâmica da produção simbólica à distribuição de conteúdos

significativos, com vistas a uma nova forma de gestão do social. É operado por corporações de mídia: no limite, a soberania do mercado toma o lugar da soberania política, convertendo a vida *pública* à vida *em público*, isto é, a uma estetização de tudo e de todos aptos à visibilidade coletiva.

Ao olhar analítico, configura-se uma nova realidade, em que pontificam basicamente desde amplas frações de faixas etárias das classes médias até a juventude das periferias urbanas, aglutinadas por meio de redes alternativas de comunicação baseadas na internet e socialmente extensivas por meio de organizações lúdicas de natureza variada (desde *shows* musicais a jogos coletivos). Com a internet, não se exercem mais da mesma forma os efeitos da grande mídia (jornais, revistas, televisão) sobre esse novo tipo de público. A princípio, com o que se denominava “Web 1.0”, persistia o modelo econômico-gereencial da mídia tradicional, em que as corporações informativas *online* controlavam unidirecionalmente os seus conteúdos, destinados a usuários passivos. Isso mudou com o modelo da “Web 2.0”, em que se trata de receber e principalmente compartilhar os conteúdos, e os usuários são redefinidos como “perfis”. Dizem Antoun e Malini: “Depois da revolução do compartilhamento, o poder de publicação migra dos detentores de grandes audiências para os que acumulam mais interações. O valor de uma rede deixou de ser calculado apenas pela quantidade de público de um site, ganhando maior importância o cálculo da quantidade de grupos criados e mobilizados na internet por alguém (perfil ou coletivo), o que transformou fãs e seguidores em parceiros da produção de uma agenda informativa”^[196].

A realidade assim descrita tem-se constituído como o objeto *princeps* dos estudos comunicacionais. Nestes, o que se pode chamar de “técnicas secundárias” da comunicação – portanto, a mídia e todos os dispositivos de transmissão e de informação – predomina sobre o que a sociologia sempre designou, desde Charles Cooley, como “processos primários”, ou seja, o relacionamento intersubjetivo, cara a cara, decorrente dos laços de proximidade física ou pessoal que caracterizam o comum cotidiano.

O comum cotidiano é um *universal*, não no sentido filosófico e forte de uma prescrição racional e abstrata, mas de uma concreção (assim como a diversidade humana é um universal concreto) inerente ao *ser-com*, ao *estar-junto*: o comum induz universalmente ao diálogo e à ação, que são momentos estruturais, espontâneos e necessários da “arte” humana e diversa de comunicar-se, isto é, de realizar a linguagem, pondo em comum as diferenças e abrindo-se para a

transcendência – a ação recíproca entre o particular e um fundamento externo, capaz de legitimar em termos universais o grupo humano específico. Neste espaço concreto do comum, é possível pensar em microdesdobramentos da esfera pública, a exemplo de organizações não governamentais, associações de bairro, grupos de produção simbólica etc.

Inversamente, os meios modernos de comunicação, apesar de seu potencial técnico para a planetarização das informações, são *particularistas*: enquanto dispositivos de uma específica ordem econômica e tecnológica estão regidos por um código particular de gestão do social. A decantada “aldeia global” é de fato a uniformização de um código tecnoeconômico, que não dá margem a nenhuma transcendência. Nesse particularismo, a mídia ajusta-se perfeitamente à gestão moderna da relação intersubjetiva em sociedade que, funcionando à base de pura autorreferência, recusa a transcendência, ou seja, a hipótese de uma instância metassocial, de uma duplicação do *social*, uma vez que este encontra em si mesmo o seu fundamento.

Registra-se aí um paradoxo, porque a instância duplicativa não está apenas no pensamento religioso ou mítico tradicional: noções abstratas como *sociedade* ou *social* implicam a transcendência dos elementos que os compõem, em benefício de uma suposta totalidade orgânica. A esta luz se deve examinar a conhecida frase da governante britânica Margaret Thatcher – “Não conheço sociedade nenhuma, conheço indivíduos e famílias” – porque o que de fato existe no plano da imanência são indivíduos e instituições, enquanto a *sociedade* os transcende como uma abstração em que se faz preciso acreditar para existir. É uma transcendência que pode ser interpretada pela ótica da solidariedade de fundo comunitário, mas também pelo viés do autoritarismo de Estado, como se verifica nas ditaduras políticas quando o conjunto social, politicamente amordaçado, produz aparências de consenso positivo quanto às práticas do aparelho estatal e repressivo.

A sociologia apoiou-se num patamar ético para nos fazer crer nessa ficção operativa (pois implica a partilha de regras), no entanto explicitamente denegada no enunciado (neoliberal) da governante inglesa, que não admitia crer em nada além da autorreferência suficiente do mercado. É esse patamar ético que, apesar de suas ambiguidades, comparece sempre nos momentos de grande crítica à economia de mercado (que não equivale à “mercantilização”), este sistema que arrasa e redefine por seus parâmetros inumanos a coesão social. Diante disso, alguns críticos veem a ideia de sociedade como uma “necessidade”, a exemplo de

R. MacIver em seu comentário sobre a magistral análise de Polanyi: “Os ‘moinhos satânicos’ [a economia de mercado] descartavam todas as necessidades humanas, menos uma: inexoravelmente, eles começaram a triturar a própria sociedade em seus átomos. Assim, os homens tiveram de descobrir a sociedade. Para o Sr. Polanyi, a última palavra é a sociedade”^[197].

O mesmo ocorre com a noção de *cultura* que, apesar de sua real importância histórica como substituta do determinismo do instinto natural, continua ambígua e abstrata. Aceitar a abstração implicada em “a cultura” é de algum modo cuidar para que as regras sociais não se absolutizem como “naturais”. A ambiguidade da noção permanece, entretanto, não obstante as semelhanças evidentes ao longo das diferentes etapas da sociedade ocidentalizada. São semelhanças persistentes na Modernidade, porque de fato a ideia de cultura como um campo autônomo é um fenômeno moderno, uma *forma* alinhada com outras (a democracia, a escola, a mercadoria etc.) constitutivas da sociedade burguesa. Mais precisamente, é a forma ideológica assumida pelo conhecimento que se assenta no *comum* burguês. Mas a sua singularidade está no fato de ser uma forma que passa transversalmente por todas as outras ao modo de uma “trans-forma”, isto é, de algo que modifica a percepção, mais do que por ela é reconhecido e absorvido.

Não é, portanto, o mesmo que *conhecimento*. Imagine-se o conhecimento como um mar em que se deve navegar: a cultura é um mapa, uma carta de navegação, com balizas e faróis. Antes mesmo que apareça o conhecimento, ela já se faz presente como uma matriz de orientação para fazer diferenças e estabelecer critérios, mas também como um mapa da memória do saber pertinente à reprodução da consciência burguesa. Essa matriz ou conjunto de formas simbólicas publicamente disponíveis sempre pressupôs uma elite moral ou ético-política, de filiação burguesa, que efetivamente representa a classe dirigente e exerce um poder de negatividade, isto é, o poder de criticar (inclusive a sua própria classe) aliado ao poder de universalizar o seu discurso.

Mas o pano de fundo religioso é bem visível: há na ideia grandiosa de cultura uma inclinação, ao mesmo tempo historicista e teológica, para responder pela totalidade no momento em que a hipótese de Deus deixa de cumprir essa função. Por mais problemática que se apresente, essa noção entra no espaço deixado em aberto pela moderna crise dos fundamentos. Não falta quem pense nesta direção, sugerindo que a cultura seja “uma resposta ambígua à fragmentação da experiência tradicional mítica e teologicamente orientada”^[198]. As teorias da

cultura seriam, assim, “coniventes com o desejo de restauração da unidade que se terá perdido com a institucionalização da Modernidade: quer seja voltada para o passado, insistindo na comunidade, na tradição, no retorno às origens etc. (que caracteriza os romantismos); ou voltada para o futuro, o que caracteriza o projetualismo moderno que anseia por recompor a experiência com base em programas fortes ou ideias absolutas, como as de progresso, de emancipação da humanidade etc. (é isso que aparenta entre si os diversos *iluminismos*)”^[199].

Essa idealização verdadeiramente teológica da cultura foi marcante no século XIX, a tal ponto que contribuiu conceitualmente para a emergência de uma ciência do homem, como a antropologia, em cuja base epistemológica estava fincada a cultura como uma trama coletiva de sentido, um balizamento existencial, que fornece aos sujeitos de um determinado grupo social os quadros de referência para a interpretação do mundo.

Por isso, não faltam posicionamentos críticos segundo os quais a cultura em seu pleno sentido tem uma economia própria, uma vez que os seus bens circulariam num “tecido intersticial que separa e religa os sujeitos”. Esta é, por exemplo, a visão de Mondzain, para quem “cultura é essa capacidade que tem o sujeito de inscrever no tempo a sua relação imaginária com todos os outros sujeitos por meio de operações simbólicas”^[200]. Isso implica uma temporalidade intersubjetiva em que se reconhece o lugar do outro – entenda-se: a constituição da imagem do sujeito no olhar do outro, pleno de autoridade – dentro de uma dimensão comum.

Esse reconhecimento passa evidentemente pelo discurso e implica diálogo, que não se confunde com a parolagem intransitiva, ou seja, com a mera produção, distribuição e recepção de signos sem transitividade existencial – isto mesmo que Heidegger chama de *Das Geredete*, falatório. Na acepção forte e simbólica do termo, o diálogo social não prescindiria da cultura concebida como processo de reconhecimento de si mesmo pela presença do outro. O sujeito da cultura seria, assim, um sujeito da memória (de sua inserção específica no mundo) e da promessa, no sentido de sua fidelidade ou sua vinculação a um mundo em comum. Seria, portanto, um sujeito político.

Trata-se de uma perspectiva que concebe o presente de uma cultura como o vir-a-ser humano na criação de um sentido continuamente refeito entre o passado e o futuro. Implica, portanto, um substrato formativo ou “educativo” (“educação” em sentido lato, como deslocamento ou viagem do sujeito na

direção do outro), que se deixava ver, por exemplo, nas origens do espaço público europeu. Mas quando essa interpretação é usada como patrimônio de uma classe social, a ideia de cultura universaliza-se e, idealizada, corre o risco de transformar-se numa segunda natureza a serviço da dominação de classe.

A idealização da cultura europeia persistiu até a primeira metade do século passado, como comprova a leitura de um texto polêmico de T.S. Eliot, em que ele tenta definir o conceito de cultura^[201]. Para o célebre poeta inglês, três instâncias – o indivíduo, a elite e a sociedade – estruturam a cultura, confrontando-se ou realizando trocas mútuas, mas sempre no interior de uma ordem responsável pela coesão e pelo avanço do todo social. Segundo este modelo, a cultura pode ser baixa ou alta e, neste último caso, é patrimônio de uma minoria (uma elite ou uma casta), pertencente a uma classe social que deve ser mantida tal e qual, pois lhe cabe recrutar e formar a elite responsável pela alta cultura. A ideia de educação como meio de democratização universal da cultura seria, assim, uma ingenuidade por conduzir necessariamente à redução da qualidade.

A transcendência implícita na definição de Eliot é ainda mais intensa do que aquela que preside aos iluminismos na concepção de cultura, porque ele explicita o cordão umbilical que une religião e cultura, e não qualquer religião, mas o cristianismo, que zelou pela expansão do pensamento europeu: “Só uma cultura cristã, poderia ter produzido Voltaire ou Nietzsche. Eu não creio que a cultura da Europa sobreviveria ao desaparecimento da fé cristã”^[202].

Este aspecto religioso da cultura é “uma aspiração à transcendência, é uma aposta no transcender”, como observa Steiner, duas décadas e pouco mais tarde, em sua crítica ao texto de Eliot, ao mesmo tempo em que o acusa de irresponsável por passar ao largo do fato de que a cultura europeia estava associada às duas guerras mundiais e ao Holocausto^[203]. Desconstruindo a ilusão clássica de que as humanidades possam humanizar, Steiner frisa que a religião cristã é o motivo pelo qual o antissemitismo impregna a fundo a cultura ocidental, culminando assim nos fornos crematórios dos nazistas, no Gulag soviético e anunciando a era da “pós-cultura”.

Seria preciso, portanto, *acreditar* nessa unidade transcendente denominada *cultura* para que ela existisse socialmente. O problema é que “a necessidade e a dificuldade de acreditar estão hoje no coração das representações sociais”, como diz Barel^[204]. Na discussão que empreende sobre os embates entre a autorreferência social e a transcendência, ele opõe aos analistas que rejeitam a

ideia da transcendência (esses para quem haveria hoje apenas “relações sociais”, mas não “sociedade”) aqueles outros, para os quais é impossível deixar de acreditar e, portanto, não seria possível recusar a transcendência.

Desse modo, “a necessidade de ideologia, em seu grau mais profundo e a falência da ciência e da técnica em satisfazê-la explicam a ascensão do ‘irracional’, precisamente nas camadas sociais de técnicos, executivos, engenheiros, intelectuais, portadoras de saber científico e técnico”^[205]. É que o conhecimento tecnocientífico, ao mesmo tempo em que sustenta uma certa realidade e certas ilusões prometeicas do capital, vê-se confinado à imanência de uma *ideologia da performance*, sem poder de negatividade (crítica) em face da História.

Em meio a essa rejeição tendencial da *grande transcendência* (aquela transmitida ao longo dos séculos por filosofias e sistemas espirituais com o objetivo de fixar o sentido originário e último da vida), surge, entretanto, o que já se chamou de “espiritualidade do cotidiano”, manifestada em atitudes e hábitos alternativos, que variam da reação à energia nuclear até alimentação vegetariana. Tanto em grupos diferenciados na paisagem societária quanto em posicionamentos teóricos (p. ex., a sociologia “formista” do cotidiano), desenvolve-se uma espécie de “transcendência horizontal”, em que o “estar-junto” (convivialismo, pacifismo, igualitarismo, tolerância etc.) pode ser cultivado com fervor análogo ao da relação tradicional com um deus transcendente^[206].

Observa-se esse mesmo horizontalismo da “pequena transcendência” na ideia de cultura, o que a leva a circular como uma proposição afirmativa em diferentes modos de definição dentro do campo social. Isso se deve, em princípio, ao fato de que aquilo que hoje se chama de cultura atravessa por inteiro a história social, indiferente à crítica e à universalização, sempre de maneira diferente, uma vez que cada processo e cada produto “cultural” estão sujeitos a reapropriações e transformações, numa dinâmica – imanente – que não remete a nada exterior à prática social. A noção se resolveria em sua própria autorreferência sociosemiótica, podendo assim ser também designada como “semiosfera”, isto é, uma esfera produtora e redistribuidora de significações sociais, capaz de servir, como no caso da cultura clássica, de memória longa do coletivo, principalmente a memória afetada pelo consumo midiático.

É esse tipo de horizontalismo que autoriza o campo sociológico, mais

especificamente um sociólogo como Canclini, a afirmar que “a cultura abarca o conjunto dos processos sociais de significação, ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social”^[207]. Pode-se acrescentar: na condição de “processos sociais”, eles materializam-se em “repertórios”, de níveis e classificações diversas, com os quais se entra efetivamente em contato. Dentro dessa perspectiva, o mesmo autor menciona quatro vertentes contemporâneas, que levam em conta tanto os aspectos sociomateriais quanto os significantes da cultura:

(1) *Cultura como a instância em que cada grupo organiza a sua identidade.* Posta a questão dessa forma, não há novidade nenhuma, porque este é foco dos antropólogos desde o século XIX: a cultura se definia pelas fronteiras de uma etnia, de uma nação ou de uma língua. Agora, entretanto, o foco se desloca para o entrecruzamento de repertórios culturais diversos. Não se trata apenas do cultivo de uma instância simbólica no interior de um círculo específico, mas de relação e apropriação de sistemas simbólicos diferentes a partir de diferentes cenários de identificação, como bairro, cidade, nação.

(2) *Cultura como uma instância simbólica de produção e reprodução da sociedade.* Observe-se a diferença entre “a” e “uma”. Aqui, a cultura não se identifica com a totalidade da vida social, e sim com a dimensão significativa que dá sentido às práticas sociais. Distingue-se, assim, cultura de sociedade, mas sem uma barra separadora. A cultura é parte da produção e da reprodução social, mas não responde pelo todo da prática social. Por exemplo, o vínculo entre a esfera religiosa (cultura) e a esfera política, até mesmo nos países islâmicos, não é necessariamente explícito, nem estritamente funcional: o Alcorão não impõe a burka (fato cultural) às mulheres, isto é um ato político, um ato de dominação, típico do Estado islamizado.

(3) *Cultura como uma instância de conformação do consenso e da hegemonia.* Cultura é aqui a cena em que ganham sentido o exercício do poder e as lutas contra-hegemônicas. Assim, quando se diz que cultura é aquilo que a Europa entende como cultura (ciência, letras e artes), está-se exercendo poder cultural.

(4) *Cultura como dramatização eufemizada dos conflitos sociais.* As artes plásticas, o cinema, a canção, os esportes seriam outros modos de se falar dos conflitos, para evitar que desemboquem em guerras. Essa ideia de cultura como teatro e representação está presente em Bertold Brecht e Walter Benjamin, por

exemplo.

Como fica evidente que essas vertentes não constituem modelos definitivos da ideia de cultura, mas descrições ou narrativas de como a cultura se inscreve na vida social, o que aí se ratifica é a noção (imanente, não transcendente) dos “processos sociais de significação”, ou seja, como essa entidade ambígua chamada “cultura” articula-se com a sociedade – portanto, com a economia, a produção e o Estado. Mas aí não está dito que, na medida em que essa cultura autorreferente afirma-se como imprescindível à formação do *capital humano* no movimento da financeirização do mundo, verifica-se uma atração entre ela e o poder de natureza patrimonial, que se organiza em função da transmissão por grupos específicos.

Há, assim, uma tendência à patrimonialização do campo da cultura (por um novo tipo de burguesia ou de uma “pequena-burguesia cultural” diversificada) caracterizada pela incorporação de um saber-fazer em grupos específicos (artistas, esportistas, produtores de eventos etc.), cujo capital é uma linguagem e uma competência técnica. Não mais uma grande e única burguesia cultural, portanto, mas uma diversidade de grupos patrimoniais (a democracia culturalista da mídia) que demarcam seus territórios pela especificidade de suas competências técnico-simbólicas, principalmente na órbita do espetáculo.

Embora se vejam aí diferenças para com as regras do capitalismo industrial puro e simples, não se registram contradições com o jogo das finanças e do mercado. A cultura perde a clássica potência de negatividade em benefício da integração pelo entretenimento e pela informação. Tudo, inclusive aquilo que antes se designava como “arte”, torna-se fator de integração, sob a bandeira da “democratização do acesso”, que é no fundo uma estratégia culturalista para se apagar as diferenças sociais pelos simulacros de aproximação. Inseparável da mídia – que atua em interação com fatores econômicos e tecnológicos, mas não diretamente políticos –, essa cultura concorre para a manutenção do sistema político hegemônico.

Por isso, em busca de uma perspectiva política, torna-se funcional a concepção de Appaduray, para quem cultura não é um substantivo (assim como uma coisa ou um objeto), mas um adjetivo, o “*cultural*”, que podemos utilizar como um recurso heurístico para falar da diferença^[208]. Não uma essência ou uma transcendência, portanto, mas, textualmente, o “subconjunto de diferenças que foram selecionadas e mobilizadas com o objetivo de articular as fronteiras da

diferença”. Em vez de um sistema de significados (implicado na noção antropológica corrente de cultura), o *cultural* nos remete ao conflito de significados nas fronteiras dos campos sociais.

Tudo isso – que Barel chama de “pequenas transcendências” – é algo próximo da ação humana e, portanto, o avesso da distância supra-humana que as grandes transcendências mantinham entre o cotidiano e o seu sentido. Diz ele: “A distância do cotidiano talvez seja a marca de uma grande transcendência, mas é também a sua fraqueza, pois a recalca sem tréguas no imaginário humano e social. As pequenas transcendências, frequentemente de modo despercebido, visam a reduzir essa distância e a restabelecer um contato da transcendência com o ‘real’ que, se desaparecesse completamente, tiraria toda legitimidade humana da transcendência, grande ou pequena”^[209].

Da coisa à técnica

Apesar de ser longa e complexa a discussão desse problema, é viável resumir a parte relativa ao contraponto entre mídia e *communicatio*, afirmando a possibilidade de presença do humano (e não apenas do supra-humano) na transcendência. Nesta direção se inscrevem as remissões feitas a autores como Fernando Pessoa e Thomas Mann, que pensaram no “homem humano”, isto é, num agente de historicidade concebida não como uma ordem metassocial, mas como um tipo de criatividade social caracterizado pela distância frente à hegemonia do Estado e da economia.

Criatividade aparece, portanto, como uma noção bastante diferente da inovação constante que, no discurso dos economistas, é fundamental à competitividade das empresas. Mas também diferente, ainda que fora desse discurso, da inovação continuada no uso das novas tecnologias, atualmente imaginada como fundamental à própria vida das novas gerações. Por que diferentes? Basicamente, porque a historicidade afim ao diálogo estrutural implicado na *communicatio*, logo, na dimensão vinculativa do *ser-com*, associa a criatividade ao conflito inerente à experiência do comum, ao passo que os dispositivos de mídia neutralizam sistematicamente essa dimensão.

Por quê?

Uma possível resposta se insinua na reflexão de Buber: “O mundo do *Isso* é coerente no espaço e no tempo. O mundo do *Tu* não é coerente nem no espaço, nem no tempo”^[210].

Isso designa, para o filósofo, o mundo das coisas, referido na “palavra-princípio” *Eu-Isso* (ou *Eu-Coisa*) e distinto de *Eu-Tu*, uma vez que a linha de demarcação entre ambas “separa a presença viva da atenção objetiva”. É essa a objetividade implícita na reflexão de Buber quando fala de coerência espaçotemporal, disso que dá margem à experiência objetiva e ao conhecimento empírico, possível no domínio das coisas, mas não no dos homens, em que a reciprocidade não acontece como um efeito causal, pois se faz a partir de incoerências, conflitos e mistérios. Assim, é em detrimento da aptidão a relacionar-se (*Eu-Tu*) que se desenvolvem as funções de experimentação e utilização por parte do homem.

A aludida neutralização das tensões do comum pelos dispositivos midiáticos é um fenômeno análogo ao temor buberino de que a coerência causal do mundo do *Isso* sufoque “diabolicamente” a presença viva (sentimento e conflito) da relação *Eu-Tu*. Mas como adverte Buber, “a palavra fundamental *Eu-Isso* não vem do diabo, pois a matéria não vem do diabo. O que é diabólico é que a matéria pretenda ser *o ser*. Se o homem se deixa enredar, o mundo do *Isso* o invade em seu crescimento incessante, o seu *Eu* perde para ele a sua realidade, até o dia em que o pesadelo do *Isso* que o oprime desde fora e o fantasma do *Eu* que nele se levanta façam o reconhecimento sussurrado de sua eterna danação”^[211].

Também com uma análoga referência ao diabo, Flusser interpreta a sociedade industrial e de consumo a partir dos sete pecados capitais, apostando na metáfora da gula (ou devoração) como base para um diagnóstico da civilização ocidental^[212]. Seria ela o principal motor da “escalada da abstração”, que ele entende como a anulação progressiva da dimensão espaçotemporal dos objetos para transformá-los em imagens técnicas, essas que presidem à imaterialidade característica da sociedade midiaticizada. Nesta linha de argumentação, as máquinas de comunicação são dispositivos de produção de “excrementos” societários, que resultam da devoração da natureza e se constituem em lixo. Com outra terminologia, mas aparentemente com o mesmo ânimo místico familiar à tradição hassídica, Flusser aproxima-se aqui da ideia buberina do *Isso*.

De fato, é amplo o espectro da suspeita espiritualista de Buber contra os vetores do *Isso*: a maquinaria da vida econômica, o domínio absoluto da causalidade no ordenamento científico da natureza e, claro, o império dos

objetos. “Mas a vida coletiva do homem moderno não está necessariamente mergulhada no mundo do *Isso*?”, é o que ele próprio indaga, para logo depois responder que tal vida não pode realmente prescindir dessa esfera, mas dentro dos limites de uma legitimidade ética: “A vontade utilitária e a vontade dominadora que existem no homem atuam de forma natural e legítima enquanto permaneçam ligadas à vontade de relação e sejam por ela conduzidas”^[213].

Na visão de Buber, uma transcendência (a reciprocidade da relação *Eu-Tu*) oferece saída humana para a “tirania” do *Isso*. Só “onde o *Eu* e o *Tu* se defrontam livremente numa reciprocidade de ação que não está ligada a nenhuma causalidade”, só aí “o homem encontra a garantia da liberdade de seu ser e da liberdade de ser em geral. Só aquele que conhece a relação e a presença do *Tu* está apto a tomar uma decisão”^[214]. A liberdade manifesta-se, assim como um (socrático) tornar-se o que já se é, na medida em que se conquiste a categoria fundamental do ser, que é a relação, ou seja, “uma disposição de acolhimento, um continente, um molde psíquico; é o *a priori* da relação, o *Tu* inato”^[215].

