

O LADO INTOCADO DA COMUNICAÇÃO¹

THE UNTOUCHABLE SIDE OF COMMUNICATION

Muniz Sodré*

RESUMO

Este texto pretende discutir algumas das dificuldades correntes para a constituição de um campo epistemológico próprio para a comunicação. O consenso norte-americano quanto à dispersão cognitiva do campo. O paradigma dos efeitos confrontado à semiologia estrutural francesa. O imperativo ético-político de uma nova ecologia dos saberes.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação; epistemologia; dispersão cognitiva.

ABSTRACT

This text aims at discussing some usual difficulties to be removed in the act of establishing a proper epistemological field for communication studies. American consensus over the cognitive dispersion of that field. The effects paradigm in face of the french structural semiology. The ethical and political imperative of a new cognitive ecology.

KEY WORDS

Communication; epistemology; cognitive dispersion.

INTRODUÇÃO

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.

Craig Calhoun (presidente do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais dos Estados Unidos desde 1999) aborda a questão de maneira prática e muito irônica. 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*”².

* Professor emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. RIO DE JANEIRO, BRASIL. munizsodre@ufrj.br

No entanto, 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”.

Diagnósticos dessa natureza são particularmente relevantes nos Estados Unidos porque, mais do que em qualquer outro país, os norte-americanos 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. Pertencente à Antiguidade latina, essa palavra achou nos Estados Unidos (desde a primeira década do século XX) a sua reinterpretação moderna, embora dissociada da criação dos cursos de jornalismo, uma vez que a expressão “curso de comunicação” aparece na primeira metade do século XX (aparentemente, proposto 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.

Mas por que não existe uma ciência da 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 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.

No que diz respeito especificamente à comunicação, uma segunda linha aponta para a já aludida perda de potência reflexiva desse campo, 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 da busca de uma solução unificada 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 mediatização 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 domínio 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*.

Repercute fortemente na análise comunicacional o capitalismo monopolístico, que 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 norte-americana 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.³

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 sócio-tecnológica 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* (terminologia do criativo economista Galbraith), atravessada pela fragmentação dos recortes, pela imaterialidade de um real discursivo e, ao mesmo, pelo primado dos objetos na sociabilidade.

Como sabemos, desde os anos 60 – 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*.

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 investi-

gação 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 de dizer por que seus trabalhos realmente importam”⁴.

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 à 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”⁵.

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”⁶.

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.

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. De fato, 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 maiores autores chineses do 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 em que 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.⁷

Imerso numa insólita continuidade entre o sujeito e o objeto, o meio profissional constrói uma narrativa sobre a sua própria atividade, que tem um fundo *pedagógico*, mas é certamente diferente da reflexão escolarizada (a educação sistemática) que a disciplina científica favorece. Ao mesmo tempo, mergulhados na onipresença da informação e das redes, onde 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 fun-

cionar 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*”⁸. Vista por Schutz, a 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”⁹.

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. Por sua vez, 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.”¹⁰. Para ele, é um conhecimento – acrítico – de receitas, que funcionam como úteis esquemas de interpretação.

Mas por que “ciência da comunicação”? E por que precisamente no momento histórico em que aparecem alguns questionamentos episódicos quanto à importância da determinação de um saber como “científico” (por exemplo, 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 é 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 unidade não significa a homogeneização enrijecida do campo de conhecimento, e sim a sua coerência interna – a interação da multiplicidade temática num plano expressivo, análogo ao que Deleuze chama de “plano de imanência – estabelecida por conexões claras 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 dialógica¹¹.

Entretanto, 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”¹².

Por outro lado, o “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 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 mesmo instituição que continua indispensável às sociedades urbanas em emergência ou em mutação.

A este respeito, Sloterdijk faz um retrospecto que parece plenamente pertinente à contemporaneidade sociocultural: “A parêntese 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”¹³

Eis aí uma acertada construção de pensamento: a filosofia clássica concebida como um “rito de iniciação lógico e ético”, requerido pelas exigências históricas de reedificação do homem, em função das novas realidades urbanas e imperiais¹⁴. Pensar não é 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 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”¹⁵.

A analogia favorecida pela questão comunicacional põe lado a lado a retórica antiga como técnica política de linguagem na *polis* grega e a mediatização 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. Isso existe tanto no escopo da já velha comunicação funcional quanto no espaço da cibercultura.

NOTAS

- 1 Palestra feita em setembro de 2012 no PPGCOM da UFBA.
- 2 Calhoun, Craig. Comunicação como ciência social (e mais) In Revista Brasileira de Ciências da Comunicação – Intercom. V. 35, janeiro/junho 2012, p. 279.
- 3 Baudrillard, Jean. L'Échange impossible. Galilée, 1999, p. 69.
- 4 Calhoun, Craig. Op. cit., p. 294.
- 5 Vattimo, Gianni. Nichilismo ed emancipazione – ética, política, diritto. Garzanti Libri, 2003, p. 26.
- 6 Benjamin, W. Einbahnstrasse, p. 147. Cf. Rouanet, Sergio Paulo. O Édipo e o Anjo. Tempo Brasileiro, 1981, p. 71.

- 7 Cf. Zang Longxi, professor da City University of Hong Kong, citado em O Globo (25/5/2012).
- 8 Cf. James, William. Principles of psychology (V. 1). New York, 1890, pp. 221-222.
- 9 Schutz, Alfred. La phénoménologie et las sciences sociales. In Le chercheur et le quotidien. Méridiens-Klincsieck, 1987, pp.220-223.
- 10 Ibidem.
- 11 Cf. Rorty, Richard. Filosofia y futuro. Gedisa, 2002.
- 12 Ianni, Octávio. A sociedade global. Civilização Brasileira, 1996, p. 171.
- 13 Sloterdijk, Peter. Op. cit., p. 18.
- 14 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 é inequivocamente criptofascista.
- 15 Ibidem, p. 19

Artigo convidado após proferimento da palestra na Universidade Federal da Bahia, agosto de 2012.