A sua ideia de comunidade está assentada na de uma relação viva e recíproca entre esses dois polos. No básico, não difere da concepção sociopsicológica de Tönnies, segundo a qual a comunidade e sociedade são formações humanas diferentes, metodologicamente aplicáveis a agregações grupais diversas e centradas em vontades comuns afirmadas positivamente. É certo que Tönnies não faz a separação buberina entre *Eu e Tu*, mas privilegia as qualidades morais e idealiza os valores comunitários. Em Buber, a comunidade é algo a ser conquistado por vontade e fé: “O homem que aspira à comunidade anseia por Deus”^[216].

Como se percebe, o pensamento de Buber – apoiado nas dicotomias sujeito/objeto (*Eu/Isso*) e sujeito/sujeito (*Eu/Tu*), características da fenomenologia existencialista – é pontuado por uma metafísica moral (afim ao anticapitalismo romântico) e por um transcendentalismo subjetivo e místico, visível em seu fio argumentativo, principalmente em expressões como “verdadeira subjetividade”, “verdadeira comunidade”, “a Face” (a divindade), o “Cristo eternamente engendrado por Deus na alma humana”, o “*mysterium tremendum*” etc. O “diabo” é uma metáfora para o seu horror metafísico ao mundo das coisas, o *Isso*, que coloca “o mundo em um lado, Deus no outro”, donde só na “santificação” das coisas se encontraria o Deus vivo. Este não estaria no mundo nem fora dele, e sim no *Tu*, que implica o ser inteiro do universo.

Por mais que esse discurso doutrinário se preste ao acolhimento moral de algo como a *communicatio*, revela-se insuficiente para contemplar devidamente a presença das “coisas” (tecnologia e economia) no modo de ser do homem contemporâneo. O problema não está na admissão da transcendência, mas na sua limitação mística, que rejeita o mundo das ferramentas nas esferas em que se constitui a relação, determinando o mundo aceitável por meio de um *Eu* solipsista, como algo oposto ao estar-aí.

É forçoso contrastá-lo, portanto, com a reflexão heideggeriana, segundo a qual, desde o início, os *entes* são homens e coisas, embora com diferenças radicais quanto ao modo de ser. Também aqui comparece a transcendência, pois esse ente (intramundano) é transcendido pela essência da existência ou *Dasein* (o estar-aí, o ser-no-mundo) que, por sua vez, mantém com o ser uma relação anterior e mais fundamental.

A transcendência é, assim, uma condição de possibilidade da diferença original (ontológica, diz Heidegger) entre ser e ente. Mas isso não significa que, embora torne possível o mundo por sua abertura original na condição de uma transcendência situada nesse mesmo mundo, o estar-aí seja um *sujeito transcendental* (ao modo do sujeito puro neokantiano ou do *Tu* buberino). Pelo contrário, o estar-aí heideggeriano define-se e situa-se concretamente na História.

Aqui, o detalhamento da doutrina de Buber destina-se a expor uma matriz filosófica para modelos de processo comunicacional encontráveis com variações em compêndios de Sociologia, Psicologia ou Antropologia da Comunicação, quando não em abordagens espiritualistas que buscam uma via transcendente para o ser-uns-com-outros ou comunidade. Na verdade, Buber é um comunitarista assim como todos aqueles, místicos ou não, que transcendentalizam a comunidade dentro da perspectiva do indivíduo, enxergando um fio de continuidade entre passado e futuro, para privilegiar os valores de conservação da proveniência.

Até mesmo na antropologia estrutural reencontra-se esse modelo, claramente visível numa observação de Lévi-Strauss: “O futuro decerto julgará que a mais importante contribuição teórica da antropologia para as ciências sociais vem dessa distinção capital entre duas modalidades de existência social: um gênero de vida percebido, primeiro, como tradicional e arcaico, mas que é aquele das sociedades autênticas; e formas de aparição mais recente, de que o

primeiro tipo não está ausente, mas em que grupos imperfeita e incompletamente autênticos emergem como pequenas ilhas na superfície de um conjunto mais vasto, ele mesmo atingido pela inautenticidade”^[217].

Essa distinção entre autêntico e inautêntico é conceitualmente autorizada por uma idealização do comum. Assim, a especificidade comunitária deve ser buscada, como assinala Veneziani, “no sentido do enraizamento em um horizonte social e cultural percebido como horizonte comum, plural e significativo. Comunitarista é aquele que atribui valor ao laço social, religioso, familiar, nacional, que não vive como vínculo, mas como recurso. Para o comunitarista, o laço não é a cadeia que nos aprisiona e nos limita na liberdade, mas o fio de Ariadne que nos liga aos outros e nos sustenta”^[218].

É bem outra a posição de Heidegger: “O ser-uns-com-outros não deve ser esclarecido mediante a relação *Eu-Tu*, mas inversamente: esta relação *Eu-Tu* pressupõe como sua possibilidade interna que já a existência, tanto a que desempenha o papel de *eu* como também a que desempenha o de *Tu*, venha determinada pela sua ‘com-a-outra’, isto é, venha definida pelo ser-uma-com-outra, por seu *Mit-einander*, pelo que vimos chamando o ser-uns-com-outros; mais ainda, inclusive a autoapreensão de um *Eu* e do conceito de *egoidade* começa crescendo sobre o solo do uns-com-outros, do *Mit-einander*, mas não como uma relação *Eu-Tu*”^[219].

Em termos mais simples, o estar-juntos, um momento essencial do ser-uns-com-outros, não decorre da emocionada interioridade de um homem em face de seu outro, semelhante, e sim de um *comum* (p. ex., uma grande amizade, que cresce e se mantém “numa autêntica paixão por uma coisa comum”), que se impõe. O comum aparece, assim, como a “relação com o mesmo” ou “mesmidade”, isto é, algo que chamamos de “mesmo” não por ser idêntico a si próprio, e sim por ser um ponto de convergência ou um mesmo para vários. Dizer que a mesmidade de algo, por exemplo, uma caneta, se define pela relação desse instrumento consigo próprio é apenas uma primeira abordagem da questão da identidade. A abordagem se estende e se amplia quando percebemos que a caneta é necessariamente apreendida pelo plural da existência, ou seja, por muitos.

Comunidade, ser-uns-com-outros, ser algo em comum implica relacionar-se com a mesmidade, que “não pode significar nem ausência de mudanças, nem substancialidade da coisa ou permanência da coisa como substância, nem

tampouco identidade formal de um objeto consigo mesmo”^[220]. Na mesmidade se encontra a estrutura ontológica do comum (*Mitsein*), ou seja, uma multiplicidade em que cada forma de presença ou de estar no mundo é sempre perpassada por uma copresença (*Mitdasein*), por um *entre* originário.

O filósofo não explicita a identificação entre “comum” e “vazio”, mas é o que fica implícito em seu conceito de mesmidade. Mais ainda, no que complementa a noção de *facticidade* (*Faktizität*) ou *vida factícia* (*faktisches Leben*), que para ele designa o “caráter de ser” e a “emoção” característica da vida. A vida factícia designa, na sua filosofia, um movimento fundamental (*Grundbewegung*), cuja possibilidade é o próprio vazio em que se move. O factício nada tem a ver com uma situação de fato, e sim com um modo de ser, um *existencial*, próprio do ser-no-mundo, irresistivelmente vinculado à abertura originária dos entes, ou seja, à *tonalidade afetiva* (*Stimmung*). São as diversas tonalidades afetivas que constituem a vinculação não apenas entre os entes, mas na própria existência (*Dasein*) consigo mesma, em suas infinitas possibilidades. Heidegger se abstém da noção de amor como originalidade fundante (presente na filosofia de Scheler, por exemplo), mas não a refuta explicitamente.

A facticidade não exclui o objeto. Ao deixarmos o objeto ser o que ele é, tal como ele se manifesta, nós participamos e compartilhamos dentro de uma mesmidade (isto é, com os outros) o desocultamento desse ente específico, encontrando a sua verdade no comum. “O comum é a verdade do ente”, certifica Heidegger. A verdade pertence, pois, ao que está-aí-adiante (*Vorhandenheit*), à presença de que a existência participa e compartilha. Aqui também, ao inverso da reflexão buberina, dizer que o estar-aí é concreto e histórico implica concebê-lo num mundo de pessoas e coisas: o homem é ser-no-mundo, em meio a humanos e seus instrumentos^[221].

Não há como ter justo horror às coisas, portanto. A verdade pertence tanto às coisas quanto à existência do homem. Por quê? Porque as coisas não entram na experiência do homem como “objetos” independentes (ao modo de um “isso” diabolicamente autônomo), mas como ferramentas ou instrumentos, ainda que possam ser eventual ou historicamente pensadas como ameaças ao “humano”. Scheler e Heidegger dão-se aqui as mãos: artefatos e palavras são compreendidos como instrumentos.

Os gregos, diz Heidegger, “possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: *pragmata*, isto é, aquilo com que se lida (*praxis*) na ocupação do real.

Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter ‘pragmático’ dos *pragmata*, determinando-os ‘imediatamente’ como meras ‘coisas’. Designamos o ente que vem ao encontro da ocupação com o termo *instrumento*. No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento”^[222].

No Heidegger de *Ser e tempo* (dito “primeiro” Heidegger), o verdadeiro modo de ser das coisas deve ser buscado em sua instrumentalidade, isto é, na “serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio”, na estrutura do “ser para”. De resto, toda e qualquer coisa deve ser compreendida no interior da totalidade instrumental chamada mundo. A sua objetividade decorre da instrumentalidade. Quando um agricultor fala de seu arado como uma ferramenta objetivamente adequada ao cultivo da terra, essa objetividade é dada pela maneira particular como se determina a instrumentalidade do arado. Quando um cientista diz algo semelhante sobre o conceito que usa para conhecer uma realidade qualquer, é a instrumentalidade do conceito que responde por sua objetividade. Quando um jornalista fala da notícia como uma ferramenta textual para representar objetivamente um acontecimento, a objetividade está no modo como essa ferramenta se põe a serviço da prática noticiosa.

Nos três casos, não se parte da objetividade, mas se chega a ela por meio de uma operação inequivocamente humana. O que acontece, porém, se essa operação se torna *equivocamente* humana, isto é, se em vez de instrumentalizar o objeto, o homem for por ele instrumentalizado? Seria esta a mesma hipótese de Buber? Não, não é certamente a mesma formulação buberina, porque esta se afasta logo de saída da dimensão do *Isso*, interpondo a negação entre o homem e a coisa: o *Eu-Tu* é o não objeto.

Aquela outra é uma conjetura heideggeriana. Como já vimos, o pensador (o dito “primeiro Heidegger”) é otimista em *Ser e tempo* quanto à relação humana com o instrumento (portanto, inclui-se no *comum*), porque o modo de ser do homem – ser-no-mundo, existência, *Dasein* – ainda pode ser visto como diferente do modo de ser das coisas. O homem é essencialmente existência, logo, está referido a possibilidades, que não se realizam no diálogo abstrato consigo mesmo e sim, concretamente, no comum das coisas e das pessoas, embora com diferentes modos de ser entre umas e outras. A aludida conjetura diz respeito ao “perigo” que o pensador vislumbra na tecnologia (a *técnica*) como aniquilação dos valores (niilismo) e como uma culminância da metafísica, isto é, do sistema

de decisões fundamentais sobre o modo de ser do ente.

Evidentemente, não se trata mais aqui do instrumento pensado pelo “primeiro” Heidegger ao modo do cotidiano doméstico, como um objeto de nível artesanal ou, no máximo, um artefato mecânico. A ameaça reside na tecnologia coincidente com o sistema universalista de poder, que Heidegger chama de *Ge-Stell*, essência da técnica moderna, ou seja, a “armação” técnica do mundo homóloga ao sistema de pensamento (a metafísica) que disponibiliza todo o real em função de um projeto produtivista, ocultando outras formas de ser-no-mundo. Nesse âmbito, em que agora predomina a tecnologia eletrônica, o verdadeiro modo de ser das coisas – que seriam a *prestabilidade* ou a *manualidade* (*Zuhandenheit*) e a instrumentalidade – o real é atravessado pela técnica com vontade própria ou vontade de poder da tecnologia, orientada pela conversão unidimensional do mundo em instrumento. Aí não há política nem valores, o que é incompatível com um mundo humanamente habitável.

Não cabe detalhar aqui a crítica de Heidegger à tecnologia, que não é, aliás, absolutamente apocalíptica, uma vez que, conforme ele mesmo deixou claro, a técnica é bifronte como Jano, a divindade romana: onde cresce o perigo, cresce igualmente a salvação (reiteração de uma fala de Hölderlin). A questão foi suscitada porque se trata de enfatizar que, na concepção heideggeriana de comunidade, coisas e homens se associam, quando elas não se apresentam como meros “objetos”, mas como possibilidades que integram um projeto de existência. Na concretização do comum, o encontro “verdadeiro” com as coisas implica o “cuidado” (*Sorge*), que equivale a “assumir responsabilidades”.

Este não é um posicionamento moral, como ocorre na doutrina de Buber e nas caracterizações de autenticidade e inautenticidade presentes no viés comunitarista contemporâneo. Autenticidade, em Heidegger, é compromisso existencial com a abertura do mundo, o que acontece quando não se vai às coisas como puros instrumentos de comunicação ou de manipulação do ente, mas como elementos radicais de linguagem. *Coisa* não é, assim, uma mera presença instrumental no espaço-tempo do mundo, mas algo engendrado originariamente na linguagem.

A isso remete o conceito (algo obscuro) heideggeriano de *Geviert* (*quadratura*), sobre o qual se manifesta Vattimo: “Atendendo a este conceito, o ser coisa da coisa não é nem a simples presença de que fala a metafísica, nem toda a instrumentalidade teorizada em *Ser e tempo*, que partia sempre do modo

inautêntico do existir cotidiano [...] a instrumentalidade é só o começo de um discurso que deve conduzir à descoberta do seu autêntico modo de ser, isto é, do seu modo de dar-se num mundo que já não está dominado pela metafísica. O ser das coisas já não é a sua instrumentalidade; ‘as coisas fazem morar junto de si a quadratura dos quatro. Esse fazer morar recoletante é o ser das coisas’^[223]. De modo análogo ao da *communicatio*, os quatro elementos são *a terra e o céu, os mortais e os divinos*.

Reiteramos o nosso julgamento de obscuridade, embora admitindo que, no discurso poético adotado pelo pensador, os elementos da quadratura podem ser compreendidos como direções constitutivas da abertura do mundo. Em outras palavras, o ser das coisas não está em sua presença no espaço-tempo determinante nem na sua pura e simples instrumentalidade, mas na possibilidade de abrir o mundo, o que acontece na linguagem, ou melhor, na *poiesis* criativa que originariamente nomeou as coisas. Isso não decorre de nenhuma atração ou “tração” etimológica na direção da origem das palavras, e sim da recusa de uma explicitação total do sentido das coisas, da pulsão poética de impedir que elas se sedimentem no princípio da razão suficiente (a vontade de poder da tecnologia) a fim de que, junto com os “mortais” (a existência humana, o estar-aí), se abram para a alteridade.

O que disso tudo ressoa no pensamento da comunicação é, em primeiro lugar, a recusa de caracterização da linguagem como mero instrumento de informação, já que lhe está reservado o lugar de doação do ser às coisas. No mundo cotidiano, esse lugar está ocultado pela presença ubíqua da informação como organizadora da variedade, uma vez que ela se nos apresenta, segundo Wilden, “em estruturas, formas, modelos, figuras configurações; em ideias, ideais e ídolos; em índices, imagens e ícones; no comércio e na mercadoria; em continuidade e descontinuidade; em sinais, signos, significantes e símbolos; em gestos, posições e conteúdos; em frequências, entonações, ritmos e inflexões; em presenças e ausências; em palavras, em ações e em silêncios; em visões e em silogismos”^[224].

Na realidade, é muito mais do que isso: em virtude da hipertrofia dos dispositivos tecnológicos de comunicação funcional, a informação converte-se no próprio solo social, ao modo de uma realidade virtual. Constrói-se outra geografia, diferente da física, tornando-se possível “habitar” virtualmente o espaço das redes cibernéticas. Ou seja, a normalização técnica da gestão dos espaços é capaz de configurar uma *geografia virtual*, de onde partem as metáforas

urbanísticas para a descrição do funcionamento de dispositivos eletrônicos “locativos”, como a “praça virtual”, designativa da interação de grupos sociais diversos por meio de recursos informáticos como *e-mails*, *blogs*, *twitters* etc. Mas essa “geografia” não se confina ao ciberespaço (logo, não apenas a imagens midiáticas), uma vez que a mídia em rede é capaz de engendrar novos espaços, assim como interagir com configurações espaciais já existentes no real-histórico.

Partem desse quadro problemático da comunicação/informação, as especulações de ordem político-sócio-cultural sobre a produção de outro real, de dominância tecnológica. Assim como a realidade do poder ocidental sempre implicou uma ação (cartográfica) de mapear, desfazer e refazer territórios, o novo real implica também uma reestruturação do espaço, que se faz acompanhar de novos modos de controle ou de gestão da vida social. Nesse novo “território”, engendrado pelo desenvolvimento acelerado das possibilidades técnicas das máquinas de informação (as tecnologias digitais) e pela transformação das relações de produção, o poder da comunicação funcional consiste em *reter o olhar do outro*, na captação infinita da atenção, como que transmutando o planeta em fibra ótica e dígitos, de modo a fazer coincidirem instantaneamente cérebro, olho e mundo.

O que aqui se designa como território é de fato um desdobramento tecnológico da cidade humana, uma espécie de prótese ontológica para a reelaboração das relações sociais e das novas subjetividades pela informação. Simmel foi provavelmente o primeiro a detectá-la ao mostrar que “um espaço de emissão delimita uma nova região, dotada de características sociais, geográficas e culturais próprias”^[225]. Donde se deduz que o interruptor do aparelho de TV faria nascer uma ordem sintética: o mundo da “língua-tevé”, a “geografia-tevé”, a “comunidade-tevé”. A televisão *cria*, assim, um espaço social – que é, entretanto, de outra ordem que a simples melhoria da vida familiar ou da comunidade. Não há aí, antes de qualquer coisa, uma *influência* sobre a realidade, mas ao contrário a *constituição* de uma realidade.

A metáfora da ecologia

Desde o *insight* mcluhaniano sobre a alteração dos sentidos e dos padrões de percepção por efeitos tecnológicos^[226], entretanto, amplia-se a metáfora da prótese para a da *ecologia*, uma vez que emerge hoje como duplo exteriorizado, ou ecossistema tecnológico, uma forma virtual de vida, cuja estrutura e

conteúdos causam impactos diversos sobre os modos de ser de grupos sociais.

Isso fica ainda mais evidente quando se consideram, na prática corrente da programação “neurolinguística”, os níveis lógicos para a montagem de um projeto ou mesmo de uma forma de vida qualquer. O *ambiente* é o primeiro: sem ele não se constitui o espaço-tempo imprescindível à arrancada. O segundo é o *comportamento* adequado aos agentes do processo. Em terceiro lugar, os *recursos*, sejam técnicos ou intelectuais. Em quarto, as *crenças* e *valores* capazes de avaliar cognitivamente o comportamento dos agentes e de legitimar o emprego dos recursos. Em quinto, impõe-se a questão da *identidade*, que estabiliza socialmente a produção das subjetividades compatíveis com o *status nascendi* da nova forma existencial ou um novo *bios*. Ora, no quadro desta lógica argumentativa, a mídia – desde a sua incipiência no século passado até as formas avançadas da tecnologia eletrônica – não é um ponto de chegada da evolução técnica, mas precisamente um *ponto de partida* para a constituição de um novo *bios* com um tipo novo de sociabilidade. A mídia é, assim, ao mesmo tempo, ambiente e recurso, ou seja, elementos adaptativos de uma filogênese histórico-cultural afinada com a lei estrutural do valor ou *capital*.

Esta argumentação já existia em germe nos textos de pensadores como Teilhard de Chardin ou como G. Simmel. Entretanto, no âmbito norte-americano, segundo Scolari, “um pequeno mistério cerca a origem da metáfora ‘*ecologia da mídia*’. Postman introduziu-a numa conferência no Conselho Nacional de Professores de Inglês em 1968. Não obstante, Postman reconheceu que McLuhan tinha empregado o conceito anos antes numa comunicação pessoal. A ideia de considerar a relação entre mídia e indivíduos a partir de uma perspectiva ecológica era provavelmente parte das conversas no interior desse grupo de acadêmicos nos anos de 1960. Em sua conferência, Postman definiu ecologia da mídia como ‘o estudo da mídia como ambientes’ e, três anos depois, criou o primeiro programa de ecologia da mídia na Universidade de Nova York”^[227].

Neil Postman, discípulo de McLuhan, professor da Universidade de Nova York (um de seus alunos é Joshua Meyrowitz, conhecido teórico dos efeitos da mídia nos Estados Unidos) e autor de duas dezenas de livros sobre mídia, cultura e educação, foi na verdade um dos mais argutos críticos da indústria cultural norte-americana. Como Baudrillard, embora sem o mesmo brilho analítico, ele costumava explorar o ângulo do “fim” de determinadas formações da cultura tradicional (p. ex., o “desaparecimento” da infância, da educação etc.), quase

sempre com um texto irônico e bem-humorado. Para ele, “a mudança tecnológica não é aditiva, mas ecológica”, e explicava a sua ideia com um exemplo: “Um novo *medium* não acrescenta alguma coisa; ele muda tudo. No ano de 1500, depois da invenção da imprensa, você não tinha a velha Europa mais a imprensa. Você tinha uma Europa diferente”^[228].

Há, porém, ao menos duas interpretações complementares para a metáfora ecológica aplicada à mídia, como observa Scolari: “A concepção *ambientalista* considera a mídia como uma ambiência que circunda os objetos, modelando o seu sistema cognitivo e perceptivo. A versão *intermídia* da metáfora olha para as interações entre as mídias como se fossem a espécie de um ecossistema. Podem-se integrar as duas interpretações da metáfora numa estrutura única? Neste caso, deve-se considerar a ecologia midiática como uma ambiência que inclui tecnologias e mídias diferentes (p. ex., televisão, rádio, internet, identificação por radiofrequência, celulares, protocolo de controle de transmissão/protocolo da internet, sujeitos, isto é, produtores de conteúdos, usuários, leitores e pesquisadores de mídia) e as forças sociopolíticas (as grandes empresas de Hollywood, Wikileaks, regimes legais etc.)”^[229].

Essa associação da ecologia à mídia, além de inovadora, vem também ao encontro do que pode ser descrito como o retorno das ciências da observação e das abordagens globais nas últimas décadas em contraposição às abordagens reducionistas típicas do espírito laboratorial do século passado. Diz Pestre: “As ciências ocupam-se grandemente hoje do estudo de ecossistemas de todos os tamanhos, implicando atividades humanas, cujos efeitos buscam-se compreender e limitar, como questões de engenharia ecológica [...]. Dezenas de milhares de pesquisadores trabalham sobre o sistema Terra e seus equilíbrios, sobre a biodiversidade e sua evolução [...]. As razões dessa saída do laboratório são numerosas. Trata-se inicialmente da emergência de novos instrumentos informáticos”^[230].

No tocante à comunicação, é precisamente essa concepção de uma estrutura ecologicamente integrada que se aproxima das teorias referentes à construção social da tecnologia, assim como à teoria do ator-rede (Latour) ou às teorias alemãs centradas nas especulações sobre o “pós-humanismo”, que se distanciam da hermenêutica e do estruturalismo francês, mas dão uma nova atualidade ao pensamento cibernético, já que se tenta apagar o sujeito da cena teórica e pensar o humano a partir da tecnologia e da informação. Como bem se sabe, no funcionamento dos sistemas cibernéticos, a informação (um sinal de comando

do servomecanismo) é um dado exterior ao sujeito, logo, um recurso do sistema para comunicar a sua posição a outro sistema. Comunicação é aí a influência de um mecanismo sobre outro e nada relativo à vinculação humana nem mesmo a aspectos semânticos de uma mensagem.

Neste tipo de cena, destaca-se o pensamento de Flusser como um humanismo “não mais calcado nos tradicionais emblemas da centralidade e da superioridade do ser humano no mundo”, já que, em sua visão, “o ser humano não encerra dentro de si nenhum núcleo sólido, nenhuma identidade, nenhum ego, espírito ou alma”, pois “estamos imersos num campo psíquico coletivo, no qual aparecemos como bolhas provisórias que adquirem, processam e repassam informações, para logo depois submergirem novamente”^[231]. De fato, Flusser acerta ao recusar a hipótese psicologista de um núcleo individual, mas deixa de assinalar que esse “campo coletivo” é, por outro lado, um núcleo análogo ao “coração intrépido” a que se referia Parmênides, isto é, um núcleo simbólico (organizativo, sensível) a partir do qual se constitui a ambiência comum.

Para nós, a especificação da metáfora ambiental como uma *intermídia* é um passo além da ideia ecológica pura e simples de uma ambiência capaz de produzir efeitos individuais e sociais. Na realidade, a integração da mídia potencializada pela comunicação/informação eletrônica enseja uma reorientação dos modos de pensar e de sentir análoga à formação de outro tipo de *polis*, o que nos permite reler a categoria aristotélica de *bios* – em que está presente, além da ideia de um círculo humano ambiental, o sentido de uma orientação existencial específica – à luz da tecnociência eletrônica e do mercado. Tal é o *bios virtual*, de que o *bios midiático* é uma espécie. Aí triunfa a imagem com um novo estatuto cognitivo, que advém de sua captura pela ordem do audiovisual, em que predominam os ícones e os índices, indutores de identificação e projeção, principais formas de participação imaginária do público; igualmente, da captura computacional, em que predominam os dígitos e os modelos submetidos ao cálculo.

O que antes pensadores e poetas chamavam de imaginário é agora, graças aos recursos da informática, a matéria corrente de um fluxo informacional capaz de produzir infinitamente formas sonoras, visuais, táteis, sem que o resultado possa ser concebido como *outro termo* ou *outra margem*, separada do real. A idealidade materializa-se no *bios virtual*, constituindo o próprio solo orgânico do novo tipo de sociabilidade emergente. Protegido pelo mercado, afastado da pura contemplação do objeto como se dava na dimensão representativa tradicional, o imaginário realiza-se tecnologicamente, confundindo-se com as representações humanas da vida real^[232].

Essa associação entre imaginário e vida real difere do modo como as sociedades antigas ou arcaicas viviam as experiências com a “outra margem” –

isto é, com a esfera do invisível, plena de entidades fantasmáticas, vivas e mortas –, atribuindo faculdades reais ao que se poderia chamar de “seres de espírito”. Ao se realizar tecnologicamente, o imaginário investe-se de uma caução racionalista, mas sem eliminar a experiência religiosa, que pode exprimir-se na rede eletrônica de maneira muito forte. O pentecostalismo e várias outras denominações evangélicas expandem-se precisamente em conjunção com o império das imagens televisivas e dos recursos digitais. O mesmo acontece com a Igreja Católica, onde já desponta a ideia de uma “ciberteologia”, com o objetivo de “pensar a fé nos dias de hoje”. Para o “ciberteólogo” Spadaro, a internet não pode ser usada como instrumento de *marketing* religioso, porque é de fato um ambiente: “O ambiente digital é tão real quanto o físico, logo, a Igreja é chamada a estar ali porque os homens estão ali” ^[233]. Não se trata aí, portanto, de fazer da mídia um instrumento de evangelização (o que supõe um fluxo unidirecional de mensagens), e sim de substituir a ideia de transmissão pela de compartilhamento: “A comunicação digital do papa é uma extensão da física, essa é a chave do seu sucesso. As pessoas o reconhecem como uma figura próxima tanto no mundo real como no digital”.

Por outro lado, a associação entre mundo real e mundo digital evoca de alguma maneira a identificação que a biopolítica moderna promove entre a dimensão biológica e a política, onde Giorgio Agamben discerne um indício da Modernidade biopolítica, que é “o fato de o dado biológico ser, como tal, imediatamente político, e reciprocamente”. Da continuidade histórica desse indício sobressai a importância das tecnologias genéticas e informacionais, que agora tocam a vida dos indivíduos por meio das manipulações transgênicas dos alimentos, da fertilização *in vitro*, das clonagens, da guerra bacteriológica e, no plano da cultura pública, por meio da mídia. Se antigamente “lia-se” o homem a partir de seus valores, veiculados em discursos e ações, hoje a leitura desloca-se para o corpo – a decifração do genoma indicaria, assim, os novos caminhos do humano. Só que a máquina pública a cargo disso tudo não é mais apenas a do Estado, e sim todas as máquinas organizacionais (empresas, fundações etc.) do capital, comprometidas com a reorganização do mundo pela tecnociência e pelo mercado.

A mídia não resulta certamente de nenhuma biopolítica *deliberada*, seja da parte do Estado, seja das organizações privadas. Mas ela está visceralmente conectada a um novo tipo de gestão da vida dos indivíduos pelas forças transnacionais do mercado e, implicitamente, a uma política entendida como

“dar forma à vida do povo” – enquanto ambiência subjetiva e cultural – análoga a uma biopolítica já anunciada no passado pelas primeiras ditaduras tecnológicas, que foram o stalinismo e o nazismo. O corpo aí se situa em primeiro plano. No caso do nacional-socialismo, tratava-se de garantir as qualidades raciais e a saúde hereditária do corpo popular (*Volkskörper*), enquanto agora se tenta garantir a captação da energia psíquica ou do afeto, apelando-se para a diversão e a qualidade de gozo do lazer por parte das massas, disponibilizadas pela nova ordem produtiva para o consumo.

Não se tenta eliminar, como no nazismo, o deficiente físico ou a alteridade étnica (ou psíquica, ou sexual), mas se busca alinhar esteticamente as diferenças a partir de paradigmas mercadológicos de aparência, conduta e pensamento. Aplica-se aí o conceito foucaultiano de “biopoder” referente a uma antropotécnica de gerência das liberdades individuais apoiada em dispositivos destinados a “produzir, insuflar, ampliar as liberdades, introduzir um ‘a mais’ de liberdade por meio de um ‘a mais’ de controle e de intervenção”^[234]. Isto é propriamente o *bios virtual*, uma ambiência magneticamente afetiva, uma recriação tecnoestética do *ethos*, capaz de mobilizar os humores ou estados de espírito dos indivíduos, reorganizando seus focos de interesse e de hábitos, em função de um novo universo menos psiquicamente “interiorizado” e mais temporalmente relacionado ou conectado pelas redes técnicas.

Bios midiático ou *bios virtual* são, assim, expressões adequadas para o novo tipo de forma de vida caracterizado por uma realidade “imaginarizada”, isto é, feita de fluxos de imagens e dígitos, que reinterpretem continuamente com novos suportes tecnológicos as representações tradicionais do real. Trata-se geralmente de um imaginário controlado e sistemático, sem potência imaginativa ou metafórica, mas com uma notável capacidade ilocutória (portanto, um imaginário adaptável à produção) que não deixa de evocar a dinâmica dos espelhamentos elementares ou primais.

Se antes o Estado totalitário pretendia enraizar-se na vida da nação, reunificando (contra o liberalismo) corpo e espírito, agora é a mídia, esse forte dispositivo cinemático, que se enraíza culturalmente na vida social, por meio de uma forma simuladora ou espectral de vida (o *bios midiático*), mobilizando os corpos da cidadania, instituindo um imaginário que se confunde com a realidade da vida nua, natural, de modo a constituir uma nova esfera existencial plenamente afinada com o capital, na qual o desejo se imponha preferencialmente como desejo de mercado. Nesta operação, reciclam-se, no

mundo especializado do estético, o *bios*, todas as velhas e gastas imagens, guardadas nos diferentes arquivos óticos da civilização ocidental. A cultura não é mais aí a forma balizadora do conhecimento, e sim uma vasta memória técnica, redistributiva de conteúdos já usados, ao modo de um baú de ossos que se traz à luz por tecnologia eletrônica.

Agora, mediante a aceleração tecnorretórica cada vez maior dos processos de registro e recuperação, tudo incita a consciência, fascinada, emocionada, afetivamente mobilizada a entrar no jogo da produção e consumo dos efeitos energéticos do real, a imergir no *bios virtual*, em que se aprofunda o desaparecimento da experiência. Experiência entende-se aqui como o constituinte do agir humano – necessariamente apoiado na autoridade, na linguagem e na narrativa – que aponta para a indeterminação e a surpresa, logo, para a criatividade. A experiência faz-se visível na vontade do homem de singularizar-se, em suas escolhas e no seu potencial de transformação e passagem.

No *bios virtual* (pelo menos nesse que, até agora, tem-se mostrado como uma antropotécnica a serviço do mercado), o *ethos* humano parece submergir numa estética telecomandada, em que o indivíduo é expropriado da experiência e da singularidade, portanto da vontade, da escolha criativa e da partilha simbólica, logo de uma corporeidade própria e ativa, geradora de sentido, que tende hoje a ser cada vez mais genética e culturalmente controlada – apesar da exaltação do corpo do consumidor pelos automatismos sensoriais da mídia. O isolamento sensorial do homem contemporâneo, sob a rede gratificante do consumo conspícuo e sob as aparências de uma concentração tecnocultural do diverso ou do múltiplo, é o avatar do extremismo individualista, que se exacerba desde fins dos anos de 1970.

Parecem confirmar-se velhas suspeitas sociológicas no sentido de que o indivíduo da Modernidade atual tende a trocar a ação deliberada (plena de liberdade ética) pelo “comportamento reflexo”, isto é, pela conduta baseada na mera racionalidade funcional ou no cálculo utilitário dos efeitos, afins à conveniência dos sistemas técnicos e do mercado. Como bem se sabe, o modo de ser de um comportamento tem a ver com a ontologia dos modos humanos de perceber e de realizar algo no mundo. Os atos de perceber, sentir, pensar, conhecer, empenhar-se e fazer implicam o levar-se a si mesmo ao encontro (“com”) de um comum.

Mas esse tradicional encontro com o comum tem a ver com uma ontologia da percepção e do conhecimento dependente de uma filosofia (platônica e aristotélica), que define o ser como presença e o real como toda “substância primeira” ou todo “indivíduo” que se represente de modo individualizado. Um instrumento, assim como também um homem, é indivíduo. Ao mesmo tempo, o indivíduo tem corpo, o que faz de todo e qualquer pensamento ontológico uma ontologia do corpo, quer esta se manifeste por faculdades de apreensão sensível ou inteligível. Dentro desse escopo ontológico, um pensamento ou uma ação é tão corporal quanto um objeto.

Haveria uma realidade sem corpo? Não, segundo a ontologia platônica e aristotélica; sim, segundo a ontologia estoica, esse materialismo espiritual (deus e matéria ou logos e fogo constituem uma mesma realidade) que concebe o mundo como perfeito e agente a partir de si mesmo, apenas animado por um princípio universal ativo (o *pneuma* ou sopro vital). Para os estoicos, ainda que toda interação requiera a corporeidade (só o corpo é agente e receptor da ação), é possível que algo além do ser (extra-ser) se constitua como *incorporais* – sejam estes o tempo, o espaço, o vazio ou o dizível (*lekton*) – que pertencem à dimensão dos significados e, assim, prescindem de corpo para existir. O incorporeal não se define como o ser (*tò ón*), mas como *algo* (*tò ti, aliquid*). Sem corpo, os significados estão excluídos do fluxo causal dos acontecimentos, mas se tornam condições de possibilidade para a existência dos corpos.

É admissível uma analogia parcial entre essa realidade incorpórea dos estoicos e a realidade do *bios* midiático, que é condicionada pelo mercado, portanto, por um vetor que opera com fluxos puramente formais, correspondentes à lógica do valor de troca. No interior do *bios*, considerando-se diversidade dos suportes técnicos, o incorpóreo tem gradações diferentes. Na tevê, ainda se registra a *quase presença* do corpo humano, com todas as suas sinalizações para o sentido. Na rede, entretanto, o corpo desaparece para dar lugar a fluxos com veloz circulação indiciária e sem linearidade discursiva nem ordenamento estético, que se revelam culturalmente provocadores de uma fratura no velho *logos* e, tecnicamente, táteis.

Baudrillard, aliás, já havia estendido este tipo de descrição a toda a vida social no contexto do *bios* midiático: “Trata-se de uma substituição no real dos signos do real, isto é, de uma operação de dissuasão de todo o processo real pelo seu duplo operatório, máquina sinalética, metaestável, programática, impecável, que oferece todos os signos do real e lhes curto-circuita todas as peripécias”^[235].

Dessa maneira, quando se leva em consideração toda uma forma de vida virtual, e não a gramática exclusiva de um meio de comunicação separado, a própria realidade corporal do espectador é sensorialmente redefinida: ele institui-se como membro orgânico de uma ambiência que deixa de funcionar na escala tradicional do corpo humano, para adequar-se existencialmente (“ponto de existência”, em vez do visual ponto de fuga), pelo êxtase ou pelo deslumbramento da *imersão*, à escala de um sistema “neural” (a interconexão dos muitos dispositivos representacionais, a que se dá o precário nome de “mídia”), no qual desaparece a corporeidade como tal. Esta é tatilmente substituída por seus muitos *índices*, que favorecem a intensificação de formas *apresentativas* (na verdade, um novo modo de representar ou de exprimir) e, conseqüentemente, um novo tipo de sensibilidade individual e coletiva.

Essa forma de vida caracteriza-se por processos que, filosoficamente considerados (p. ex., no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari), visavam a uma concepção desconstrutiva da rigidez do objeto ou libertária do sujeito (a “esquizoanálise” dos anos de 1970, por exemplo, que pretendia analisar ético-politicamente as práticas hierarquizantes da vida social, com um pano de fundo de propostas reconstrutivas). Assim, a ideia de estrutura como forma fixa (no plano das instituições, das identidades, das regularidades de caráter etc.) evapora-se na realidade das velocidades, dos afetos e dos rizomas (conexões) circulantes na rede eletrônica, em que estrutura, acontecimento, ideia e sentido adquirem o mesmo estatuto.

Se nos ativermos a uma leitura não filosófica da filosofia (isto é, mais situada no plano da compreensão do que da intelecção formal e, aliás, sugerida pelo próprio Gilles Deleuze), será possível especular sobre a notável e curiosa coincidência entre o sofisticado pensamento deleuziano (a filosofia do desejo) – empenhado a olhar o mundo a partir do possível e da invenção de conceitos que redescrevem aspectos e temas de alguns filósofos anteriores (Spinoza, Nietzsche, Bergson) e de artistas (Antonin Artaud), a exemplo das temáticas do atual e do virtual – e a realidade contemporânea da rede eletrônica, cujos fluxos não transportam coisas nem estados de coisas, mas acontecimentos, portanto, incorporais, isto é, entidades não existentes, embora constituam *efeitos* que cumprem a sua função. Ou seja, concepções filosóficas e artísticas parecem concretizar-se como variáveis empíricas.

Apesar da coincidência (fortemente antecipativa, senão um sintoma teórico da realidade do *bios virtual*), esse tipo de pensamento é um momento da

filosofia, um desvio do platonismo na direção dos estoicos, mas não material teórico para uma ciência da comunicação. De fato, nada ali parece contemplar os laços coesivos do social, abrangidos pelo comum e ainda referentes a corpos humanos concretos, cuja existência psíquica e social vem sendo abalada na filosofia, na ciência, nas artes e no próprio mercado de serviços, desde a multiplicação dos dispositivos telecomunicacionais até as próteses orgânicas.

Como na dimensão da linguagem os acontecimentos se exprimem mediante proposições, seria tentador apoiar uma concepção teórica da comunicação nas proposições que visam, em última análise, apenas ao sentido, num plano de pura abstração ou numa *mathesis* universalmente explicativa das relações entre homens e máquinas, sem incidência (ontológica) sobre o tradicional real-histórico humano: um *bios virtual* totalmente autorreferente, sem gente.

Essa tendência a querer reduzir conceitualmente *toda* a realidade a fluxos de informação ou de linguagem alojados numa estrutura transcendente está presente no pensamento europeu, dos franceses aos alemães, desde fins dos anos de 1960, ao longo da voga estruturalista, quando o sujeito concreto é preterido em favor da *episteme* (no pensamento de Michel Foucault, principalmente), que requer uma perspectiva de deslocamento da análise do objeto para o formalismo dos processos racionais. Na teoria, a realidade objetiva (portanto, a ontologia tradicional) dá lugar a uma epistemologia radical, que não deixa de evocar os *incorporais* (estoicos), uma vez que se trata de examinar ou criticar as condições de possibilidade do conhecimento, mas sem considerar o papel do sujeito. Este simplesmente desaparece na estrutura formal.

Toda essa inclinação teórica contém uma parcela grande de verdade, mas apenas uma parcela, quando se leva em consideração a falta de uma mediação simbólica (ou ainda qualquer outro nome que se queira dar, tendo em vista o fenecimento das tradicionais formas políticas e sociais) para obter uma visão mais ampla e mais realista da dinâmica societária do capital-mundo. Não é preciso aferrar-se paranoicamente ao marxismo para ficar atento ao movimento de conservação e renovação que constitui o real. É real o fato histórico de que o mercado financeiro e a tecnologia deram-se as mãos para erigir o seu *bios*, uma nova orientação existencial afim ao processo planetário de modernização do capital.

Mas é igualmente real a evidência factual de que esse *bios* coexiste ou hibridiza-se (aliás, a mistura é uma categoria fundamental até mesmo para os

estoicos, que concebiam o princípio passivo, como os incorporais, animado pelo princípio ativo) com uma realidade histórico-social tanto diversa quanto desigual. Nessa outra realidade, corpos concretos, ao lado daquela geografia virtual construída pelas tecnologias da eletrônica, habitam paisagens urbanas degradadas e carentes de espaço público mediador, com rendimentos cada vez mais reduzidos em função das regressões das condições de trabalho. Ao mesmo tempo, a tecnologia – a última das utopias do capital – deixa de desenvolver-se como conjunto das técnicas de domínio e uso das inovações para se oferecer às maiorias politicamente silenciosas como fonte inesgotável dos *gadgets* de consumo. E assim por diante.

Por isso, numa paisagem que se reivindique como radicalmente humana, torna-se inconcebível o pressuposto de uma forma social única (algo como o *bios virtual* ou qualquer outro nome que se prefira dar a uma realidade desta ordem), sistemicamente regulada pela lei estrutural do valor, isto é, o capital, que converte a tecnologia em força de dominação de poucos sobre muitos. Uma *episteme* comunicacional limitada a esse escopo exclusivo (aquela que norteia as pesquisas sobre consumo cultural, recepção de mídia, opiniões, gosto e atitudes do público, as variadas práticas e efeitos da rede eletrônica etc.) presta-se à reprodução burocrática do conhecimento universitário, mas é insuficiente para a construção de uma ciência da comunicação por deixar de lado o problema central da coesão social, localizado na esfera do comum.

É importante frisar que coesão não se confunde com gestão institucional ou organizacional da sociedade – ela é a própria condição de possibilidade do *socius*, ainda quando em regimes de dominação ou de precariedade existencial. No nível dessa condição, inscreve-se, pois, em termos radicais, a questão da comunicação, compreendida como ação de articulação do comum por meio da mobilização existencial das diferenças. Será *predominantemente* uma ação discursiva, desde que se entenda *discurso como a comunicação* – e não apenas um sistema semântico – em seu efetivo funcionamento como o conceito de algo que inclui o nível puramente linguístico (fonológico, sintático, lexical), mas ao mesmo tempo o ultrapassa por se fundar também na dimensão extralinguística, na qual cabem as circunstâncias sociais e afetivas que presidem ao ato comunicativo. Discurso, portanto, equivale aqui a “linguagem social”, ideologicamente reconhecida como “natural” ou inerente à identidade cultural de uma comunidade específica.

Essa é a direção em que trafega o conceito bakhtiniano de *dialogismo* (na verdade, uma expressão cunhada para dar conta da concepção de Bakhtin sobre

o discurso^[236]). Levando em conta o fato de que inexiste na linguagem o enunciado isolado, Bakhtin concebe dialogicamente o discurso: aquilo que se diz (o enunciado) no ato de mobilização da língua (a enunciação) sempre seria construído a partir de um diálogo com a voz dos outros, seja daqueles interlocutores do passado cuja influência se reflete na constituição do discurso atual, seja daqueles presentes que influenciam antecipadamente os argumentos persuasivos do discurso que lhes é dirigido^[237]. A expressão *dialogismo* marca uma diferença para com o “diálogo” entronizado pela linguística clássica (p. ex., a concepção de linguagem de Émile Benveniste), porque não se trata, para Bakhtin, de adotar como base interativa da enunciação a relação *eu-tu*, e sim um comum, por ele definido como a situação social mais imediata e o meio social mais amplo. Na realidade, *diálogo* não significa prioritariamente troca de palavras, mas abertura e ampliação do laço coesivo com vistas ao fortalecimento do vínculo humano.

Em seus próprios termos, “a situação dos participantes mais imediatos determina a forma e o estilo ocasionais da enunciação. Os estados mais profundos de sua estrutura são determinados pelas pressões sociais mais substanciais e duráveis a que está submetido o locutor. Toda a tomada de consciência implica um discurso interior, entonação interior, estilo interior ainda que rudimentares, sem orientação social de caráter apreciativo não há atividade mental”^[238]. Haveria sempre, assim, uma escuta comum implicada, uma vez que todo enunciado se constrói (em meio à diversidade das intenções, da assimetria das posições hierárquicas, das possibilidades diferenciadas de seleção de palavras) em função de outro, que não é apenas o ouvinte individual, mas todo o comum.

Todo discurso constrói-se, portanto, em interação com outros, o que implica ter como substrato um contexto “impróprio” (na acepção dada por Esposito ao termo, isto é, o comum), em que se pode vislumbrar a articulação de duas dimensões: uma *intradiscursiva*, que diz respeito ao modo como o falante organiza, por tradução individual do que pensa e a partir de sua pré-compreensão das possibilidades semânticas da língua, o seu discurso; a outra *interdiscursiva*, em que ele oferece o seu ato comunicativo ao confronto ou à negociação (com o objetivo de confirmação ou de contradição) com o discurso do outro, para gerar efeitos de sentido. A interface entre estas duas dimensões tem lugar no interior das práticas discursivas, na forma de *vozes heterogêneas*, que se enunciam como diálogos e textos. Na visão bakhtiniana, os enunciados

dessas vozes podem assumir diferentes formas sociais, mas já são imanentes – e preexistentes – à polissemia da linguagem inerente ao comum.

A noção de *dialogismo* diz respeito precisamente a essa imanência constitutiva do comum, em que a comunicação se configura como forma reguladora, imprescindível ao laço coesivo com o *socius* ou à convivência. Trata-se de uma variação terminológica apenas estratégica, uma vez que *diálogo*, em seu sentido radical, comporta uma significação mais ampla do que mera “fala a dois”. Na etimologia do grego clássico, o *dia* que se antepõe ao *logos* não quer dizer apenas “separação em dois” (este é, aliás, o significado mais arcaico), mas principalmente “penetração num espaço”.

Diálogo é, assim, a penetração (não necessariamente linguística) na “razão” (*logos*) ou narrativa constitutiva do comum. Por esse motivo, é noção igualmente próxima à do substantivo *communicatio* ou do adjetivo *communicarius*, que significa algo dividido em dois ou pertencente ao comum. A comunicação, em sua heterogeneidade, não se limita à linguagem verbal (embora seja esta privilegiada nas modernas abordagens acadêmicas), pois comporta a vinculação entre *ser* e *extra-ser* (corporais e incorporais), imanência e transcendência, fala e ato. Disto demonstra Lacan uma perfeita compreensão ao assinalar que, embora fundado na linguagem, o discurso não está relacionado ao “linguístico” ou ao “texto”, pois é uma *estrutura* “que pode muito bem subsistir sem palavras”^[239].

O fazer organizativo

Esse tipo de pensamento que vincula a comunicação ao dialogismo, à *communicatio* e ao comum não é absolutamente estranho ao posicionamento filosófico do citado pedagogo Joseph Jacotot (redescoberto por Rancière) que, na aurora do século XIX, advogava a *emancipação intelectual* como método de ensino. No pensamento do pedagogo (que na época causou escândalo e, possivelmente por isso, foi ignorado pelo *status quo* acadêmico), não é o princípio objetivo da *verdade*, mas o da *veracidade* entendida como a relação privilegiada de cada um com a verdade, portanto como fundação ética do poder de conhecer, que está no centro da experiência de emancipação intelectual.

Deriva daí uma concepção particular em que o comum – enquanto laço coesivo – não é comandado pela verdade que agrega os homens, e sim pela *não agregação* (ou pelo vazio, de que fala Esposito). Comenta Rancière: “Os homens são unidos porque são homens, isto é, seres *distantes*. A linguagem não os reúne.

Ao contrário, é o seu arbitrário que, ao forçá-los a traduzir, os põe em comunicação de esforços –, mas também em comunidade de inteligência: o homem é um ser que sabe muito bem quando aquele que fala não sabe o que diz”^[240].

A “comunidade de inteligência” é uma categoria importante no pensamento de Jacotot. Comparando dois homens entre si, ele diz: “Eu vejo que, nos primeiros momentos da vida, eles têm absolutamente a mesma inteligência, isto é, que eles fazem exatamente as mesmas coisas, com o mesmo fim, com a mesma atenção. Eu digo que esses dois homens têm uma inteligência igual, e essa expressão *inteligência igual* é um signo abreviado de todos os fatos que notei, observando as duas crianças de idade muito baixa”^[241]. Mais tarde, ele poderá verificar fatos diferentes, já que as duas inteligências não fazem as mesmas coisas ou não obtêm os mesmos resultados. Então se poderia dizer que um é mais inteligente do que o outro, mas também supor que a sua inteligência simplesmente não foi bem-exercida ou menos trabalhada ou objeto de menor atenção. Resumindo essas observações, diz Rancière: “O homem é *uma vontade servida por uma inteligência*. Basta talvez que as vontades sejam desigualmente imperiosas para explicar diferenças de atenção, que possivelmente bastariam para explicar a desigualdade dos desempenhos intelectuais”^[242].

Para Jacotot, o princípio geral é o da *igualdade das inteligências no interior de um comum* contra um fundo de diversidade das vontades e em contraposição à ideologia que, fazendo da individualidade a lei do mundo, sustenta que as inteligências são tão desiguais quanto cada indivíduo humano é de seu próximo. Às evidências apresentadas sobre as diferenças nas competências intelectuais e nas realizações de tarefas, a argumentação do “ensino universal” leva a que se contraponham ponderações no sentido de que uma tarefa mais bem-realizada do que outra não resulta necessariamente de uma inteligência maior, e sim do fato de que um dos realizadores não *trabalhou* tão bem quanto o outro, o que pode ter-se devido à desigualdade de atenção ou mesmo à desigualdade de *vontades*.

“Vontade” não se define como o onipotente motor do “eu quero, logo posso” – portanto, não se trata da metafísica da subjetividade, que outorga autonomia à razão de poder e à vontade de querer –, e sim como a potência de agir do indivíduo ou do grupo segundo um movimento que lhe é próprio. Conhecer a si mesmo, neste sentido, é conhecer a sua própria vontade, portanto, a sua potência no movimento de transformação que cria a identidade entre ser e agir. É a vontade de se instruir para fazer algo dentro da ordem social que provoca ou

comanda a inteligência, essa igualitária virtualidade intelectual que consiste em poder ver e fazer comparações pertinentes. Inteligência e igualdade intelectual são, assim, sinônimas. Não existe aí lugar para uma técnica autoritária de agregação dos espíritos, como a retórica, porque tudo depende do empenho de ser dos sujeitos e não da capacidade de ser persuadido.

Como mais de um século depois fariam pedagogos proeminentes (John Dewey, Paulo Freire e outros), Jacotot coloca a comunicação no centro do seu método. Para ele, um indivíduo desejoso de compreender um pensamento mobiliza a sua vontade no sentido de *traduzir* o discurso do outro – melhor ainda, no sentido de *contratraduzir*, já que o outro primeiramente traduziu em palavras aquilo que pensou. A compreensão não aparece então como um poder de desvelamento das coisas ou de estabelecimento de uma verdade, mas como uma *potência* de tradução, portanto, como uma potência da faculdade de trocar, uma vez que traduzir (*transducere*) é propriamente uma operação em que se põe uma forma no lugar de outra. Compreender, por outro lado, é uma função do significado, que pode permanecer intacto apesar da diferença das formas em que se exprime. Mas a comunicação, que preside à organização da trocas, não se resolve no significado.

Assim sendo, seja consciente ou inconsciente, a comunicação não é um raro acontecimento pautado pelo ideal da perfeita compreensão, ao modo de um fenômeno numinoso, de ordem divina, semelhante ao que Kafka vislumbrou seus *Cadernos* (1915): “Não há ninguém para me compreender na totalidade do meu ser. Ter alguém que possa fazê-lo, uma mulher, por exemplo, seria ter pé firme em todos os lados, ter Deus”. O grande escritor está aí realmente falando dessa compreensão total, falada ou silenciosa e equivalente à comunhão – não de comunicação.

Nessa redução antropomórfica da ideia de comunicação se encontram, antes de tudo, posicionamentos filosóficos de fundo religioso, a exemplo do existencialismo cristão de Karl Jaspers, para quem a existência – entendida como superação perpétua de si mesmo ou como encontro do ser empírico com a transcendência – só aparece a si mesmo e a outras existências na comunicação. A existência visa sempre a uma comunicação, mas esta se revela impossível no limite. O religioso transparece claramente nesse tipo de concepção, em que a comunicação parece impor-se como a condição de presença do homem, assim como de fundação da socialidade. Aparentemente, a religião secular e mística abandonou o primeiro plano da História para retornar sob forma do “religioso”

comunicacional. Em lugar de Deus, as pequenas transcendências do desejo.

Não ficam muito distantes dessa filosofia existencial as visões piedosas sobre encontro de almas, as abordagens psicologistas do fenômeno da compreensão, as teorias culturalistas das mediações sociais, os idealismos linguístico-racionalistas (de Lévi-Strauss a Habermas) e os sociologismos funcionalistas vazados em inglês norte-americano.

Por outro lado, também longe de se definir *apenas* pela transmissão de uma mensagem ou de um saber, *a comunicação, orientada pela articulação existencial do comum é uma ação, um fazer organizativo*. Nessa organização, o homem “faz palavras, figuras, comparações, para contar o que ele pensa a seus semelhantes”, mas o escopo é maior do que a dimensão verbal. Seja com as obras de sua mão, seja com as palavras de seu discurso, o homem se comunica, não porque transmite um saber, mas porque faz a tradução daquilo que pensa, provocando seu interlocutor a fazer o mesmo, a *contratraduzir*.

Prolatada ou escrita, toda fala é uma tradução, que encontra o seu sentido na contratradução, processo (comunicativo) acionado pelas duas operações mestras da inteligência, a saber, *narrar* e *adivinhar* (outro nome para “sentir operativamente”). Explica-se: “O *fazer* da comunicação – no nível da representação – se nos afigura como falar, narrar, contar: Falar é a melhor prova da capacidade de fazer alguma coisa”^[243]. Mas essa fala é análoga ao trabalho, pois resulta da atividade organizada da tradução, em que as palavras são manejadas pelo falante de modo semelhante ao que faz o artesão com seus instrumentos. No ato de comunicar-se, o indivíduo trabalha, exercitando-se com palavras e abrindo espaço para que o interlocutor “adivinhe” o sentido do que é dito em sua ação contratradutora.

É, sem dúvida, a comunicação que torna possível a organização social, mas, ao mesmo tempo, o *fazer comunicativo* é possibilitado por um nível de organização que alguns autores tendem a ver como um *sistema* (um conjunto organizado de elementos dotado de uma dinâmica própria), na trilha da “Teoria Geral dos Sistemas” criada meio século atrás por Ludwig Von Bertalanffy e reinterpretada para aplicações diversas por teóricos que vão desde norte-americanos como Gregory Bateson até alemães como Niklas Luhmann e ingleses como Anthony Wilden.

Para Wilden, “quer a natureza orgânica quer a sociedade apresentam tipos de níveis de organização específicos, entendendo-se por organização o processo que

une a estrutura do conjunto àquilo a que chamaremos o sistema do conjunto. No interior do conjunto existem inúmeros subsistemas, todos estruturados e organizados, e o que organiza a sua organização é a *comunicação*. Por outras palavras, o que distingue essencialmente a estrutura organizada de um sistema vivo, que respira, se reproduz e se adapta de uma estrutura estática ou de uma máquina clássica, é como o sistema utiliza a *informação*”^[244]. Em outras palavras, a distinção está nisto que Bateson chamou de “a diferença que faz a diferença”, ou seja, a informação.

Como se infere, esta abordagem – que faz do ecossistema de relações informativas o principal modelo da comunicação, tanto no plano biológico quanto social e econômico – é análoga ou derivada da concepção de Bateson, em que a comunicação é uma ecologia de palavras, ambiente e códigos metacomunicativos. Estes últimos, para ele, não são verbais nem conscientes, a exemplo dos códigos linguísticos, mas têm força ilocutória nos atos de fala, isto é, mobilizam recursos extracomunicativos (principalmente os afetos presentes em ordens, avisos etc.) para que se cumpram as intenções nos enunciados^[245].

O lugar dos modelos inerentes à codificação metacomunicativa é a memória, por meio da qual se organizam as formas de representação nos sistemas sociais (assim como em outros sistemas, as formas geneticamente codificadas). É preciso reiterar que essa organização (ou comunicação) não é verbal nem consciente, mas implícita nas relações entre os sujeitos comunicativos. Por conseguinte, não pode ser algo restrito à pura subjetividade, como sublinha poeticamente o escritor uruguaio Levrero numa pequena novela: “A visão da alma das coisas que acontecem dentro e fora de nós é muito mais completa do que nosso eu, tão estreito e tão limitado, pode perceber. Hoje recuperei esses distintos tipos de ruínas e sei que com isso a alma está me dizendo que eu sou essas ruínas”^[246]. O escritor está associando às “ruínas” a diversidade comunicacional para além da semântica e do domínio subjetivo. E muito próximo se acha do pensamento de Heidegger quando este designa como *Ruinanz* (do latim *ruína*, no sentido de “queda”) a junção do próprio e do impróprio na estrutura fundamental da vida.

Bateson não é certamente o único teórico a rejeitar a hipótese de que as palavras estejam no centro da comunicação humana. Mas a sua persistente influência em amplos setores do pensamento internacional permite erigi-lo como ícone deste posicionamento, exatamente em oposição a outro ícone internacional, o sociofilósofo Habermas, autor da *Teoria do Agir Comunicativo*, uma espécie de filosofia semântica da sociedade, em que a racionalidade

comunicativa, substituta do sujeito tal como entronizado pela filosofia da consciência, se converte em ideal normativo para alcançar consenso e entendimento mútuo. A comunicação apresenta-se aqui como um verdadeiro paradigma em contraposição ao paradigma subjetivista.

Inspirado em Kant (no esforço de fundamentar racionalmente as regras morais), em Durkheim (na ideia de uma sociedade integrada e religiosamente coesa), em Wittgenstein (na Teoria dos Jogos de Linguagem), em Austin (na Teoria dos Atos de Fala) e com terminologia fenomenológica (*Lebenswelt* ou “mundo-da-vida”, que abrange cultura, sociedade e pessoa), Habermas vê na sociedade uma dicotomia entre sistemas (administração, racionalidade burocrática) e mundo-da-vida, sendo esta segunda dimensão o lugar possível de uma racionalidade linguisticamente mediada e suscetível de resistir à colonização da vida pelos sistemas^[247].

Tal colonização consistiria no domínio da vida social por dispositivos linguística ou simbolicamente esvaziados (poder burocrático, mercado, dinheiro). Daí, consistir o seu *agir comunicativo* num trabalho de reelaboração racional dos discursos, em busca de compreensão e entendimento mútuo, com vistas à renovação do saber cultural e à maior integração social. Este seria o trabalho de uma ética do discurso, também chamada de ética comunicativa, por ter como pressuposto o conceito de comunicação. De acordo com ela, as normas de agir que aspirem à validade necessitam de argumentos racionalmente ratificados por todos os participantes de um discurso público, estruturado segundo as normas de uma situação ideal de fala ou *comunidade ideal de comunicação*. Racionalmente comunicativas seriam, assim, as interações em que os sujeitos sociais buscam um consenso justificado para coordenar os seus cursos de ação, cujo horizonte é uma universalidade *moral*.

Habermas não está sozinho na empreitada teórica contra o subjetivismo ético, guiada pelo que se chamou de argumento *pragmático-transcendental*. O filósofo Karl-Otto Apel acompanha-o nessa busca de um princípio de universalização do agir capaz de transformar o imperativo categórico kantiano (em Kant, o imperativo categórico é uma lei prática, que vale sem condições subjetivas ou contingentes, mas cuja prova se realiza na consciência moral) por meio do conceito de comunicação. Ambos divergem no tocante a aspectos filosóficos da fundamentação.

Possivelmente por sua maior proximidade com a sociologia, as ideias

habermasianas gozam de ampla repercussão no cenário intelectual, oferecendo modelos racionais para uma crítica liberal ao Estado de bem-estar social que, para ele, ao intervir na economia, aprofundaria o poder burocrático, afastando o Estado das formações da livre-vontade popular. Esta última, por sua vez, requer racionalidade discursiva, presumidamente imprescindível à formação de uma democracia “processual” ou deliberativa, em que conselhos populares tomariam autonomamente decisões sobre a gestão social.

É necessário ressaltar que os sistemas econômicos, políticos e jurídicos não se reduzem a sistemas de significação e que a tese habermasiana é sustentável apenas quando se aceita a reinterpretação do conceito marxiano de trabalho como pura relação técnica do homem com a natureza, portanto, como uma racionalidade monodirigida. Cabe a esta a universalizar, por meio da categoria mediadora do discurso ou de uma práxis da argumentação, um consenso quanto a máximas de ação que seriam vividas na prática como regras morais.

Não se trata aqui de discutir a natureza ou a validade política da teoria de Habermas, e sim de fazer ver que o seu “agir comunicativo” tem a ver com uma Teoria do Discurso inerente ao paradigma linguístico, mas não com o conceito de comunicação como organização sistêmica – visível e invisível – do comum. O pensador alemão certamente não confunde comunicação com informação, mas a restringe à estrutura semântica. Em outras palavras, a sua concepção de diálogo não põe em jogo a totalidade da dimensão espacial comum (o gesto, a fisionomia, a corporeidade, o modo de inscrição do sujeito no mundo), uma vez que nela se incluem apenas os signos da língua como *valor* hegemônico.

Significar e simbolizar

Para melhor esclarecer este ponto, impõe-se uma distinção entre o signo como valor linguístico e a *simbolização* que estrutura o organismo social. Para Ortigues – teólogo exegético e filósofo voltado para os problemas da origem da consciência – o símbolo é um material ordenador, uma lei de organização: “Os símbolos são os elementos formadores de uma linguagem, considerados uns com relação aos outros enquanto eles constituem um sistema de comunicação ou de aliança, uma lei de reciprocidade entre os sujeitos”^[248]. Ao contrário do signo, o símbolo não significa nada, isto é, não remete a nada além dele mesmo, porque sua função primeira é a de *organizar* elementos, pondo-os em interação tanto opositiva quanto combinatória.

Este é o mecanismo que se encontra na base de qualquer conhecimento, tal como esclarece Piaget: “O conhecimento não começa no objeto, e sim nas interações. Enquanto estas são feitas de atos isolados, não coordenados, não podemos falar de objeto nem de sujeito. À medida que as interações dão origem a coordenações, há uma construção recíproca e simultânea do sujeito por um lado, e do objeto, por outro”^[249]. Pode-se associar a esse argumento o conceito de faculdade mimética, que Benjamin vê como inerente à história ontogenética e filogenética do homem: “A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente codeterminada pela faculdade mimética”^[250].

Semelhanças e dessemelhanças operam no escopo do *sentido*. Este último, por sua vez, não se restringe ao campo semântico nem se confunde com a verdade que o conhecimento científico busca estabelecer. O sentido é uma marca de limites ou de um possível, do qual não se sai. Apresenta-se como a força ou o trabalho que permite o movimento dinâmico dentro de um sistema, tanto para produzir significação como para exterminá-la. Por ser um limite insuperável, é algo que se autoengendra: ele é a sua própria condição, sem pré-requisitos formais para a sua existência. É uma dessas condições que Marx chamou de “originárias” (a exemplo do corpo do produtor), que põem a si mesmas para serem depois repostas na História. O sentido está presente em qualquer lugar em que se deem diferenças, só que ele não é a diferença, mas a sua condição de possibilidade.

Na distinção entre signo e símbolo está a diferença entre o funcionamento da língua e a comunicação. É uma distinção importante, que os teóricos da área costumam deixar escapar, ofuscados talvez pelo peso contemporâneo da expressão “meios de comunicação” ou pela ainda mais corrente “meios de comunicação de massa”, popularizada pela escola norte-americana da *mass communication research*. Este direcionamento teórico é de fato uma criação norte-americana, academicamente replicada por instituições variadas, como é de praxe no ambiente universitário ocidental quando se trata de aportes originários dos Estados Unidos. Confunde-se aí *slogan* com conceito.

Faz-se imperativo, portanto, o correto entendimento de *símbolo*. Já é clássica a explicação desse termo pela junção de duas partes (*syn-ballein*, em grego). Um homem encomenda a outro a execução de uma tarefa, dando-lhe como sinal de pagamento a metade de uma moeda: a outra metade lhe será entregue após o

cumprimento do trato. Juntas, as duas partes encontram algo de comum, um equivalente geral ou um *valor*, que é o símbolo.

O símbolo é, assim, uma abstração e, uma vez constituído, funciona como equivalente para objetos diversos e esparsos num mesmo nível de realização de trocas ou numa mesma forma assumida pelo valor. Mas logicamente pressupõe uma divisão (análoga às duas partes da moeda), que é filogeneticamente humana. No fragmento heracliteano *ethos anthropos daimon* – que Heidegger traduz como “o homem vive nas imediações dos deuses” e outros como “o caráter do homem é o seu deus” ou “demônio” –, a palavra *daimon* também significa “entregue à divisão” ou “à partilha” (do verbo *daomai*) como no latim *communicarius*. A dimensão simbólica atesta a partilha originária na condição humana.

Na forma propriamente econômica, a moeda é um símbolo porque equivale a mercadorias diferentes, organizando as trocas. Guardadas as devidas diferenças de formas de valor, o monarca, o pai, o falo, o signo etc. são igualmente símbolos que engendram complexas mediações simbólicas. Assim argumenta Goux ao aventar a hipótese de uma “lógica dialética do processo de simbolização, isto é, de uma lógica dialética das formas sucessivas da troca das atividades vitais, em todos os níveis da organização social, e isto de um ponto de vista tanto filogenético quanto ontogenético”^[251].

Para ele, “o rei desempenha no mundo político o papel de equivalente geral, administrando as equivalências frente a um conjunto de indivíduos que se tornam seus súditos. A gênese da forma moeda é teoricamente homóloga à gênese da *representação* política. Ela fornece o princípio da sujeição de vários à soberania de um só. A pessoa jurídica constitui-se como apagamento das diferenças individuais, do mesmo modo que para a mercadoria, como valor, se apagam todas as diferenças. O monarca só pode julgar conflitos de interesses se apagar todas as diferenças e as *distinções*. Há igualdade diante da lei (isonomia) no conjunto dos sujeitos como no conjunto diversificado das mercadorias”^[252].

Desse modo, onde haja trocas ou substituições, em qualquer nível do organismo social – econômico, político, linguístico e psíquico –, está presente o processo simbólico, que é metabolizado pela socialização. O processo metabólico se dá pela interação social, que é o efeito da comunicação sobre o comportamento. A percepção consciente ou inconsciente do que acontece na interação afeta o comportamento e determina o contexto comunicativo. Neste

nível, o nível da comunicação interpessoal, predominam os atos expressivos e a troca de mensagens, não necessariamente linguísticos, uma vez que os gestos, os sinais, os afetos concorrem simultaneamente para a conexão intersubjetiva.

Na visão de Bateson, a comunicação e a interação constituem as bases organizativas dos modos humanos de percepção do mundo, inclusive a percepção de si mesmo ou “construção do Self”, que envolve a projeção de uma determinada imagem de si e o reconhecimento por parte dos outros. Embora não tematize o problema da comunicação, Goux vê no símbolo a “matéria” dessas bases. Ele tem em mente o que chama de ciência dos “modos de substituir” nas sociedades humanas, partindo do ponto de vista que “aquilo que pode *especificar* fundamentalmente uma formação social em todos os seus aspectos (econômicos, jurídicos, políticos, morais, religiosos, filosóficos, estéticos, sexuais e intersubjetivos) é o seu modo de substituir. Ele corresponde, em última instância e em geral, ao seu modo de substituir *econômico* (seu modo de troca), que por sua vez está ligado ao seu modo global técnico de produzir”^[253].

Substituir é trocar. Não apenas economicamente, mas no sentido extenso (portanto, além da troca de bens, mulheres e fonemas) e multilateral de *simbolizar*, que implica a equivalência ou a troca de uma forma por outra. A função simbólica consiste de fato numa dinâmica de substituição, não só de um elemento do real-histórico por um signo – como se estipula no interior do paradigma linguístico –, mas basicamente no estabelecimento de uma *invariância* nas diferenças e mudanças. Seria “a possibilidade enigmática e decisiva de reconhecer, reencontrar, identificar o *mesmo* no outro”^[254].

Evidentemente, é forte o paradigma linguístico, uma vez que a linguagem é a mediação universal entre a dimensão simbólica e a comunidade, operando, assim com o símbolo, as correspondências entre as coisas e as significações. Mas frente aos signos ou às palavras, o que o simbólico põe em jogo como hipótese é uma condição pré-histórica da linguagem, em que não tem vigência a dimensão do significado, e sim o que Benjamin chama de “pura vida sentimental” (*reines Gefühlsleben*) da palavra. No comentário de Aganbem sobre a Teoria Linguística de Benjamin, a ideia de uma “pura língua” (*reine Sprache*) ou “língua dos nomes” (*Namensprache*) não corresponde a nada que se entenda habitualmente como linguagem, ou seja, “a palavra significante como meio de uma comunicação que transmite uma mensagem de um sujeito a outro”^[255]. O nome é tomado como “a essência mais íntima da linguagem”, mas nada se comunica por meio dele, pois é a língua que “comunica a si mesma absolutamente”. Em outras palavras, “o

nome é a língua da língua”: uma língua “adâmica”, sem conteúdo, sem objetos, por meio de significados, com palavras inexpressivas, em que simbolizado e simbolizante coincidem, assim como essência espiritual e essência linguística.

Guardadas as diferenças terminológicas, essa visão “supra-histórica” da linguagem não está distante da já citada concepção simbólica que preside à dinâmica de formação do comum. O nome aproxima-se aí do símbolo, que é a redução da multiplicidade a uma medida comum, sem a dimensão do significado, e sim a dimensão organizadora do *comum*. Este último é entendido no limite como um equivalente geral ou um valor, portanto, como uma abstração, uma expressão totalmente diferente do seu aspecto visível.

Tal é o “laço invisível”, de que fala Heráclito ou a abstração (também invisível) implicada em toda relação de troca, segundo Marx. De fato, em sua análise da mercadoria, a “célula germinativa” do modo de produção capitalista (mesmo definindo-a em termos sensíveis como um objeto externo ou uma coisa, destinada a satisfazer “as necessidades humanas de qualquer espécie”), Marx a concebe como uma forma (*Warenform*) abstrata^[256].

Uma coisa é abstrata quando se diferencia de seu uso ou dele se separa no tempo. É o caso da mercadoria, nessa famosa análise, no sentido de que todo o seu âmbito – produção, circulação e valor – não é empírico, mas regido por uma “relação quantitativa, a proporção em que valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço”^[257]. Esta relação é o valor de troca, ou seja, uma abstração, que incorpora o trabalho à mercadoria e determina o seu valor.

Enquanto o valor de uso (a utilidade) de uma mercadoria é concreto, o seu valor de troca é abstrato, quer dizer, não tem propriedade geométrica ou física – é sem qualidades –, embora universalmente aplicável a qualquer produto no mercado. Mesmo que a forma se manifeste material e sensivelmente num objeto, sua natureza torna-se abstrata quando se constitui como lei regulatória, isto é, quando a sua ação de troca difere temporalmente da ação de uso (produção e consumo), dela se tornando independente. Na análise de Marx, é o trabalho exigido pela produção de mercadorias que mede o valor de troca entre elas, ao custo de sua própria abstração.

A atualidade do materialismo histórico para a epistemologia comunicacional revela-se no exame da lógica do processo de simbolização, que aponta para a

radicalidade ou a originariedade do processo de troca. Isto, que já estava fortemente assinalado na antropologia de Mauss como a própria condição de existência de um fenômeno social, muito influenciou pensadores franceses da comunicação, a exemplo de Baudrillard em suas análises mais brilhantes^[258]. Mas o “troquismo” etnológico de Mauss permanece no nível do intercâmbio de itens ou produtos (bens, ritos, mulheres, signos etc.) ao modo de uma ordem metafísica (por meio de uma simples combinatória formal) que rege comunitariamente as valências.

Na perspectiva do materialismo histórico, há uma *oposição* ou uma *luta* entre os indivíduos de um grupo social para chegarem a uma medida (consciente ou inconsciente) capaz de se constituir no valor que organiza o comum ou *símbolo*. Esse valor, que tem as aparências de unidade, é na realidade o equilíbrio provisório entre forças variáveis que ameaçam constantemente a sua pretensa invariância ou fixidez. Já Heráclito havia visto o “laço invisível” como *armazein*, ou harmonia não conciliatória, animada pelas transformações da tensão interna. O que a sociologia hoje chama de “relação social” é tão só a superfície visível desse laço ou vínculo, sob o qual se agitam as diferenças e as oposições, a latência das transformações e das passagens de uma forma simbólica a outra.

Quando se aventa a hipótese da comunicação como constitutiva do processo social, o que se tem em vista é um processo de troca que transcorre tanto no nível visível das atividades vitais concretas (a produção ou a elaboração do movimento social) quanto no nível invisível e abstrato das trocas estruturais que compõem o processo simbólico e asseguram a formação de um comum (portanto, a possibilidade de circulação social do que se produz como concreto).

Diz Goux: “Na esfera econômica, há um trabalho concreto de produção, em que estão comprometidas as forças de trabalho, as técnicas, e há uma lei da troca dos produtos, em função do tempo de trabalho exigido para produzi-los. Nos outros níveis da atividade vital e da troca, a mesma oposição [entre produção e circulação] se constitui. Há, por exemplo, uma força de elaboração significativa, um movimento de produtividade translinguística, e há uma ‘arquiesscrita’ abstrata, condição de todo sistema diferencial de signos, lei de circulação ou de substituição dos signos que funda o seu sentido”^[259].

O processo de simbolização está, assim, em todos os níveis, com diferentes tipos de trocas – políticas, psíquicas, sexuais – e em todas elas as forças vivas comunicam-se em função de uma medida abstrata, um comum, que é a condição

de todo sistema diferencial e que engendra expressões também abstratas e universais das atividades vitais, ou seja, valores. É esse comum que permite a cada sujeito social reconhecer-se no outro e antecipar na memória a imagem da alteridade. Essa condição de possibilidade está implícita nas perspectivas teóricas que incluem na comunicação o processo simbólico como uma dimensão não redutível à representação ou ao significado, desde os sistemas de comunicação entre animais, até a comunicação humana, na qual a linguagem é uma forma exclusiva.

Explica Wilden: “Fingir que se finge parece ser exclusivamente humano, mas o fingimento e o logro enquanto tais (p. ex., o deixar pistas falsas) não o são. Quer o fingimento quer o fingir que se finge implicam níveis de comunicação sobre a comunicação (metacomunicação). É possível detectar uma forma relativamente simples de metacomunicação, não privada de qualquer um significado para a evolução da sociedade, no jogo animal. Quando entre os mamíferos o tipo de comunicação que se exprime no combate é substituído pela comunicação que se exprime no jogo – em que a mesma ação, a exemplo de uma dentada na luta, se torna inócua no jogo – parece que se transmite uma mensagem metacomunicativa acerca do “esquema” de comunicação, que equivale a algo como “isto é um jogo”^[260].

Esta é a mesma linha explicativa de Bateson, responsável pelo conceito de metacomunicação, que é outra maneira de argumentar com o conceito de processo simbólico. Bateson não desconsidera a importância das palavras na comunicação linguística, mas ele as subordina aos códigos metacomunicativos, que funcionam – no mesmo plano não semântico dos símbolos – como recursos originários de criação e de equilíbrio ecológico dentro da interação humana. Uma produção linguística pode ser ao mesmo tempo *proposicional* (no sentido de um enunciado racionalmente falso ou verdadeiro, portanto, com um significado) ou *relacional*, entendida como um recurso abstrato, sem lastro semântico, de organização de elementos dispersos numa forma comum. Não se está distante aqui da concepção lacaniana de *discurso* como laço social não necessariamente linguístico, embora apoiado na linguagem.

Desse modo, as relações humanas não provêm diretamente de uma matriz linguística (ou de um nível linguístico de comunicação, mas de códigos metacomunicativos, implícitos na linguagem e resultantes de “negociações” (ou da “luta” em torno da medida comum, na perspectiva do materialismo histórico) no plano da experiência ambiental. Como esses códigos não encontram uma

tradução simples no sistema linguístico, faz-se necessário outro sistema de inteligibilidade para o processo comunicacional.

Desde os ciberneticistas americanos até os alemães contemporâneos, passando por Bateson e chegando a Wilden, a quem nos temos referido, a *epistemologia sistêmica* é toda pontuada por um “organicismo”. Este “foi durante muito tempo a única metáfora disponível para exprimir a perspectiva sistêmico-cibernética implícita na abordagem contemporânea da comunicação aqui delineada: e isto pela simples razão de que os organismos são os exemplos mais óbvios de organizações sistêmicas e adaptativas que implicam o uso de informação (explicitamente reconhecida ou não como tal). No século XIX, por exemplo, o princípio organizativo atualmente chamado informação era reconhecido, mas, ao mesmo tempo, mal-interpretado no conceito insustentável de vitalismo”^[261].

Ainda que afirme inscrever-se numa “moderna perspectiva”, o organicismo é a metáfora persistente na reinterpretação do conceito “batesoniano” de comunicação por Wilden, porque, como ele mesmo admite, “o organicismo comporta, pelo menos implicitamente, os conceitos ecossistêmicos e comunicacionais de organização hierárquica, de adaptação estrutural e funcional, bem como sistemas abertos autorreguláveis através de relações informacionais com o ambiente”^[262].

A hipertrofia dessa organização hierárquica caracteriza a comunicação contemporânea. É forçoso ponderar que isso chamado por Heidegger de acabamento da metafísica – a armação tecnicista do mundo ou *Ge-Stell* – evidencia a tecnologia eletrônica conjugada ao capital como um princípio organizativo total, bastante diferente do maquinismo característico da fase clássica de acumulação do capital. Por “organização total”, queremos indicar que é precisamente o *modo de organização* da vida social – que se sobrepõe ideologicamente ao *modo de produção* da fase clássica – por meio de relações informacionais. Esse modo de organização constitui de fato um ecossistema informacional, que vimos chamando de *bios midiático*, uma espécie ou um subsistema da categoria *bios virtual*. O novo *bios* é um ecossistema de adaptação do homem ao estar-no-mundo da tecnologia e do mercado.

Para nós, entretanto, apesar da instigante elasticidade da ideia de comunicação implicada na perspectiva sistêmico-cibernética, que ultrapassa os modelos limitados à troca linguística de mensagens, uma ciência da comunicação

humana situa o seu centro na esfera do *bios*, isto é, no interior de uma orientação existencial específica, na qual o imperialismo e a exploração latentes na tecnociência ocidental convocam para um empreendimento analítico sistemas de pensamento aparentemente tão diversos como os de Marx e de Heidegger. Com efeito, o lastro ético-político de uma ciência da comunicação humana pode reunir como pontos cruciais de uma mesma problemática o pensamento heideggeriano sobre a despersonalização do indivíduo contemporâneo, o diagnóstico marxiano sobre a exploração humana pelo capital e toda a crítica neomarxista (principalmente os frankfurtianos) da dominação do homem pela tecnologia e pelo mercado.

Mas o ponto focal dessa ciência é a mutação das formas tradicionais de elaboração do comum por efeito do acabamento metafísico implicado na armação tecnocapitalista do mundo. Do ponto de vista empírico, a pesquisa e a reflexão incidem sobre isso que se tem chamado de “mídia”, porque este é um *conceito* (logo, um equivalente geral em termos cognitivos) para a diversidade dos dispositivos de informação que lutam pela hegemonia das representações das classes dirigentes e pela organização das relações sociais no âmbito do mercado. No primeiro caso, a hegemonia se apresenta como isomorfia entre as variadas formas expressivas dos instrumentos (ou “meios”) informativos e as instituições de origem europeia concebidas pelo liberalismo setecentista com o objetivo de assegurar a legitimidade política e jurídica do Estado nas sociedades capitalistas emergentes; no segundo, a hegemonia destina-se à reprodução ampliada do capital por meio do mercado massivo, que busca legitimar-se pela redefinição do consumo como ideal de bem comum e felicidade individual. Não são simples “suportes” ou “veículos” ou “meios” técnicos, portanto, mas *dispositivos*, que se entendem como matrizes tecnológicas para a *formatação* do sentido.

Por terem como seu principal produto os *discursos sociais* entendidos como “troca de mensagens”, esses dispositivos têm sido analisados por meio de modelos linguísticos ou de modelos da sociologia funcionalista, que levam em conta basicamente a aplicação de instrumentos técnicos – os dispositivos de informação ou “mídia” – para a satisfação de supostas “necessidades comunicativas”. Mas como estamos procurando deixar claro, esses dispositivos apenas explicitam tecnicamente a natureza organizativa da comunicação, cujo alcance, entretanto, os ultrapassa no trabalho de elaboração do comum. Na verdade, os dispositivos são espécies (daí, o *bios midiático* como subsistema do *bios virtual*) de um equivalente geral, portanto, de um *valor*, que articula por

meio da informação as relações sociais vetorizadas pela tecnologia e pelo mercado.

Ao se pluralizar como “sistemas” (sistemas de comunicação humana) por pressão da “energia” informacional, a comunicação evidenciou no século XX a sua natureza organizativa, complementando no nível da simbolização coletiva o processo de reestruturação fundamental do modo de produção capitalista, que transformou radicalmente as estruturas de troca econômica e de socialização no Ocidente entre os séculos XVI e XIX. Nesse período, a reestruturação consistiu em quase “naturalizar” o capital, submetendo ao valor de troca toda a economia, o trabalho e a terra. Essa submissão recebe o nome de “mercantilização”, que é um operador da conversão do valor de uso ao valor de troca.

O capital, assim, mais do que mercadoria “escassa” ou mera reabsorção do valor excedente do trabalho à produção privada, é a *lei estrutural de organização do mundo pelo valor de troca*. Citando o historiador John Wade, Marx admite que enquanto “o trabalho é ação por meio da qual se faz o capital produtivo de salários, de lucro ou de renda”, o capital “é indústria acumulada pronta para se desenvolver em formas novas e equivalentes; é *força* coletiva. Capital é só outro nome para *civilização*”^[263]. Aliás, de Maquiavel a Adam Smith, o pensamento moral e político é perpassado pela convicção de que a busca de vantagens econômicas é de natureza civilizatória e imprescindível à estabilidade dos governos.

Por conseguinte, o capital econômico e a sua lei decorrente são forças primárias de organização das condições de possibilidade da vida social na Modernidade ocidental. A adaptação da consciência “civilizada” a essa lei implica a criação de um ecossistema universal por meio de um utópico mercado autorregulável, que teve momentos promissores em meio às crises conjunturais e às lutas de resistência ao longo de vários séculos, mas deixou incompleto o seu próprio ciclo de dominação. Nos termos de Polanyi, esta incompletude devia-se à utopia liberal do mercado autorregulável, que assentou a civilização do século XIX em poderes “quase místicos”: o equilíbrio de poder, o padrão-ouro e o estado liberal^[264].

O século XX assistiu ao avanço da lei do capital por meio do aprofundamento da economia de mercado, ou seja, de uma economia que intensifica a sua própria técnica, definindo-se pela conversão de todo valor de uso a valor de troca, portanto, por um horizonte de regulação exclusiva por

preços de mercado. Sempre colada às virtudes republicanas de autocontenção e respeito ao bem comum, essa economia se estendeu dos bens de consumo imediato aos bens intelectuais, desde as artes até as ciências e a educação. Aquilo que importantes analistas culturais – dos frankfurtianos aos ingleses e franceses – chamaram criticamente de “indústria cultural” era o começo de uma sutil “indústria da consciência” (que pode ser também designada como um modo ampliado de produção de subjetividades) destinada a completar o ciclo de mercantilização do espírito. A tecnologia eletrônica da comunicação e da informação aprofunda o ciclo ao animar pela agilização dos contatos interativos as ilusões da livre-troca linguística e pela intensificação da velocidade de acesso aos arquivos do conhecimento.

O contemporâneo ecossistema tecnológico é de fato uma continuidade do ecossistema mercantil iniciado no século XVI pela estruturação histórica do capital. Se concebermos História como o movimento acelerado dessa estruturação no sentido da penetração do capital em todos os níveis da vida social – por meio do princípio do equivalente geral ou lei do valor –, o que hoje experimentamos como “comunicação” pode ser definido como o processo *simbólico* (e não prioritariamente linguístico, que é uma dimensão complementar) de organização ou codificação das trocas vitais no plano da elaboração do comum humano. Isto se evidencia na própria irradiação civilizatória da tecnologia eletrônica, que dá ensejo a uma interconexão planetária de sistemas de manufaturas, finanças, transportes, transmissão de dados, distribuição de conhecimento e entretenimento, capaz de ser descrita como um ecossistema sociotécnico, um *bios virtual*.

Nesse processo, a totalidade dos objetos técnicos presentes é hoje de tal magnitude que aquilo que antes se chamaria pragmaticamente de “utensílio” se eleva a uma condição de paridade existencial que o situa fora da simples utilidade (logo, fora do mero trato instrumental) e o integra na tecnologia planetária construída na perspectiva da tecnociência. Esta é propriamente um *acontecimento*, que se apropria do mundo e da identidade existencial, fundindo-os. A fusão revela, ao modo argumentativo de Heidegger, que “Ser é ser *mundano*”, ou seja, não há nenhuma dualidade metafísica entre Ser originário e ser aqui e agora, assim como não há entre mente e corpo ou entre existência e mundo. No cotidiano, orquestrado pela metafísica como um sistema de decisões universais, o mundo tecnológico e as identidades existenciais são entidades inseparáveis: as formas tecnológicas de vida dispõem-se progressivamente como

formatos existenciais.

Totalmente colocada dentro do mundo, a existência está sempre espacialmente *em* alguma coisa ou em alguma relação não como uma acidental propriedade extensiva, mas como uma determinação essencial de sua identidade. Quer se chame essa relação de “mundo da vida” (Husserl, Habermas, Schutz), de “ligação à terra” (Heidegger) ou de “valor de uso/corpo/matéria” (Marx), a espacialidade exerce uma determinação central sobre o ser-no-mundo. No caso específico da comunicação, a espacialidade configurada como *mediatização* é um ponto de partida, mas insuficiente por sua abstração com referência às condições concretas e diferenciadas de vida ou pela ausência de orientação existencial como aquela que necessariamente comparece no conceito aristotélico de *bios*.

O conceito de “ligação à terra” é imprescindível a uma ciência da comunicação humana empenhada, para além da cognição e das aplicações instrumentais, numa relação ético-política não só com os cidadãos de todas as latitudes (ser-uns-com-os-outros), mas também com a abertura ao poder-ser existencial. Nesse ponto, a quadratura (*Geviert*) heideggeriana (céu e terra, mortais e divinos) pode aproximar-se da antiga *communicatio* (céu e terra, homens e deuses) para ampliar o escopo simbólico da comunicação até o plano de compreensão e dignificação dos objetos colocados em relação de paridade no interior de um novo modo de presença mundana. Nesse escopo, a “terra” é tanto o lugar concreto do grupo humano historicamente considerado (o planeta Terra é, aliás, a “casa” comum) quanto a dimensão transcendental que preside à ontologia originária dos mortais; “céu” e “divinos” aludem ao sagrado como “terra separada” (*sacer*, em latim) e racionalmente inapreensível, embora se possa *sentir* as suas interpelações.

Essa aproximação já se oferece como possibilidade ao se assumir que, *como princípio*, a “tonalidade afetiva” (*Stimmung* na terminologia heideggeriana) característica das tecnologias da comunicação e da informação é basicamente aquela mesma presente na configuração arcaica ou originária do comum, ou seja, uma situação afetiva (que não equivale a nenhuma faculdade anímica individual, e sim à carga sensível implicada na poesia ou na obra de arte), simbolicamente aberta ao relacionamento com o mundo em sua diversidade. Frisamos “princípio” porque em, sua implantação tecnocapitalista, as máquinas de comunicação/informação tendem a neutralizar a dinâmica dos *tropos* ou tensões constitutivas de comum em benefício da homogeneização dos acessos e contatos. Mas na dimensão dos símbolos é de fato o sensível que preside às conexões e às

trocas.

A visão do processo comunicacional assim apresentada trafega certamente na contramão de toda uma tradição humanista (e intelectualista) de pensamento, segundo a qual quaisquer dispositivos que gravitem na órbita dita “cultural” deveriam reger-se necessariamente por uma teleologia da transcendência da verdade, do sentido e do poder, coincidente com a mais absoluta racionalidade da História.

Claro, há vozes novas e discordantes. Gianni Vattimo, por exemplo, aventa a hipótese de que, num processo ideal de emancipação, a comunicação não deveria caminhar no sentido de uma maior verdade de seus conteúdos, e sim no sentido de uma “intensificação de si mesma como fim”^[265]. Ou seja, como no juízo estético sobre a beleza, “uma representação com finalidade, mas sem fim”. Igualmente, Marshall McLuhan: quando se admite que “o meio é a mensagem”, está-se dizendo que há sentido no próprio meio, logo, que a forma tecnológica equivale ao conteúdo e, portanto, não mais veicula ou transporta conteúdos-mensagens de uma matriz de significações (uma “ideologia”) externa ao sistema, já que a própria forma é essa matriz.

Esse é, portanto, o sentido ou o “conteúdo” da tecnologia: uma forma de codificação hegemônica, que intervém culturalmente na vida social, dentro de um novo mundo sensível criado pela reprodução imaterial das coisas, pelo divórcio entre forma e matéria. A cultura passa a definir-se, assim, mais por signos de envolvimento sensorial, pelo sensível, do que pelo apelo ao racionalismo da representação tradicional, que privilegia a linearidade da escrita^[266]. No atendimento ao imperativo de cognição ético-política em que implica uma ciência da comunicação humana, a centralidade do sensível leva a se repensar a tradição metodológica das ciências sociais.

Questões de método

Em pleno terceiro milênio, parece que já se pode tomar distância da autoritária intimação positivista ao real (a natureza, a cultura etc.) para que “deponha” no tribunal do método, revelando a sua verdade, ou então da injunção de Bacon de se submeter os fenômenos naturais ao pelourinho para que “confessem” verdades objetivas. Apesar de toda essa relativização, a questão metodológica impõe-se no empenho de fundação de uma ciência da comunicação. A multidisciplinaridade é o que tem vindo primeiro à mente

quando se deixa de lado o paradigma funcionalista.

É certo que em institutos norte-americanos de pesquisa já se articula uma colaboração mais efetiva entre áreas como biologia, filosofia e teoria literária. Tanto que, hoje, um conhecido professor de Literatura em Stanford (Estados Unidos) permite-se recomendar: “Não acredite em nenhum ‘método’ ou (pior) ‘metodologia’ – não porque os métodos ou as metodologias sejam intrinsecamente maus, mas porque eles o impedem de pensar de modo independente e de desfrutar sua liberdade intelectual em uma dimensão de pensamento que não admita regularidades rígidas”^[267]. De algum modo, ressoa aqui a velha advertência de Descartes (numa curiosa antecipação da possibilidade de regularidades cartesianas por demais rígidas), no sentido de que seu intento em *O discurso do método* não era ensinar “o método que cada qual deve seguir para bem-conduzir a sua razão, mas somente mostrar de que maneira procurei conduzir a minha”.

Essa advertência é pouco conhecida ou pouco levada em conta por uma prática epistemológica que tenta definir disciplinas científicas a partir do método. A antropologia, por exemplo: aferrado à sua técnica favorita de levantamento ou descrição de uma determinada formação humana (a etnografia), o campo etnológico costuma fetichizar essa técnica como método único e exclusivo para fundamentar a sua especificidade científica, recalcando a pluralidade metodológica da antropologia em suas origens mais criativas.

Mas a fetichização do método não é nenhuma garantia de objetividade científica. O filme *Segredos da tribo*, do cineasta brasileiro José Padilha, um “ensaio sobre vaidades intelectuais na antropologia indigenista”, mostra o quanto podem ser excessivamente personalistas os métodos característicos da antropologia cultural. Ele cita o caso dos ianomâmi da Venezuela, em que dois antropólogos famosos relataram experiências etnográficas diversas. Para o cineasta, “se a antropologia das tribos remotas fosse uma disciplina madura, novas pesquisas teriam sido feitas para tentar decidir, empiricamente, entre etnografias tão díspares”^[268]. Segundo ele, após o escândalo, em vez de um procedimento de verificação científica, “o que se viu foram tentativas de vencer o embate acadêmico no grito, denegrindo moralmente os adversários”.

Ressalvadas as razões particulares do cineasta e do caso em pauta, é preciso reiterar como adequado o apelo à relativização da metodologia nesta nossa época de mudança paradigmática do conhecimento científico. A rigidez metodológica,

seja nas ciências da natureza, seja nas ciências sociais, é característica de um paradigma epistemológico em que a distância intransponível entre sujeito e objeto do conhecimento permitia um processo de costura da hipótese à experiência laboratorial supostamente universal, por meio de um caminho denominado método. Mas já nos anos 60 do século passado, Georges Dumézil chamava a atenção para o fato de que “o método é o caminho depois que se passou por ele”.

Vamos considerar o método abduutivo. Baudrillard, como vários outros brilhantes ensaistas franceses de gerações passadas (René Caillois, Roland Barthes e outros), praticava o que o pragmatista norte-americano Charles Sanders Peirce chamava de “abdução”. Com esse conceito, oposto à indução e à dedução, Peirce visava a um método de descoberta por procedimentos erráticos, eventualmente caóticos, que comporta a invenção, a inspiração e o mito. A importância e atualidade da contribuição peirceana evidenciam-se quando se problematiza o contexto em que se descobrem ou se propõem hipóteses científicas. Aí se destaca a abdução como um conceito axial para entender-se a dinâmica das mediações entre o acaso e a determinação, na formulação de uma nova Teoria Científica.

É certo que essa maneira de pensar tem antecedentes clássicos: o próprio Kant já sustentara que, sem intuição, todo conceito é “vazio”. Mas Peirce, ao conceber a abdução como “conjetura espontânea da razão instintiva”, faz dela uma espécie de lógica originária da ideia criativa, um ponto de intersecção entre a ciência e a arte. Do que chama de *il lume naturale* (o *insight* natural das leis da natureza), partiria a faculdade divinatória, instintiva capaz de criar.

A atitude abduitiva de Baudrillard, por exemplo, sempre o manteve próximo ao campo de estudos da comunicação. Impulsionado desde os anos de 1960 pelo advento de um novo paradigma de produção econômica e de saber, inicialmente sob o aspecto da cultura de massa ou indústria cultural, esse campo tornou-se o lugar onde hoje se experimentam proposições teóricas e empíricas, portanto verossimilhança acadêmica, sobre um novo tipo de tecnologia de relações sociais fortemente dependente de mercado e mídia. Enquanto as disciplinas sociais clássicas giram ao redor do Estado nacional, da religião e dos mecanismos do capital – ainda representáveis por uma lógica das substâncias, predicativa e de inspiração aristotélica –, a comunicação desenvolve-se em torno de algo nada histórica e materialmente substancial, que é a realidade discursiva da mídia, a reboque do mercado e das mutações por ele trazidas no empuxo da globalização

mercadológica do mundo.

Talvez decorra daí o escasso interesse teórico despertado pelos estudos de comunicação junto à academia tradicional: referem-se a um *socius* não ajustado ao saber das clássicas ciências da sociedade. Por sua vez, o Estado nacional, em meio à sua crise generalizada, não faz ao campo comunicacional o mesmo tipo de demanda tradicionalmente dirigida à sociologia, à antropologia, à psicologia, à economia e outros saberes, (conhecimento da natureza das multidões e das massas, avaliação dos povos submetidos ao regime colonial, o fato social urbano, as patologias da individualização, a produção e o consumo de mercadorias etc.), a não ser sob a forma de uma redução conceitual e metodológica. Para um sociólogo mais ortodoxo, a comunicação e a informação seriam epifenômenos sociais – e não dimensões constitutivas de um novo *socius* –, portanto, apenas um “foco” específico da disciplina sociológica.

A comunicação tende, assim, a ser percebida como prática social relegada aos interesses fragmentários do mercado ou, academicamente, como subtema de disciplinas clássicas do pensamento social. Não se sabe que sujeito social (governo, empresa, hospital, partido político, sindicato etc.) pode ser potenciado, como acontece com as tradicionais ciências da sociedade, pela objetivação científica do fenômeno comunicacional ou informacional.

A problemática do conhecimento globalizado é algo que corresponde, em termos de economia política, a novas formas de complexidade dos processos de produção, intensificadas pelas novíssimas tecnologias da informação e da comunicação, em que predominam o trabalho imaterial e a inovação tecnocientífica. Tematizada na esfera das ciências do homem pelo campo comunicacional, ela deixa transparecer novas estratégias de gestão da vida social, cujo ator não é mais o sujeito social enquanto “*performer*” individual ou coletivo do “teatro” da sociedade (como na sociologia clássica), e sim um dispositivo semiótico tecnologizado, simulador da realidade, que agora se oferece como plataforma para um novo tipo de inclinação sobre o homem e sobre a organização social.

É verdade que este campo assemelha-se ao de todas as outras instituições sociais, que se desenvolvem dentro da própria realidade que ajudam a criar e a administrar, mas com uma diferença: a mídia e, de modo mais amplo, as tecnologias avançadas do conhecimento vivem do discurso que fazem sobre sua própria simulação das outras realidades. Não se trata de discurso sobre

representações de substâncias históricas, mas de discurso sobre discurso, isto é, sobre a realidade imaterial que agora permeia as condições sociais de reprodução do capital. Por isso, em termos de Teoria do Conhecimento, as questões da relação entre sujeito e objeto ou então da intersubjetividade cedem lugar aos problemas da linguagem e da compreensão.

Aparece aqui a palavra “emergência”. Para um grupo de especialistas estrangeiros, autor de um manifesto sobre interdisciplinaridade^[269], o processo de geração do conhecimento começa não apenas no observador, mas também na ponta do objeto. Trata-se mais de “emergência” do que de “produção”. Assim, “qualquer produção de conhecimento ocorre como uma coemergência do fenômeno em questão e do seu observador”. O que significa isso? Para os autores, significa que determinados fenômenos de algum modo “escolhem” os horizontes dentro dos quais aparecem. “As propriedades de um observador precisam ser consistentes com as propriedades dos objetos observados. Nesse sentido, o universo traz impressa em si a imagem de um observador. Assim que uma observação é realizada, portanto, o observador pode reconstituir uma história consistente do objeto em questão, como se tivesse uma existência própria anterior à observação”, diz o manifesto^[270].

Nessa posição está inscrita uma exigência de revisão do lugar do observador epistemológico. Teoricamente, nada impede a emergência de observadores não humanos sofisticados, o que significa a possibilidade de que computadores venham a ter um comportamento adaptativo e, assim, a desenvolver uma inteligência epistêmica própria, análoga à dos observadores humanos. Tal possibilidade já se desenha de modo geral no universo da comunicação e da informação, uma vez que, nas formas de vida emergentes (o *bios virtual*), as relações sociais e de produção do saber são constituídas por seres humanos e máquinas, em parceria cada vez mais igualitária.

Em princípio, seria paradoxal que esse advento forte das máquinas na socialização se faça acompanhar da ascensão da dimensão *afetual* (emoções, sentimentos, sinestesia, indicialismo, gestuais de comando e controle etc.) no plano das relações humanas. Isso, entretanto, é inteligível quando se leva em conta que a intensificação da comunicabilidade ocorre por meio da prevalência da função organizativa das tecnologias eletrônicas, em que importa prioritariamente o sensível, qualquer que seja o seu modo de realização – das afecções corporais aos algoritmos que geram os “incorporais” e os motores de busca no espaço cibernético. Desde a mídia tradicional até a internet, os signos

linguísticos que deram sentido ao espírito clássico perdem em importância para o *sensível* constitutivo do comum ou o que outros podem chamar de “sincronização global dos afetos” (Virilio).

Níveis operativos

Por isso, uma perspectiva constitutiva para o método comunicacional conduz primeiramente ao problema do comum e logo em seguida ao das especificidades do modo próprio de inteligibilidade do processo de produção de sentido e de discursos sociais. Isso redundava na tática metodológica de tratar a comunicação como um objeto conceitual capaz de se desdobrar operativamente em níveis que designamos como (1) *relacional*, (2) *vinculativo* e (3) *crítico-cognitivo* ou *metacrítico*^[271].

1. O nível *relacional* refere-se à produção e à reprodução da ideologia no sistema social por meio de fluxos informativos homólogos aos princípios de troca dominantes. Podemos situar neste nível a *reflexividade* característica do aprofundamento da Modernidade, entendendo esse termo como o enquadramento que obriga o pensamento a construir sistemas que reflitam a sua época. O inglês Anthony Giddens encaminha de modo diverso essa noção, definindo-a como o reexame e a reforma das práticas sociais à luz da informação renovada, portanto, como uma via possível de aperfeiçoamento dos sistemas democráticos. Aqui, entretanto, destacamos no fenômeno reflexivo a conformidade do real às representações previamente estabelecidas pelos dispositivos de construção do social, portanto, a projeção em espelho de uma codificação semiótica da existência humana com vistas à sua reprodução ideológica por meio da cultura hegemônica. O que caracteriza este nível é a prevalência do *socius*, isto é, da *relação* social constituída por agregação institucionalizada de indivíduos.

A cultura normalmente associada aos dispositivos de “comunicação social” corresponde ao que antes já designamos como “conhecimento”, portanto, como o arquivo universal dos repertórios do saber e da informação apto à distribuição massiva, reputada como “democratização da cultura”. A mídia ocupa aqui um lugar central. O que se chamou de “indústria cultural” ou mesmo de “indústria da consciência” é de fato um dos aspectos mais conspícuos da codificação organizativa das relações sociais por meio de “instrumentos” que, ao longo do século passado, tornaram-se conhecidos como cinema, mídia (imprensa, rádio,

televisão, internet) e publicidade.

Impulsionado desde os anos de 1960 pelo advento de um novo paradigma de produção econômica e de saber, inicialmente sob o aspecto da cultura de massa ou indústria cultural, este nível é o lugar onde se busca verossimilhança acadêmica sobre um novo tipo de tecnologia de relações sociais fortemente dependentes de mercado e mídia. Enquanto as disciplinas sociais clássicas giram ao redor do Estado nacional, da religião e dos mecanismos do capital – ainda representáveis por uma lógica das substâncias, predicativa e de inspiração aristotélica –, a comunicação desenvolve-se em torno de algo nada histórico nem materialmente substancial, que é a realidade discursiva da mídia, a reboque do mercado e das mutações por ele trazidas no empuxo da globalização mercadológica e da financeirização do mundo.

Essa realidade constitui uma cultura específica (que já se convencionou denominar de “cultura das mídias”, inerente a uma suposta “sociedade do diálogo”), fonte contínua de estudos basicamente descritivos, geralmente sem empenho crítico, das relações sociais nascidas à sombra da penetração das “mídias” (o termo se pluraliza e se converte em “transmídiação”) na esfera das subjetividades conformadas por recursos tradicionais. Academicamente, este é o território principal do neopositivismo e das descrições fisicalistas da mídia. Foi neste âmbito que a sociologia norte-americana entronizou o conceito de massa, mas de fato não existe mais hoje algo que corrobore a expressão *mass communication*.

Já Flusser era fortemente crítico deste modelo, que chamava de “agrupamento” (*Bündelung*), em oposição ao modelo de “enredamento” (*Vernetzung*), característico da rede eletrônica e supostamente capaz de liberar os indivíduos da passividade inerente ao consumo de massa, que agrupa e encapsula a ação humana. Hoje, a própria realidade do mercado mostra que, quando se ingressa plenamente numa economia de serviços, o conceito de massa dá lugar ao de indivíduo: a mídia eletrônica não é “de massa coletiva”, e sim de *indivíduos em massa*. O individualismo de massa não é aquele tradicional, em que o sujeito se definia como sozinho diante do mundo, e sim o indivíduo sozinho com o mundo dentro de si mesmo por efeito das tecnologias da comunicação. Desta natureza é o “empoderamento” (*empowerment* é uma expressão cara à ideologia neoliberal) do individualismo de massa. Por mais que a socialização em curso pareça favorecer a mobilização de grupos, na realidade o sujeito entra no grupo como um indivíduo “empoderado” pelo sistema

distributivo de coisas.

Em termos de produção ideológica, toda essa cultura específica concorre para a construção de um comum *biopolítico* compatível com as mutações organizativas do capital financeiro e configurável como uma nova orientação existencial no espaço urbano, que denominamos de *bios midiático*. Quais são os instrumentos dessa construção? Na perspectiva da sociosemiótica, são signos, textos, práticas, estratégias, objetos e formas de vida, ou seja, unidades elementares de significação (palavras, imagens etc.), formações significantes, cursos de ação subsumidos nas práticas, valores dominantes e centralização coerente de conteúdos. Para Fontanille, especialista neste tipo de análise, “pode-se falar de *formas de vida* quando se identificam estilos estratégicos coerentes, recorrentes, relativamente independentes das situações temáticas e suficientemente poderosos para influenciar todas as práticas e todas as manifestações semióticas de um grupo ou de um tipo social e cultural”^[272].

Para os analistas que se atêm ao paradigma linguístico da comunicação, esses instrumentos são basicamente atos de fala ou narrativas, o que atribui ao comum uma realidade estritamente discursiva. Mas quando se toma discurso como uma estrutura que pode funcionar inclusive sem linguagem (Lacan) e se concebe comunicação como instância organizativa do comum, não se demora a perceber que a tecnologia se afirma, por si mesma, como um *Ersatz* da ordem simbólica primordial, aproximando, concatenando, tecendo relações que prescindem de semantização, numa performatividade de caráter simbólico mais ampla que a das palavras. No âmbito da tecnologia eletrônica, palavras, sons, imagens e discursos podem ser convertidos em algoritmos, cuja função combinatória é fortemente organizativa sem dependência de processos estritos de significação. O *bios midiático* revela-se aí não apenas como uma forma de vida entre outras, mas como uma orientação existencial que tenta impor-se em termos universais a reboque do mercado.

Evidentemente, as narrativas da mundanidade contribuem para moldar estilos de vida e formas de ação social. Do ponto de vista da reprodução ideológica, o nível relacional dá continuidade à velha “virtude republicana” que tem em seu âmago a garantia do direito de propriedade – isto é, o direito constitucional de desfrutar, em termos absolutos (desde que não contrários à lei), de valores de uso privados –, agora estendido ao plano do consumo massivo. Mas também no âmbito da reprodução ideológica, o “relacional” se expande como *demos*, isto é, como uma forma de subjetivação daquilo que costumamos

chamar de “povo”, em que predomina um princípio (político, jurídico) de igualdade que nivela, de modo conflitivo, os qualitativamente desiguais. Tal é o território histórico da cidadania, hoje deslocado pela dominância do mercado de consumo.

Reinterpretado como “território livre” da cidadania contemporânea, o consumo expande-se hoje no quadro confortável (sem conflitos, ao contrário do que costuma ocorrer no plano dos direitos reais ou daqueles ligados ao trabalho) da inserção dos indivíduos no mercado, neutralizando ou pasteurizando a dinâmica tensional inerente ao jogo democrático da cidadania ativa; portanto, abrindo o caminho sociopolítico para a pasteurização do jornalismo. Com efeito, ao redigirem a Constituição dos Estados Unidos, os fundadores daquela nação garantem já na Primeira Emenda (*Amendment I*), os direitos de liberdade de expressão e liberdade de imprensa, ao lado de quatro outros, por reconhecerem a tensão comunitária da diferença entre sociedade e Estado.

Outra coisa são as relações sociais adaptadas ao *bios midiático*, que espelham a lógica ou a ideoestrutura visível e consciente do mercado de bens e serviços. Essas relações sociais sempre estiveram implícitas na prática jornalística, mas ganharam um vulto ampliado no âmbito da financeirização e tecnologização do mundo. Hoje se constituem como objeto prioritário dos estudos de mídia, especialmente nos Estados Unidos, conforme especificou o Professor Ronald Yates, da Universidade de Illinois, ao justificar a substituição de *communications* por *media* na designação do seu *College*: “O que nós realmente fazemos é estudar e ensinar ‘comunicação midiaticizada’ [*mediated communications*] [...]. Nós estudamos e ensinamos mídia – mídia velha, mídia nova, mídia emergente, mídia futura. Em resumo, o *College of Communications* é sobre mídia. O *mais importante de tudo isso [...] não é encontrar uma nomenclatura precisa, mas dar conta das mudanças que estão ocorrendo [...]*. Essas mudanças nas formas de distribuição [de informação e entretenimento] e na maneira como as pessoas pensam a respeito da mídia provocaram mudanças no escopo das comunicações como disciplina”^[273].

Assim, o jornalismo, foco bicentenário da liberdade de expressão consagrada pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e ratificada pela Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos, tende a ser desconsiderado como um *conteúdo* democrático em benefício da ideia de um *serviço* ao consumidor, o que dá ensejo a algo como um *jornalismo de dados*. Segundo Lima, “ainda no campo da formação profissional universitária, noticiou-se no final de 2010 que

“a Universidade do Colorado estuda fechar seu curso de graduação em Jornalismo para criar um programa que combine preceitos jornalísticos e de ciência da computação”. O novo curso seria algo próximo de uma “graduação em mídias”.

Segundo a mesma fonte, ao menos outras trinta escolas, entre elas Wisconsin, Cornell, Rutgers e Berkeley, consideram modificar os cursos para que se adequem às novas tendências do mercado de trabalho. Observa Lima: “Dessa forma, o que parece caracterizar *hoje*, tanto a formação profissional quanto a pesquisa da mídia e da comunicação, é que elas lidam com a comunicação midiaticizada por ferramentas tecnológicas (*mediated communications*). Se essas tecnologias, durante muitos anos, definiram os ‘departamentos’ acadêmicos – televisão, rádio, cinema, jornal, revista –, a revolução digital e a convergência tecnológica das últimas décadas, além de ter introduzido novas ‘mediações tecnológicas’ – o computador, a internet, o celular – também diluíram inteiramente as diferenças existentes entre as velhas tecnologias”^[274].

Isso que se poderia chamar de “pensamento da ferramenta” corresponde naturalmente aos imperativos da tecnologia e do mercado, deixando de lado o clássico horizonte ético-político da formação jornalística. Pressupõe-se aí que o “objeto” técnico em si mesmo (o computador, o celular, a rede social, a internet) desencadeie a mudança na esfera pública, ao modo de um “sujeito” autônomo. Uma argumentação de natureza ético-política poderia ressaltar que não é o simples *ser moderno ou eficaz* do objeto que lhe agrega valor social, e sim a sua inserção numa trama de relações intersubjetivas e dialéticas capaz de dar-lhe um curso transformador.

Buscando afinar-se com as possibilidades da vinculação humana, esta mesma argumentação também poderia conceber o jornalismo como um projeto político maior do que o “jornal” em si mesmo. Já em 1920, o educador e filósofo pragmatista John Dewey dizia que o jornalismo tinha de ir além do mero relato objetivo de acontecimentos (dentro do modelo em que a imprensa “reporta” e o leitor consome) para se tornar um meio de educação e debate públicos. A imprensa favoreceria o diálogo mais direto entre cidadãos e jornalistas. Mais do que “reportar”, a atividade jornalística teria em seu âmago a promoção da “conversa” pública.

Em resumo, de modo geral, dentro ou fora do panorama norte-americano, os *estudos de mídia* correntes, até mesmo aqueles que se concentram na chamada

“cibercultura”, colocam-se na perspectiva de relações sociais imediatamente visíveis, que abrange os campos da sociologia, da psicossociologia, da história e dos estudos culturais. Alinham-se aí, portanto, as pesquisas aplicadas (empresariais e públicas) e as pesquisas acadêmicas voltadas para a identificação da estrutura midiática (estudos descritivos, estudos de recepção, história das formas e dos suportes etc.).

Em termos metodológicos, isso quer dizer que as “ferramentas” de pesquisa dividem-se entre estudos focais ou *surveys*, historiografia, inquéritos, entrevistas, escalas de atitudes, arquivos e análise de discurso, uma vez que o paradigma sociológico dos efeitos superpõe-se a modelagens linguísticas. Os “estudos culturais” – que não se definem disciplinarmente, já que se apresentam como uma formação discursiva com uma multiplicidade de temas –, mais correntes na Inglaterra e nos Estados Unidos, centram-se geralmente nas implicações políticas dos fenômenos culturais, desde as questões críticas de etnicidade, gênero e estilos de vida, até a recepção dos conteúdos disseminados pela mídia.

2. *A vinculação, por outro lado, difere da relação social em seus modernos termos jurídicos e políticos, porque não se define como “fazer contato”, como algo colocado “entre” os seres identificados por suas posições marcadas no interior de hierarquias existenciais complexas, e sim como a condição originária do ser, desde já atravessado por uma exterioridade vazia – o comum – que o pressiona para fora de si mesmo e o divide. Não se trata aqui de socius, mas de vínculo como uma condição ontológica originária. O vínculo inscreve-se na dimensão comunitária e comporta o dialogismo estrutural implícito na ideia de communicatio, em que não predomina a semiose entendida como relação linguística com um “outro”, mas como heterotopia simbólica, ou seja, como ocupação de um “outro” lugar e formação de valor por movimentação sensível*^[275].

Com efeito, na “pré-história” ou na *arkhé* das formas linguísticas se situa esse sistema de equivalências energéticas ou de produção de formas gerais de valor e de metacomunicação, que é a ordem simbólica. O vínculo nada tem de semântico, e sim de simbólico; portanto, de energia ou força. Nele opera aquilo que Parmênides chamou de “coração intrépido”, e outros de “lógica do coração” e “disposição afetiva”. Por outro lado, não se apreende a vinculação apenas no plano da consciência, mas igualmente nas tramas ou codificações inconscientes.

A vinculação não se refere apenas ao afeto como uma disposição originária (a

Stimmung heideggeriana), mas também como algo que se globaliza por meio das tecnologias da comunicação: a mundialização dos afetos em tempo real. É o que Virilio chama de “sincronização das emoções”, um sucedâneo da partilha democrática da opinião por meio da mídia de massa, característica da segunda metade do século passado. Para ele, a velocidade inerente à tecnologia eletrônica dá ensejo a uma “democracia das emoções”^[276].

Este nível demanda metodologicamente a atitude compreensiva. A *compreensão* – conhecimento *implicativo*, que se processa por apreensão imediata ou analógica de um fenômeno – como que desafia a *explicação*, pretensamente objetiva e inimiga das metáforas, a responder a suas representações concretas. Em latim, *explicare* significa propriamente “desdobrar”, “estender”: de dentro para fora, a partir de uma dada estrutura, amplia-se o texto por desdobramento lógico, com vistas ao desvelamento do sentido por meio da exposição da estrutura analítica do objeto.

Implicare, ao contrário, é dobrar de fora para dentro, portanto, envolver compreensivamente o interlocutor, de modo a levá-lo a participar da produção do sentido. Na dimensão explicativa, o outro é implicado, mas basicamente no nível das operações racionais do entendimento. Numa forma ativa de compreensão, dá-se uma concreta atuação subjetiva, pois o conhecimento inclui necessariamente o sujeito que conhece e, assim, obriga-se a pôr em questão as construções do mundo tidas como fatos objetivos para a ação cognitiva.

Mas a atitude compreensiva a que nos referimos não mantém a dualidade explicação/implicação (compreensão), quando se acompanha a hermenêutica interpretativa proposta por Ricoeur^[277]. Para este, há um movimento dialético entre os dois polos, de modo que a sensibilização do objeto se apoia num segundo momento em procedimentos explicativos. Para tanto, é fundamental levar em conta o contexto do objeto ou do acontecimento a ser compreendido. A compreensão não advém, portanto, da reprodução do objeto, mas da geração de algo novo (um novo “acontecimento”), que parte sempre da autocompreensão do sujeito diante do objeto.

No caso da vinculação comunicacional, o que se pretende mesmo conhecer? Em princípio, a genealogia ou a sociogênese das formas tecnoculturais (portanto, a midiática) na medida em que se superpõem às modalizações tradicionais do laço coesivo, reinterpretando-as. Seja na lógica econômica, política, psíquica ou, mesmo, midiática, o apagamento ideológico da gênese é o que dá origem ao

fetichismo. Conforme sublinha Goux a propósito da análise freudiana, voltada para “fazer reviver a lembrança de um período esquecido da vida”, a questão é *retraçar* (*redescrever*, podemos também dizer) o que foi apagado: “Do mesmo modo que é central na análise da moeda ‘saber como e por que uma mercadoria se torna moeda’, trata-se na análise do psiquismo de descobrir ‘os processos que redundam na escolha de tal ou qual objeto’ e de retraçar, reescrever as peripécias de uma história que instaurou, em última instância, a relação do sujeito em face do falo ou daquilo que assuma esse valor”^[278].

A análise da vinculação comporta tanto os aspectos visíveis do comum quanto as dimensões ocultas ou apagadas da simbolização metacomunicativa inerente ao laço coesivo. Diferentemente do nível relacional, avulta a dimensão originária do *povo*, não como *demos*, mas como *ethnos*, isto é, a consistência grupal da coesão por sangue, crenças e território. Instala-se aqui toda a dimensão (estética? estésica?) dos afetos produzidos pela corporalidade e pela percepção humanas, tradicionalmente relegadas a um segundo plano pela lógica e pela ciência.

Peirce foi o primeiro, senão o único, a assinalar, com o seu conceito de *primeiridade*, a importância da espontaneidade do ato perceptivo. Aquém das palavras ou dos signos, os sinais estéticos espriam-se na emotividade, na superficialidade, na obscuridade e nos paradoxos que transitam o tempo todo nos circuitos comunicativos. Em termos metodológicos, alinham-se aqui principalmente os estudos e pesquisas atinentes à lógica comunitária e à dimensão afetiva do laço coesivo. A concepção de cultura aqui implicada não se rege pela distribuição do conhecimento, mas pelo aspecto matricial ou mapeador inerente a esse conceito.

3. No nível crítico-cognitivo – ou metacrítico, uma vez que a cognição está implicada nos dois níveis anteriores –, as variadas intervenções reflexivas têm indicado que o campo das ciências sociais requer um novo sistema de inteligibilidade para a diversidade processual da comunicação enquanto ciência social específica do modo de produção ativo do conhecimento na direção de uma compreensão do vínculo e das relações, isto é, (a) o empenho de *redescrição* das relações entre o homem e as neotecnologias capaz de levar em conta as transformações da consciência e do *self* sob o influxo do ordenamento tecnocultural da sociedade; (b) ao mesmo tempo, o empenho ético-político no sentido de viabilizar uma *compreensão* das mutações socioculturais dentro de um horizonte de autoquestionamento, norteado pela afirmação da diferença

essencial do homem, de sua singularidade. Um exemplo: a redescrição da prática jornalística pode levar ao entendimento de que o jornalismo clássico inscrevia em seu horizonte cultural a agregação de *valor* à informação. Isso tem efeitos sociopolíticos, já que valor não é conceito apenas econômico, mas igualmente ético.

Nas operações de releitura ou redescrição, verifica-se que alguns dos temas que obcedavam os artistas plásticos na primeira metade do século passado são hoje reiterados na realidade prática das redes eletrônicas. Por exemplo, a compressão espacial sugerida por Picasso e Braque no cubismo é de algum modo concretizada na compressão temporal do espaço pela comunicação eletrônica. Por outro lado, certos quadros surrealistas de Magritte prefiguram fenômenos típicos da internet, como é o caso de *Les amants* (1927), em que um casal de mascarados se beija, de modo culturalmente análogo às relações afetivas no ciberespaço. Ou então, *La découverte* (1929), que exibe uma dama com o corpo tatuado, antecipando a realidade atual da tatuagem massiva dos corpos. E no famoso *La trahison des images*, também de Magritte, a frase “isto não é um cachimbo”, escrita abaixo da figura de um cachimbo, o artista pretende liberadamente apontar para a diferença entre a realidade física e a sua representação.

Para Richard Rorty, a redescrição do sujeito é algo fundamental na construção de novas relações entre os povos, consolidando-se em dois movimentos, conforme explica Paiva: “O primeiro é a capacidade de recontar as histórias em que os indivíduos estão inseridos, de maneira que eles possam se perceber como participantes na construção da história coletiva e, conseqüentemente, possam se qualificar como membros da comunidade atual, resultante desse processo histórico. O segundo movimento refere-se à mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as histórias individuais, coletivas, passadas e presentes”^[279].

De um modo geral, trata-se de pesquisar na coerência comunicacional de um determinado sistema econômico-social a gênese de um processo que se define, em última análise, como *organização* simbólica e não mero dispositivo de transmissão de informações entendidas como algo natural e intrinsecamente necessário ao sujeito na Modernidade. No interior desse quadro reinterpretativo, o próprio jornalismo, tradicionalmente definido como produção ininterrupta de “notícias”, pode ser visto como um vasto sistema narrativo destinado à organização das “conversas” sociais, isto é, das falas ou discursos conectivos.

Em todo esse processo se entrevê o *isomorfismo* ou a *homologia* de um comum cuja lógica simbólica opera em níveis diferentes da estrutura social. Por isso, a operação redescritiva pode ter forte papel a desempenhar na interpretação dos fenômenos do conhecimento, e o campo pode vir a definir-se mais claramente como um dispositivo de releitura das questões tradicionais da sociedade à luz das mutações culturais ensejada pelas tecnologias da informação e da comunicação. Alinham-se aqui os estudos e pesquisas que visam ao conhecimento das transformações do mundo por meio do mercado e da mídia.

Em termos estritos de metodologia, trata-se de privilegiar (analogicamente, metaforicamente) as *conexões* – primeiramente entre as teorias e depois entre estas e os fenômenos – por parte do observador, embora sem as demonstrações algébricas que eram típicas do estruturalismo lévi-straussiano. As conexões teóricas não constituem mera agregação de disciplinas diferentes (ou multidisciplinaridade), e sim a *tradução* de um conhecimento específico para outra especificidade, fazendo tocarem-se ou “costurarem-se” (como na forma musical da *rapsódia*) os pontos homólogos ou isomórficos de cada um deles. Algo semelhante comparece no que Souza Santos, a propósito do multiculturalismo, pensa como necessário à Teoria Crítica Pós-moderna: “É por via da tradução e do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura”^[280].

Optamos por *hermenêutica tradutora* para designar a atitude metodológica adequada à operação redescritiva inerente ao modo de inteligibilidade ou ciência da comunicação. Não, portanto, uma “diatopia” entendida como um trânsito (*dia*) por meio da diversidade de lugares (*topia*), quando uma cultura encontra a outra, mas a tradução de tópicos focais – e isomórficos – de uma determinada questão problemática para os discursos possíveis do pensamento social. São essas conexões que, em seu movimento aproximativo, abolem a rigidez das clássicas fronteiras disciplinares.

Um exemplo é a descrição metodológica que Polanyi faz de seu notável estudo sobre as origens e as consequências da economia de mercado: “Este não é um trabalho histórico; o que estamos buscando não é uma sequência convincente de acontecimentos importantes, mas uma explicação da sua orientação em termos de instituições humanas. Sentimo-nos, pois, à vontade em lidar com as cenas do passado com o único objetivo de lançar luz sobre assuntos do presente; faremos análises detalhadas de períodos críticos e abandonaremos

quase que por completo os períodos de tempo que os ligaram; *invadiremos o campo de diversas disciplinas, perseguindo este simples objetivo*”^[281].

No caso específico da comunicação, a aludida redescritção pode dar ensejo a uma ficcionalização da construção teórica, em que o acontecimento – na verdade, o grande acontecimento subversivo – é suscetível de ser tomado como paradigma para uma abstração conceitual. São desta ordem, por exemplo, as analogias, oscilantes entre a ficção e a teoria científica, formuladas por Jean Baudrillard em suas análises da mídia e da pós-modernidade, que lhe valeram, assim como a outros pensadores inventivos, a acusação de “impostura” intelectual.

A razão disso é que essa metodologia apresenta-se como francamente *abdutiva*, pois inventa uma linguagem ou ficcionaliza até mesmo a ciência dedutiva/indutiva para explicar. Já Gregory Bateson, certamente um dos mais originais pensadores da comunicação, denunciava o anacronismo das premissas epistemológicas em que se baseava o ensino universitário, pensando numa ciência que combinasse o rigor e a imaginação. Baudrillard, como vários outros brilhantes ensaístas franceses de gerações passadas (René Caillois, Roland Barthes, p. ex.), praticavam aquilo que o pragmatista norte-americano Charles Sanders Peirce chamava de “abdução”, ou seja, eles partiam dos fatos em busca de uma hipótese capaz de explicá-los, o que exigia criatividade ensaística. Operavam, portanto, ao oposto da indução, que parte de uma hipótese e experimenta com fatos capazes de fundamentá-la. Com o conceito de abdução, Peirce visava a um método de descoberta por procedimentos erráticos, eventualmente caóticos, que comporta a invenção, a inspiração e o mito.

A importância e atualidade da contribuição peirceana evidenciam-se quando se problematiza o contexto em que se descobrem ou se propõem hipóteses científicas. Aí se destaca a abdução como um conceito axial para entender-se a dinâmica das mediações entre o acaso e a determinação, na formulação de uma nova teoria científica. É certo que essa maneira de pensar tem antecedentes clássicos: o próprio Kant já sustentara que, sem intuição, todo conceito é “vazio”. Mas ao conceber a abdução como “conjetura espontânea da razão instintiva”, Peirce faz dela uma espécie de lógica originária da ideia criativa, um ponto de intersecção entre a ciência e a arte. Do que chama de *il lume naturale* (o *insight* natural das leis da natureza), partiria a faculdade divinatória ou instintiva capaz de criar. A atitude abdutiva sempre se fez presente nos instantes criativos do campo de estudos da comunicação, ou seja, nos instantes em que a aventura do

pensamento conseguiu contornar a relação especular – a reflexividade, portanto –, entre sociedade e produção teórica.

Ao contrário da forma “tratado”, que é própria aos estudos relacionais, a forma “ensaio” – adequada a essas formulações – comporta a experiência de limites, tal como o acolhimento à indeterminação, à hibridização de formas conceituais heterogêneas, à contaminação do texto, como na literatura recente, por metáforas científicas. Isso pode ser considerado igualmente uma visão “sinóptica” do processo social, em que modos diferentes de olhar e de participar concorrem para uma focalização específica, não da exata realidade da ciência, mas de sua presença alusiva.

Seria aqui o caso de se perguntar – sob o influxo da epistemologia – que paradigma poderia estar regendo esse tipo de procedimento analítico. Kuhn admite dois sentidos diferentes em “paradigma”, sendo o primeiro equivalente a algo como “matriz disciplinar”, entendida como o conjunto dos modelos e dos valores comuns a uma comunidade científica^[282]. Mas no segundo, conforme observa Aganbem, “o paradigma é um simples elemento do conjunto – os *Principia* de Newton ou o *Almagesto* de Ptolomeu – que, funcionando como exemplo comum, substitui as regras explícitas e permite definir uma tradição de pesquisa específica e coerente”^[283].

Aganbem procura aproximar Kuhn de Foucault, embora ressaltando que este último quisesse marcar uma distância entre o conceito de paradigma como critério de verdade científica e o seu conceito particular de *regime discursivo*, que desloca o acento epistemológico de *forma teórica* (atribuição e reconhecimento vindos de um plano externo, dos sujeitos de uma comunidade científica) para o plano de uma *política* dos discursos, em que é o regime interno de poder que determina “o modo como os elementos agregam-se entre si para formar um conjunto”.

Sempre à distância terminológica de Kuhn (apesar da proximidade conceitual), Foucault troca, como observa Aganbem, “paradigmas” por “figuras epistemológicas” ou “limiares de epistemologização”, afirmando o seu próprio conceito de *episteme*, que não significa visão de mundo nem estrutura de pensamento, e sim as formações discursivas, as positivities e o saber em suas relações com as figuras epistemológicas e as ciências. Para Foucault, “a *episteme* é, antes, o conjunto das relações que podem unir, numa determinada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências,

eventualmente a sistemas formalizados”^[284].

Diz Aganbem que a *episteme* foucaultiana “não define, como o paradigma kuhniano, aquilo que se pode saber numa certa época, e sim o que está implícito no próprio fato da existência de tal discurso ou de tal figura epistemológica [...]. É certo que, em seu livro, ele [Foucault] parece interessar-se, sobretudo, naquilo que permite constituir, apesar de tudo, contextos e conjuntos, na existência positiva de ‘figuras’ e de séries”^[285].

Ora, se tomarmos a mídia ou a midiaticização como figuras epistemológicas – a exemplo do que fez Foucault com o panoptismo, o modelo arquitetônico de Jeremy Bentham –, seremos levados inicialmente a dissociá-las de qualquer uso específico para inscrevê-las *paradigmaticamente* num modo de inteligibilidade do conjunto de dispositivos informacionais, que se assume como um princípio de comunicação, porque de fato tenta organizar um novo tipo de comum, compatível com as exigências históricas da tecnologia associada ao mercado.

A midiaticização aparece então como aquilo que Aganbem chama de *exemplum*: “Festus nos informa que os latinos distinguiam *exemplar* e *exemplum*: o primeiro, que se considera com os sentidos (*oculis conspicitur*), indica aquilo que devemos imitar (*exemplar est quod simile faciamus*); o segundo exige em troca uma avaliação mais complexa (não somente sensível: *animo aestimatur*) e reveste uma significação sobretudo moral e intelectual”^[286].

A voga corrente dos estudos de mídia atém-se de um modo geral a essa noção de “exemplar”, na medida em que se debruça sobre o que é imediatamente visível, isto é, o conjunto total ou parcial dos dispositivos de informação em sua inscrição no conceito de mídia. Não que constituam tais estudos um equívoco, pois se sabe da sua pertinência a aspectos de funcionamento do mercado, assim como da sua relevância para o conhecimento das práticas discursivas que compõem a história de uma possível ciência do comum.

Mas é quando se agrega o *exemplar* ao *exemplum*, como no paradigma de Foucault – a união destas duas noções “não só exemplar/modelo, que impõe a constituição de uma ciência normal, mas também e sobretudo *exemplum*, que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático”^[287] – que a midiaticização abre caminho para a compreensão da comunicação como o conceito de uma dimensão constituinte do comum maior do que aquela implicada na superfície dos dispositivos tecnológicos e seus efeitos.

-
- [161]. HEIDEGGER, M. "Bâtir-Habiter-Penser". *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1996, p. 172.
- [162]. HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. [s.l.]: Labor, 1976, p. 139.
- [163]. WILDEN, A. Op. cit. Verbete "Comunicação", p. 130-131.
- [164]. Cf. HAMANN, J.G. *Writings on philosophy and language*. Cambridge: R. Kayes, 2007.
- [165]. FLUSSER, V. *Da religiosidade – A literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002, p. 19-20.
- [166]. BUBER, M. *Je et Tu*. [s.e.]: Aubier, 1969, p. 70.
- [167]. Ibid., p. 19.
- [168]. BACHELARD, G. "Prefácio". In: BUBER, M. Op. cit., p. 9.
- [169]. BUBER, M. Op. cit., p. 50-51.
- [170]. Ibid., p. 74.
- [171]. Cf. TURNBULL, C. *The mountain people*. Nova York: Simon & Schuster, 1972.
- [172]. Uma peça teatral intitulada *Os Iks*, dirigida por Peter Brook, foi encenada em Paris em 1975.
- [173]. Trata-se de Milton Obote, presidente de Uganda em 1966-1967 e em 1980-1985.
- [174]. Negri, A. & Hardt, M. *Commonwealth – El proyecto de una revolución del común*. [s.l.]: Akal, p. 10.
- [175]. Ibid., p. 97-98.
- [176]. CASTORIADIS, C. "Anthropologie, philosophie, politique". *La montée de l'insignifiance des carrefours du labyrinthe*, I. Paris: Seuil, 1996, p. 116.
- [177]. Cf. SONG-MOLLER, V. *Philosophy without women – The birth of sexism in western thought*. Londres: Continuum, 2002, p. 73.
- [178]. Cf. SCHELER, M. *La gramática de los sentimientos – Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Diagonal, 2003.
- [179]. Cf. CAUQUELIN, A. *Essai de philosophie urbaine*. Paris: PUF, 1982.

[180]. SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. [s.l.]: Perspectiva, 1986, p. 84.

[181]. Ibid. Além de Scheler, vale consultar um trabalho recente (*Psiche e techne – O homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006) do italiano Umberto Galimberti, que desenvolve minuciosamente esta linha, mas apoiando-se na *Teoria da Ação*, cara ao pensamento pragmatista.

[182]. RANCIÈRE, J. *Le maître ignorant*, 10/18, 1987, p. 110. Paris: Fayard.

[183]. “Trinta raios convergentes unem-se, formando uma roda / Mas é o vazio entre os raios que faculta o seu movimento / Modelai o barro para fazer um jarro / O oleiro faz um vaso, manipulando a argila / Mas é o oco do vaso que lhe dá utilidade / Recortai no espaço vazio das paredes portas e janelas a fim de que um quarto possa ser usado / Paredes são massas com portas e janelas / Mas somente os vazios entre as massas lhes dão utilidade / Desta forma, o ser produz o útil / Mas é o não ser que o torna eficaz” (*Tao te King*).

[184]. Cf. ESPOSITO, R. *Communitas – Origine et destin de la communauté*. Paris: PUF, 2000, p. 25.

[185]. CALVINO, Í. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 45.

[186]. RANCIÈRE, J. “A comunidade como dissentimento”. In: DIAS, B.P. & NEVES, J. *A política dos muitos – Povo, classes e multidão*. Lisboa: Tinta da China, 2010, p. 425.

[187]. HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. [s.l.]: Cátedra, 1999, p. 137ss.

[188]. COURTIAL, J.-P. *La communication piégée*. [s.l.]: Robert Jauze, 1979, p. 14. O referido Lewis Feuer é autor de *Einstein ou le conflit de génération*. [s.l.]: Complexe, 1979.

[189]. HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 138. As citações que se seguem integram este mesmo capítulo, redigido em frases reiterativas e centopeicas, indicativas de transcrição de um discurso oral.

[190]. TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 1986, p. 290.

[191]. ESPOSITO, R. Op. cit., p. 31.

[192]. Cf. SODRÉ, M. *Reinventando a educação – Descolonização, diversidade e redes*. Petrópolis: Vozes, 2012. As digressões sobre esfera pública provêm do quarto capítulo desse livro.

[193]. DEWEY, J. *The public and its problems*. Athens, OH: Swallow Press, 1980, p. 208.

[194]. GENEUREUX, J. *Introduction à l'économie*. Paris: Seuil, 2001, p. 121-122.

[195]. Ibid., p. 122.

- [196]. MALINI, F. & ANTOUN, H. *A internet e a rua – Ciberativismo e mobilização nas redes sociais*. Porto Alegre: Sulina, 2013, p. 212-213.
- [197]. Cf. o prefácio de *A grande transformação*. Op. cit., p. XII.
- [198]. MIRANDA, J.A.B. *Teoria da cultura*. Lisboa: Século XXI, 2002, p. 22.
- [199]. Ibid., p. 23.
- [200]. MONDZAIN, M.J. *In pouvoir des industries audiovisuelles ou autorité de la culture*. Cf. Séminaire International – Image, accélération, digitalisation. Madri, 28-29/11/2007.
- [201]. Cf. ELIOT, T.S. *Notes towards the definition of culture*. [s.l.]: Faber and Faber, 1948.
- [202]. Ibid., p. 122.
- [203]. Cf. STEINER, G. *No castelo do Barba Azul – Algumas notas para a redefinição de cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- [204]. BAREL, Y. *La société du vide*. Paris: Seuil, 1984, p. 96.
- [205]. Ibid., p. 96.
- [206]. Ibid., passim.
- [207]. CANCLINI, N.G. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 34.
- [208]. Cf. APPADURAY, A. *A Modernidade desbordada*. México: [s.e.], 1996.
- [209]. BAREL, Y. Op. cit, p. 101.
- [210]. BUBER, M. Op. cit., p. 58.
- [211]. Ibid., p. 76.
- [212]. Cf. FLUSSER, V. *A história do diabo*. [s.l.]: Annablume, 2008.
- [213]. Ibid., p. 78.
- [214]. Ibid., p. 83.
- [215]. Ibid., p. 51.
- [216]. BUBER, M. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 61.
- [217]. LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2011, p. 28.

[218]. VENEZIANI, M. *Comunitari o liberali* – La prossima alternativa? Gius: Laterza & Figli, 1999, p. 9.

[219]. HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. [s.l.]: Cátedra, 1999, p. 157.

[220]. *Ibid.*, p. 109.

[221]. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 108-163 [Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti] [Essa versão brasileira traduz *Dasein* como *pre-sença*].

[222]. *Ibid.*, p. 100.

[223]. VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. [s.l.]: Ed. 70, 1989, p. 126.

[224]. WILDEN, A. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 34. Lisboa: Imprensa Oficial, 2001, p. 11.

[225]. Cf. SIMMEL, G. *Soziologie* – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, 1968, p. 524.

[226]. Cf. McLuhan, M. *Understanding Media: the extensions of man*. Toronto: Toronto University Press, 1964.

[227]. SCOLARI, C.A. "Media ecology: exploring the metaphor to expand the theory". *Communication Theory*, vol. 22, n. 2, mai./2012, p. 205.

[228]. Cf. *ibid.*

[229]. *Ibid.*, p. 210.

[230]. PESTRE, D. *Op. cit.*, p. 100-101.

[231]. Cf. FELINTO, E. & SANTAELLA, L. *O explorador de abismos* – Vilém Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012, p. 168. Neste trecho, os autores citam tanto R. Cardoso quanto Cyro Marcondes Filho em suas análises do pensamento de Flusser.

[232]. Cf. SODRÉ, M. *As estratégias sensíveis* – Afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2007.

[233]. Cf. SPADARO, A. [Entrevista]. *O Globo*, 28/07/2013. Autor de *Ciberteologia – Pensar o cristianismo no tempo das redes* (São Paulo: Paulinas, 2012), editor-chefe da revista *La Civiltà Cattolica*, Spadaro é o padre-conselheiro do Vaticano para assuntos ligados à comunicação, cultura e tecnologia.

[234]. FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 92.

- [235]. BAUDRILLARD, J. *Simulacres et simulation*. [s.l.]: Galilée, 1981, p. 11.
- [236]. Cf. HOLQUIST, M. *Dialogism*. [s.l.]: Routledge, 1990.
- [237]. Cf. BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso – Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 277-326.
- [238]. BAKHTIN, M. [Voloshinov]. *Marxismo e filosofia da linguagem*. [s.l.]: Hucitec, 1979, p. 99-100.
- [239]. LACAN, J. *Le séminaire: livre XVII – L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991, p. 11.
- [240]. RANCIÈRE, J. Op. cit., p. 99.
- [241]. JACOTOT, J. "Langue maternelle". In: RANCIÈRE, J. Op. cit., p. 85-86.
- [242]. Ibid., p. 88.
- [243]. Ibid., p. 110.
- [244]. WILDEN, A. Op. cit., verbete "Comunicação", p. 109.
- [245]. Cf. BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. [s.l.]: The University of Chicago Press. 2000.
- [246]. LEVRERO, M. *El discurso vacio*. [s.l.]: Interzona, 2006.
- [247]. Cf. HABERMAS, J. *The theory of communicative action – Vol. 1: Reason and the rationalization of society*. [s.l.]: Beacon Press, 1984. Vol. 2: *Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. [s.l.]: Beacon Press, 1987.
- [248]. ORTIGUES, E. *Le discours et le symbole*. Paris: Aubier, 1962, p. 45.
- [249]. Cf. EVANS, R. *Piaget: o homem e as suas ideias*. Lisboa: Socicultur, 1973, p. 65.
- [250]. BENJAMIN, W. "A doutrina das semelhanças". *Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 108.
- [251]. GOUX, J.J. *Freud, Marx – Économie et symbolique*. Paris: Seuil, 1973, p. 69.
- [252]. Ibid., p. 85.
- [253]. Ibid., p. 20.
- [254]. Ibid., p. 22.
- [255]. AGANBEM, G. "Lengua e historia". *La potencia del pensamiento*. [s.l.]: Adriana Hidalgo,

2007, p. 43-47.

[256]. Cf. MARX, K. *O capital*. Vol. I. São Paulo: Abril, 1983, p. 45, 121.

[257]. *Ibid.*, p. 46.

[258]. Mas nessa especulação notável que é *L'Échange symbolique et la mort* (Gallimard, 1976), Baudrillard aponta para o simbólico como outro caminho teórico além da troca antropológica descrita por Mauss, Lévi-Strauss e Lacan. O simbólico não é, para ele, uma função da realidade, mas precisamente algo que abole o princípio de realidade tanto na sociedade arcaica quanto na moderna. Assim, para afirmar que o consumo não se alicerça sobre o princípio de realidade ("tudo é signo, signo puro, nada possui presença ou história"), ele o desloca, os objetos da relação material e histórica com as pessoas, para um sistema simbólico, onde eles se convertem em signos relacionados apenas uns com os outros e sem significados.

[259]. GOUX, J.J. *Op. cit.*, p. 106.

[260]. WILDEN, A. *Op. cit.*, p. 122.

[261]. *Ibid.*, p. 119.

[262]. *Ibid.*, p. 120.

[263]. MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 485. A citação provém de WADE, J. *History of the middle and working classes*. Londres: E. Wilson, 1835.

[264]. Cf. POLANYI, K. *Op. cit.*, p. 31.

[265]. Conferência de abertura do XII Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação (Compós). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 04/06/2002.

[266]. Cf. SODRÉ, M. *As estratégias sensíveis...* *Op. cit.*

[267]. Cf. GUMBRECHT, H.U. *Folha de S. Paulo – Caderno Mais*, 13/10/2002.

[268]. Padilha, J. *O Globo*, 09/02/2013.

[269]. Trata-se do manifesto resultante de um congresso realizado na Universidade de Stanford e publicado no *Caderno Mais*, da *Folha de S. Paulo*, 24/11/2002.

[270]. *Ibid.*, p. 6.

[271]. Cf. SODRÉ, M. *Antropológica do espelho – Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2003. Agora substituímos por "relacional" o "veiculativo", assim como por "metacrítico" o "cognitivo".

[272]. FONTANILLE, J. "Medios, regimenes de creencia y formas de vida". *Contratexto*, n. 21, 2013, p. 71. Facultad de Comunicación de la Universidad Lima.

[273]. Cf. LIMA, V.A. "História, fronteiras conceituais e diferenças". *Observatório da Imprensa*, n. 749, 04/06/2013.

[274]. Ibid.

[275]. A escravidão, p. ex., constitui uma relação (jurídica, política, social), mas não um vínculo, devido à impossibilidade do senhor de movimentar-se heterotopicamente na direção do escravo.

[276]. Cf. VIRILIO, P. *The administration of fear*. Los Angeles: Semiotex(t)e, 2012.

[277]. Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. [s.l.]: Francisco Alves, 1988.

[278]. GOUX, J.-J. Op. cit., p. 79.

[279]. PAIVA, R. "Para reinterpretar a comunicação comunitária" *O retorno da comunidade – Os novos caminhos do social*. [s.l.]: Mauad, 2007, p. 141.

[280]. SANTOS, B.S. "Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?" *Revista de Comunicação e Linguagens*, 2000, p. 92. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

[281]. POLANYI, K. Op. cit., p. 5.

[282]. Cf. KUHN, T.S. *The structure of scientific revolution*. Chicago: Chicago University Press, 1970.

[283]. AGANBEM, G. *Signatura rerum – Sur la méthode*. Paris: Vrin, 2008, p. 11.

[284]. FOUCAULT, M. *La arqueologia del saber*. [s.l.]: Siglo Veintiuno, 1970, p. 322-323.

[285]. AGANBEM, G. Op. cit., p. 16-17.

[286]. Ibid., p. 20.

[287]. Ibid.

Referências

AGANBEM, G. *Signatura rerum – Sur la méthode*. Vrin, 2008.

_____. *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo, 2007.

APPADURAY, A. *A Modernidade desbordada*. [s.e.], 1996.

BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso – Estética da criação verbal*. Martins Fontes, 1992.

_____. (Voloshinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Hucitec, 1979.

BAREL, Y. *La société du vide*. Seuil, 1984.

BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. The University of Chicago Press, 2000.

_____. *Natureza e espírito: uma unidade necessária*. Dom Quixote, 1987.

BAUDRILLARD, J. *Vue imprenable*. Cahier de l'Herne, 2004.

_____. *L'Échange impossible*. Galilée, 1999.

_____. *Simulacres et simulation*. Galilée, 1981.

_____. *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. Utopie, 1978.

_____. *L'Échange symbolique et la mort*. Gallimard, 1976.

BENJAMIN, W. “A doutrina das semelhanças”. *Obras escolhidas – I: Magia e técnica, arte e política*. Brasiliense, 1993

BERTHELOT, J.M. “Les masses: de l'Être au Néant”. In: ZYLBERBERG, J. (org.). *Masses et Postmodernité*. Méridiens/Klincksieck, 1986.

- BLOCH, M. *Introdução à história*. Lisboa/Europa-América, 1974.
- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, É. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard, 1999 e 2011.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C. & PASSERON, J.-C. *Ofício de sociólogo – Metodologia da pesquisa na Sociologia*. Vozes, 2007.
- _____. *O poder simbólico*. Difel, 1989.
- _____. “O campo científico”. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Ática, 1983.
- BRAGA, J.C. “Financeirização global” In: TAVARES, M.C. & FIORI, J.L. *Poder e dinheiro – Uma economia política da globalização*. Vozes, 1997.
- BUBER, M. *Je et tu*. Aubier, 1969.
- CALVINO, Í. *As cidades invisíveis*. Cia. das Letras, 1995.
- CANCLINI, N.G. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Gedisa, 2004.
- CAUQUELIN, A. *Essai de philosophie urbaine*. PUF, 1988.
- CASTORIADIS, C. “Anthropologie, philosophie, politique”. *La montée de l’insignifiance des carrefours du labyrinthe*, I. Seuil, 1996.
- CHARDIN, T. “Sur l’existence probable, en avant de nous, d’un ultra-humain” (1950). *L’Avenir de l’homme*. Seuil, 1962.
- CONDILLAC, É.B. *Tratado das sensações (resumo selecionado)*. Nova Cultural, 1989 [Col. Os Pensadores].
- COOLEY, C. *Social organization: a study of the larger mind*. Charles Scribner’s Sons, 1909.
- COURTIAL, J.-P. *La communication piégée*. Robert Jauze, 1979.
- COUTINHO, C.N. *Cultura e sociedade no Brasil – Ensaio sobre ideias e formas*. Oficina de Livros, 1990.
- _____. *Gramsci*. L&PM, 1981.

- CRESPI, F. *Manual de sociologia da cultura*. Estampa, 1997.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Contraponto, 1997.
- DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes*. Minuit, 2002.
- DESCOMBES, V. *Le même et l'autre – Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Minuit, 1979.
- _____. *Pourparlers*. Minuit, 1990.
- DEWEY, J. *The public opinion and its problems*. Swallow Press, 1980.
- _____. *Art as experience*. [s.e.], 1934.
- DIAS, B.P. & NEVES, J. *A política dos muitos: povo, classes e multidão*. Tinta da China, 2010.
- ELIOT, T.S. *Notes towards the definition of culture*. Faber and Faber, 1948.
- ENRIQUEZ, E. *As figuras do poder*. Via Lettera, 2007.
- ESPOSITO, R. *Communitas – Origine et destin de la communauté*. PUF, 2000.
- EVANS, R. *Piaget: o homem e as suas ideias*. Socicultur, 1973.
- FELINTO, E. & SANTAELLA, L. *O explorador de abismos – Vilém Flusser e o pós-humanismo*. Paulus, 2012.
- FLUSSER, V. *A história do diabo*. Annablume, 2008.
- _____. *Filosofia da caixa-preta – Ensaio para uma futura filosofia da caixa-preta*. Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. Escrituras, 2002.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. Martins Fontes, 2008.
- _____. *A ordem do discurso*. Loyola, 1996.
- _____. *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception*. Pantheon, 1973.

_____. *La arqueologia del saber*. Siglo Veinteuno, 1970.

_____. *As palavras e as coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. Portugalia, 1966.

GALIMBERTI, U. *Psiche e techne – O homem na idade da técnica*. Paulus, 2006.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Zahar, 2001.

GENEREUX, J. *Introduction à l'économie*. Seuil, 2001.

GOFFMAN, E. *Frame Analysis*. Northeastern University Press, 1986.

GOUX, J.J. *Freud, Marx – Économie et symbolique*. Seuil, 1973.

HABERMAS, J. *The theory of communicative action*. Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Beacon Press, 1987.

_____. *The theory of communicative action*. Vol. 1: Reason and the rationalization of society. Beacon Press, 1984.

HAMANN, J.G. *Writings on philosophy and language*. Kayes, 2007.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. Cátedra, 1999 [Col. Frónesis].

_____. “Bâtir-Habiter-Penser”. *Essais et conférences*. Gallimard, 1996.

_____. *Ser e tempo*. Vozes, 1988 [Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti].

_____. *Que é isto, a filosofia?* Abril, 1973 [Col. Os Pensadores].

_____. *Sobre o humanismo*. Tempo Brasileiro, 1967.

HOLQUIST, M. *Dialogism*. Routledge, 1990.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Labor, 1976.

IANNI, O. *A sociedade global*. Civilização Brasileira, 1996.

JAMES, W. *Principles of psychology*. Vol. 1. [s.e.], 1890.

JAY, M. *A imaginação dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Contraponto, 2009.

JEUDY, H.-P. *Sciences sociales et démocratie*. Circé, 1997.

KATZ, E. “Media effects”. In: SMELSER, N.J. & BALTES, P.B. (orgs.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Elsevier, 2001.

KATZ, E. & LAZARFELD, P. *Personal influence: The part played by people in the flow of communications*. Free Press, 1955.

KITTLER, F. “Vorwort”. In: FLUSSER, V. *Kommunikologie weiter denken*. Fischer Taschenbuch, 2009.

KLAPPER, J. *The effects of mass communications*. Free Press, 1960.

KUHN, T.S. *The structure of scientific revolution*. Chicago University Press, 1970.

LACAN, J. *Le séminaire – Livre XVII: l’envers de la psychanalyse*. Seuil, 1991.

LATOURET, B. “Fifth source of uncertainty: Writing down risky accounts”. *Reassembling the social – An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press, 2007.

LAVAL, C. *L’école n’est pas une entreprise – Le néo-libéralisme à l’assaut de l’enseignement public*. La Découverte, 2003.

LAZARFELD, P.; BERELSON, B. & GAUDET, H. *The people’s choice: How the voter makes up his mind in a presidential campaign*. New York University Press, 1944.

LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Companhia das Letras, 2012.

_____. *Anthropologie Structurale – Deux*. Plon, 1973.

_____. *Anthropologie Structurale*. Plon, 1958.

LEVRERO, M. *El discurso vacío*. Interzona, 2006.

LUHMANN, N. *A realidade dos meios de comunicação*. Paulus, 2005.

MACHADO, A. *Análise do programa televisivo*. ECA/USP, 2012 [Tese de livre-docência].

MALINI, F. & ANTOUN, H. *Ainternet e a rua – Ciberativismo e mobilização nas redes sociais*. Sulina, 2013.

MALINOWSKI, B. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Vozes, 1973.

MARX, K. *Grundrisse*. Boitempo, 2011.

_____. *A miséria da filosofia*. Expressão Popular, 2009.

_____. *O Capital – Crítica da economia política*. Livro I. Civilização Brasileira, 1978.

MARX, K. & ENGELS, F. “Contribuição à Crítica da economia política (prefácio)”. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Vitória, 1951.

McLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. Cultrix, 1979.

_____. *Understanding Media: the extensions of man*. Toronto University Press, 1964.

MIRANDA, J.A.B. *Teoria da Cultura*. Século XXI.

MONDZAIN, M.J. “In Pouvoir des industries audiovisuelles ou autorité de la culture”. *Séminaire International “Image, Accélération, Digitalisation”*. Madri, 28-29/11/2007.

MUCCHIELLI, R. *Communication et réseaux de communications* (séminaire). Librairies Techniques/Entreprise Moderne d’Édition/ESF, 1971.

NEGRI, A. & HARDT, M. *Commonwealth – El proyecto de una revolución del común*. Akal.

NIETZSCHE, F. “Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador”. *Escritos sobre educação*. PUC-Rio/Loyola, 2009.

NISBET, R. *La tradition sociologique*. PUF, 1984.

ORTIGUES, E. *Le discours et le symbole*. Aubier, 1962.

PAIVA, R. “Para reinterpretar a comunicação comunitária”. *O retorno da comunidade – Os novos caminhos do social*. Mauad, 2007.

- PARRET, H. *A estética da comunicação – Além da pragmática*. Unicamp, 1997.
- PESTRE, D. *À contre-science – Politiques et savoirs des sociétés contemporaines*. Seuil, 2013.
- POLANYI, K. *A grande transformação*. Campus/Elsevier, 2012.
- RANCIÈRE, J. *Le maître ignorant*. Fayard, 1987.
- RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Francisco Alves, 1988.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Relume Dumará, 2011.
- _____. *Filosofia y futuro*. Gedisa, 2002.
- ROUANET, S.P. *O Édipo e o anjo*. Tempo Brasileiro, 1981.
- SCHELER, M. *La gramática de los sentimientos – Lo emocional como fundamento de la ética*. Crítica S.L. Diagonal, 2003.
- _____. *Visão filosófica do mundo*. Perspectiva, 1986.
- SCHUTZ, A. “La phénoménologie et las sciences sociales”. *Le chercheur et le quotidien*. Méridiens-Klincksieck, 1987.
- SIMMEL, G. *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot, 1968.
- SLOTERDIJK, P. *Tempéraments philosophiques*. Libella-Maren Sell, 2011.
- SODRÉ, M. *Reinventando a educação – Descolonização, diversidade e redes*. Vozes, 2012.
- _____. *As estratégias sensíveis – Afeto, mídia e política*. Vozes, 2006.
- _____. *Antropológica do espelho – Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Vozes, 2002.
- _____. “Antropologia clínica”. *Clínica e sociedade*. Gryphus, 1992.
- SONG-MOLLER, V. *Philosophy without women – The birth of sexism in western thought*. Continuum, 2002.

SPADARO, A. *Ciberteologia* – Pensar o cristianismo nos tempos da rede. Paulinas, 2012.

STEINER, G. *No castelo do Barba Azul* – Algumas notas para a redefinição de Cultura. Companhia das Letras, 1991.

TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Gallimard, 1986.

TURNBULL, C. *The mountain people*. Simon & Schuster, 1972.

VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione* – Etica, política, diritto. Garzanti Libri, 2003.

_____. *Introdução a Heidegger*. Ed. 70, 1989.

VENEZIANI, M. *Comunitari o liberali* – La prossima alternativa? Gius;Laterza & Figli, 1999.

VIRILIO, P. *The administration of fear*. Semiotex(t)e, 2012.

WEBER, M. *Ciência política: duas vocações*. Cultrix, 1972.

WILDEN, A. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 34. Nacional, 2001.

WINKIN Y. *Bateson, Birdwhistell, Goffman, Hall, Jackson, Scheflen, Watzlawick: la nouvelle communication* – Textes recueillis et présentés par Yves Winkin. Seuil, 1981.

WOLTON, D. *Elogio do grande público* – Uma teoria crítica da televisão. Ática, 2006.

_____. *Penser la communication*. Flammarion, 1997.

ZYLBERBERG, J. “Macroscopie et microscopie des masses”. *Masses et postmodernité*. Klincksieck, 1986.

Revistas

CALHOUN, C. “Comunicação como ciência social (e mais)”. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação* – *Intercom*, V, 35, jan.-jun./2012.

CARCANHOLO, M. “Crise econômica atual e seus impactos para a organização

da classe trabalhadora”. *Aurora*, ano IV, ago./2010.

COHN, G. Uma ciência da comunicação humana não pode constituir-se sem o domínio das categorias sociais (1970). In: MELO, J.M. (org.). “Pensamento comunicacional uspiano”. *Socicom-Intercom*, vol. 3, 2011.

CRAIG, R. “Communication theory as a Field”. *Communication Theory*, 9 (2), 1999. International Communication Association.

FONTANILLE, J. “Medios, regimenes de creencia y formas de vida”. *Contratexto*, n. 21, 2013. Facultad de Comunicación de la Universidad Lima.

LANG, A. “Discipline in crisis? – The shifting paradigm of mass communication research”. *Communication Theory*, 23 (1), 2013. International Communication Association.

LIMA, V.A. “História, fronteiras conceituais e diferenças”. *Observatório da Imprensa*, n. 749, 04/06/2013.

MEDITSCH, E. “A comunicação na Journalism Quarterly em 1935: uma lacuna na história oficial do campo”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. ano VV, n. 13, jul.-dez./2010.

MIÈGE, B. “Comunicação e tecnologia na sociedade: uma dimensão transversal” (entrevista). *Matrizes*, ago.-dez./ 2009.

NEUMAN, R.W. & GUGGENHEIM, L. “The evolution of media effects theory: a six-stage model of cumulative research”. *Communication Theory*, 21, 2011. International Communication Association.

PAIVA, R. “Pesquisa em comunicação comunitária: há lugar para a empiria?” *Revista Intercom*, 2011.

RAPOPORT, A. “La théorie moderne des systèmes”. *Revue Française de Sociologie*, 1971.

SCOLARI, C.A. “Media ecology: exploring the metaphor to expand the theory”. *Communication Theory*, vol. 22, n. 2, mai./2012.

SANTOS, B.S. “Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?” *Revista de Comunicação e Linguagens*, 2000. Relógio d’Água.

SIGNATES, L. “Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade para os estudos de comunicação”. *Novos Olhares*, ano 1, n. 2, 2º sem./1998. ECA-USP.

STANFILL, M. “Birds of a feather”. *Communication Theory*, 22, 2012. International Communication Association.

Textos de capa

Contracapa

Em *A ciência do comum – Notas para o método comunicacional*, Muniz Sodré subscreve o pensamento de que velocidade não é hoje mero fenômeno físico, mas uma transformadora relação entre os fenômenos, que tem na aceleração o valor maior do *socius* contemporâneo. Em seu centro posiciona-se a comunicação instantânea, simultânea e global que refaz virtualmente a geografia do planeta, deslocando os sujeitos e os objetos de seus lugares tradicionais, desestabilizando as interações humanas e demandando formas novas de inteligibilidade.

Orelhas

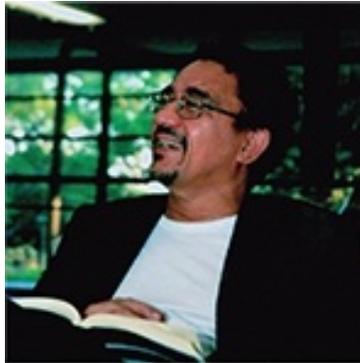
Este livro é precisamente a discussão e a proposta de um modo novo de se compreender a comunicação. Aqui se deixa de lado o modelo sociológico e linguístico que a define como processo transmissor de informações (numa crítica categórica da modelagem teórica dominante) em favor do entendimento ético-político de comunicação como conexão ou organização originária do *comum*, o laço coesivo da comunidade.

A crítica de Muniz Sodré incide sobre a égide do capitalismo financeiro na reorganização da cultura clássica, com vistas à adaptação tecnológica das relações sociais ao ritmo acelerado das interações técnicas e à sincronização dos afetos num espaço global temporalmente comprimido. Isso implica uma expropriação ou uma neutralização do comum tradicional.

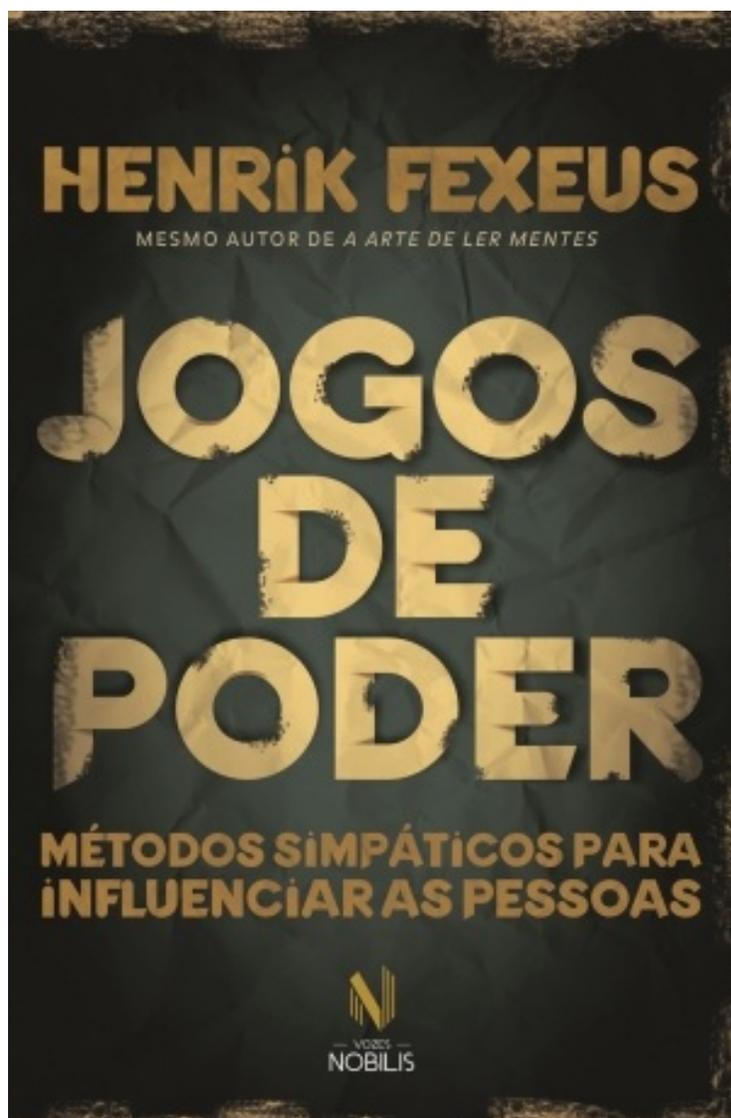
Daí, em sua perspectiva, o imperativo acadêmico de se buscar numa síntese positiva, numa “ciência do comum”, o resgate filosófico, ético e político da potência reflexiva do campo comunicacional, do qual se faz ausente um consenso intelectual quanto a grandes ideias capazes de reorientar o pensamento social. Foi esse o caso das ciências sociais tributárias das ideologias que marcaram o século XIX e o início do século XX. Para Sodré, são socialmente fracas as

aspirações éticas e políticas refletidas no campo comunicacional, dando assim lugar à materialização de uma ideologia comprometida com a financeirização do mundo e com o mercado global.

A ciência do comum é um passo a mais no desenvolvimento dos estudos e debates sobre comunicação no país.



Muniz Sodré é professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador (CNPq) e escritor, com dezenas de obras publicadas, que versam sobre mídia e comunicação, cultura nacional, técnicas de texto jornalístico e ficção (novelas e contos), alguns dos quais traduzidos na Itália, Espanha, Argentina e Cuba. É professor-visitante e conferencista em várias universidades estrangeiras.



Jogos de poder

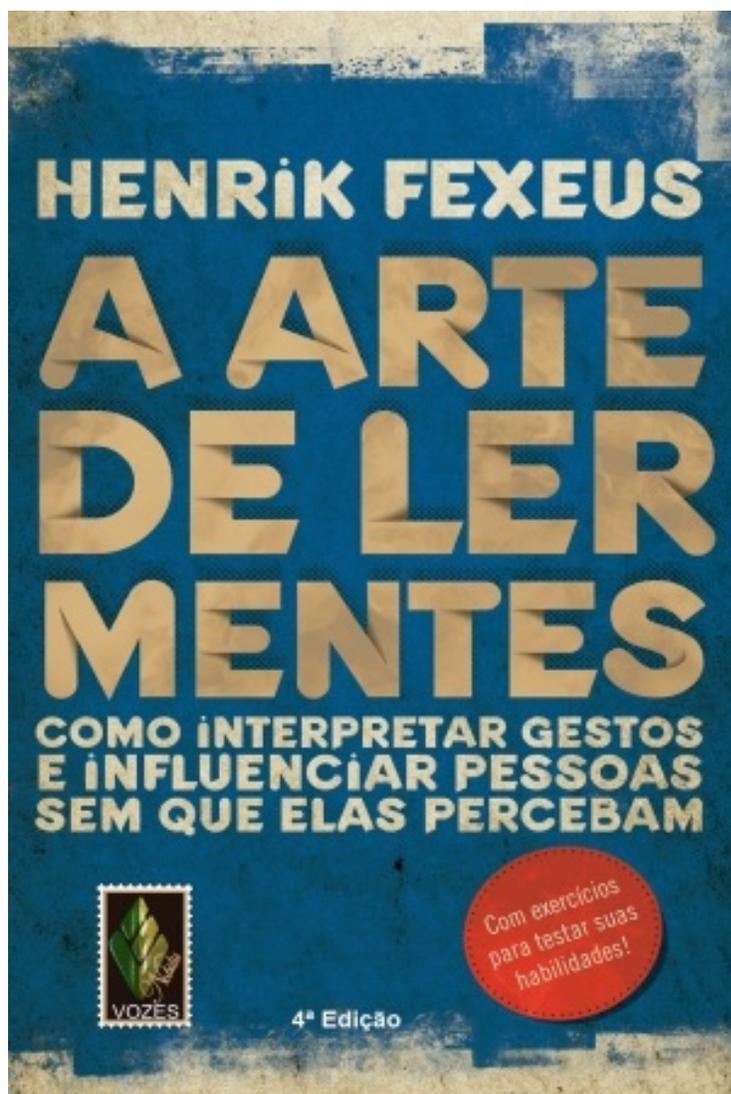
Fexeus, Henrik
9788532653574
280 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro inclinará a balança ao seu favor. Não importa se você for vendedor, advogado, garçom, professor, cuidador, gerente, estrategista,

vendedor, advogado, garçom, professor, cuidador, gerente estratégico, estudante ou encantador de cães, a meta é ajudá-lo a dominar a arte de conseguir o que quer, e não o que os outros querem. Deixe-os envolvidos em aulas e pesquisas. Atividades assim podem ser interessantes e divertidas, mas não são realmente necessárias. Mais fácil é parar de ser um seguidor e tornar-se um líder.

[Compre agora e leia](#)



A arte de ler mentes

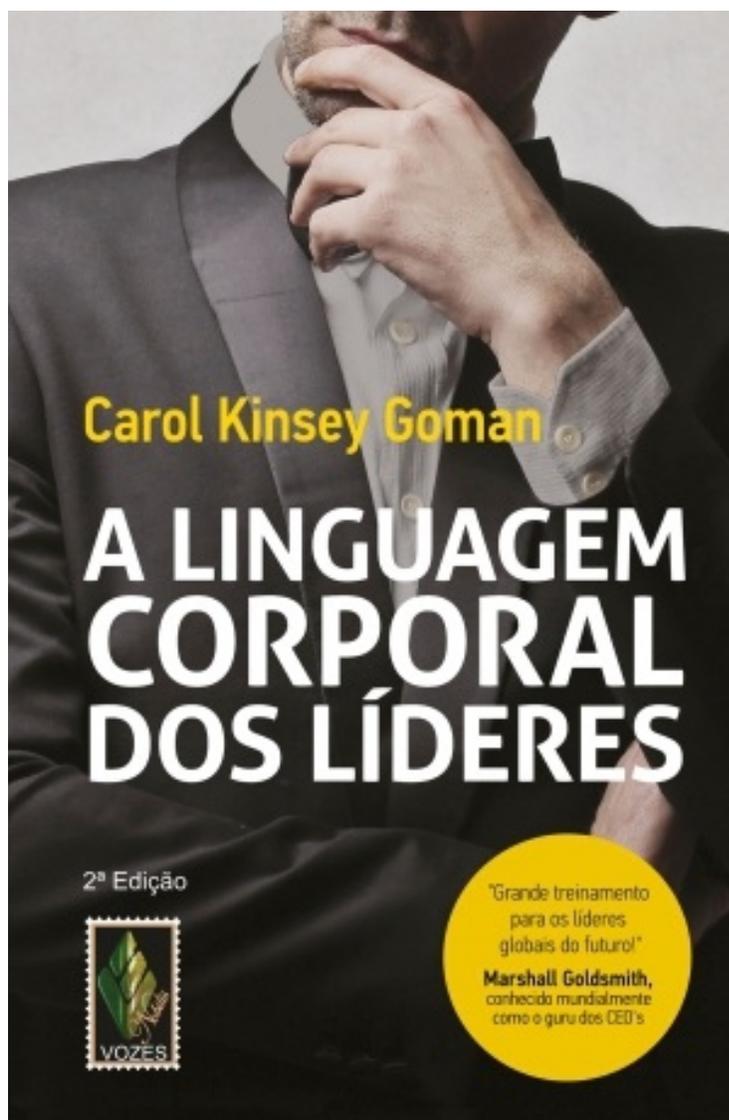
Fexeus, Henrik
9788532647023
288 páginas

[Compre agora e leia](#)

Leitura da mente não é um mito, e nem é mais misterioso do que entender o que alguém está dizendo ao falar conosco. E este livro tem

tudo o que você precisa saber para se tornar um especialista em leitura da mente. Usando habilidades como comunicação não-verbal, linguagem corporal e influência psicológica, podemos descobrir o que a outra pessoa pensa e sente e, assim, controlar seus pensamentos e crenças da maneira que quisermos. O autor introduz uma nova forma de fazer leitura da mente que você poderá colocar em prática em todos os aspectos da sua vida diária, como entrevistas de emprego, em um primeiro encontro, para fazer propostas ao seu chefe, e em todas as situações sociais em que você desejar influenciar outras pessoas.

[Compre agora e leia](#)



A linguagem corporal dos líderes

Kinsey Goman, Carol

9788532648686

304 páginas

[Compre agora e leia](#)

A linguagem corporal é a administração do tempo, do espaço, da aparência, da postura, do gesto, da prosódia vocal, do toque, do cheiro

aparência, da postura, do gesto, da prosódia vocal, do toque, do cheiro, da expressão facial e do contato visual. A mais recente pesquisa na neurociência e psicologia provou que a linguagem corporal é crucial para a eficácia da liderança - e este livro vai mostrar a você, exatamente, como ela impacta a capacidade dos líderes em negociar, administrar a mudança, estabelecer a confiança, projetar o carisma e promover a colaboração.

[Compre agora e leia](#)



Reinventando a educação

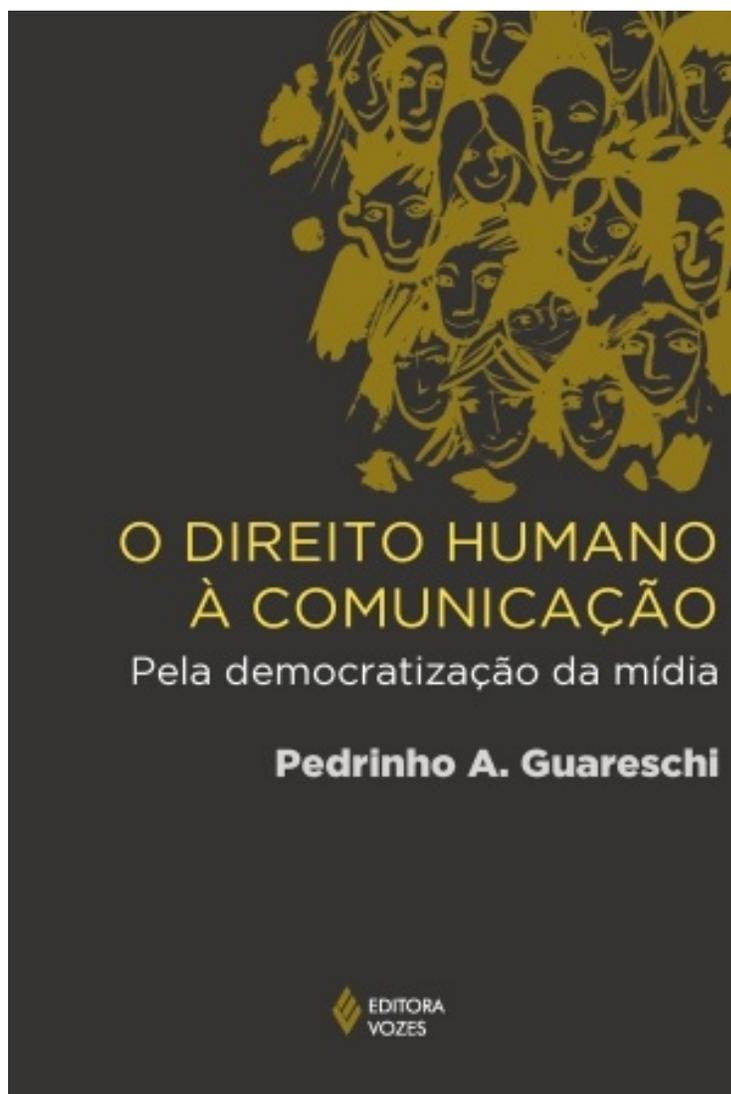
Sodré, Muniz
9788532644442
280 páginas

[Compre agora e leia](#)

Reinventando a educação não é um ensaio futuroológico. É, antes, um repto reflexivo e político à velha pedagogia para que desperte da

narcolese colonial e assuma as mutações já em curso tanto no mundo do trabalho quanto do comportamento jovem. A reinvenção se dá, assegura Muniz Sodré, como uma disposição e uma reinterpretação abertas à consciência de hoje, assim como um alerta para a evidência de que a educação é a luz no fundo do túnel social, obscurecido pela crise dos valores, pela violência das drogas, pelas ameaças à saúde do planeta e pela retração progressiva das formas propriamente humanas de existência. Aqui está um livro a ser realmente lido e discutido.

[Compre agora e leia](#)



O direito humano à comunicação

Guareschi, Pedrinho A.

9788532647047

208 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro é um grito por mais liberdade e respeito a toda população brasileira. Segundo o autor herdamos da experiência grega a

democracia e cidadania. Eles se reuniam na ágora para discutir o tipo de cidade que queriam. A praça da polis era o espaço da política e da liberdade. A comunicação, especificamente os meios de comunicação, são hoje essa nova praça. Uma das questões mais sérias do Brasil hoje - se não a mais séria - é que alguns se apoderaram da praça, são os únicos que falam e impedem que a maioria da população exerça seu Direito à Comunicação.

[Compre agora e leia](#)