

Um novo sistema de inteligibilidade

A new system of intelligibility

Muniz Sodré

sodremuniz@hotmail.com

Professor titular emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador 1-A do CNPq, escritor.

Resumo

Uma abordagem sobre o que se apresenta como exigência histórica de um novo sistema de inteligibilidade para os fenômenos enfeixados no campo dito comunicacional. A hipótese atual quanto à escala do poder tecnológico. A comunicação como uma ciência redescritiva, 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. Propõe-se aqui a figura do intérprete-redescritor.

Palavras-chave: comunicação, ciência, redescrição, globalização.

Abstract

The article discusses the following issues: An approach to what appears as a historical demand for a new intelligibility system for phenomena usually included in the communication field. A present hypothesis on the extent of technological Power. Communication as a redescriptive science which aims at a new educational or self-educational horizon that is able to rebalance human consciousness in the presence of global semiotic violence. It proposes the concept of a redescriptive interpreter.

Keywords: communication, science, redescription, globalization.

Introdução

Em todo o século passado, o campo acadêmico da comunicação foi marcado direta ou indiretamente pelo paradigma dos efeitos característico da sociologia americana da *communication research*. A ideia de “massa” atravessou todo esse período. Mas quando se passa de uma economia produtivista a uma economia (financeirista) de serviços, a “massa” dá lugar ao indivíduo: a mídia eletrônica não certamente de massa, mas de indivíduos, apesar do aparente favorecimento à socialização em grupo. Ao mesmo tempo, todo o contexto é hoje marcado pela presença avassaladora do objeto técnico, em parceria igualitária com o sujeito humano.

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 têm 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.”¹

Mas a hipótese atual quanto ao poder tecnológico se configura 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. Donde, a atual insistência teórica na palavra *tecnologia* (Heidegger atém-se a *técnica*, embora uma velha tradição alemã distinga o ordenamento das ferramentas, intitulado “técnica”, de “tecnologia” como ciência desse ordenamento), porque mais bem 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 (onde 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, *redescricao* em Rorty, etc.), o cerne da operação consiste num novo modo de articulação de problemas, mais afinado com a 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”² –, 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 originariedade 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 tampouco de uma suposta autonomia positivista das ciências sociais, mas o começo de um novo modo de inteligibilidade sinóptica capaz de pôr em situação de diálogo as várias possibilidades de pensamento.

Reler equivale a *redescrever* (ou reinterpretar)³ para se recomençar 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

¹ Nietzsche, 2009, p. 236.

² Heidegger, 1973, p. 218.

³ O termo *redescricao* é constante no vocabulário filosófico mais recente do pragmatista norte-americano Richard Rorty, enquanto que *reinterpretação* é constante nos textos do italiano Gianni Vattimo.

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 redescritiva 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 ensinam *provisoriamente* (embora possam eventualmente consolidar-se na terminologia científica) modelos claros de entendimento do território que se descortina. Há limites para este recurso, mas, na prática científica ou tecnológica, novos paradigmas ou modelos teóricos podem ser gerados por metáforas. No caso da comunicação, as asserções (ou redescritivas) 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 redescritiva 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, ao invés 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 mediação 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.”⁴ 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 redescritiva 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*.

⁴ Marx, 1978, p. 57.

A codificação societária que denominamos de *bios virtual* bem pode 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.⁵

Essa ideia de espetáculo redescreve, como um prenúncio da financeirização capitalista e com o espírito político do contraculturalismo dos anos 60, 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 se aproveitam 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.”⁶

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, mas como reiteração de uma posição política empenhada na agrega-

ção de valor e sentido – isto é, imprevisibilidade, indeterminação ou liberdade inerente à criação – ao que, no mundo, se faz caso ou acontecimento.

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 (substantialista) 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.⁷ 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*.”⁸ 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 Sergei 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

⁵ Cf. Debord, 1997.

⁶ Sloterdijk, 2011, p. 32.

⁷ Cf. Deleuze, 2002.

⁸ Machado, 2012, p. 111-112.

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 redescricao, 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 intérprete-redescritor

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, redescrivendo 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, por exemplo), 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 é 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.⁹ 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. Desta 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”.¹⁰ 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.

Um espelho ampliado

Desse modelo decorre a concepção de espaço público como “espelho” tecnologicamente ampliado da vida social, recalando a exigência ético-política de se inscrever no reflexo, para além da mera repetição técnica do existente, o horizonte autoeducativo da sociedade. 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.”¹¹ 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

⁹ Parret, 1997.

¹⁰ *Ibid.*, *passim*.

¹¹ Cf. Emmanuel Carneiro Leão em curso na ECO/UFRJ, em 25/10/1997.

mediático 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 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 é tradicionalmente configurada pela política, em torno da qual se desenvolveu a esfera pública como um espaço de propriedade politicamente comum.

O problema é que o novo espaço público ampliado pelas tecnologias da comunicação e da informação 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 com a 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.¹²

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 redescoberta 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.”¹³ 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

¹² Cf. Heidegger, 1967.

¹³ Enriquez, 2007, p. 141.

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, onde a *unidade* do sistema se garante matematicamente, e sim à exigência de uma *unicidade*, portanto de um discurso coerente ou uma “língua bem feita”, 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.¹⁴ 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 se reduz 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 bem feita”.¹⁵ 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.”¹⁶ A esta 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 [...]”¹⁷ Por outro lado, isso torna claro que o tempo do trabalho conceitual ainda é o tempo estendido, da duração. Trata-se, portanto, de uma ciência cujo aparato teórico tem valor *heurístico* (explicativo, assim como o de outras ciências sociais).

Pode-se 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”.¹⁸ 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 que, 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.*¹⁹

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”.²⁰

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)

¹⁴ Cf. Condillac, 1989, p. 50. Vide igualmente, no mesmo volume, *Tratado dos Sistemas e Lógica*.

¹⁵ *Ibid.*, *Lógica*, p. 123.

¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷ Lévi-Strauss, 2012, p. 23.

¹⁸ Berthelot, 1984, p. 190.

¹⁹ *Ibid.*, p. 191.

²⁰ Crespi, 1997, p. 34.

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.

Referências

- BERTHELOT, Jean-Marie. 1984. Les masses: de l'être au néant. In: *Masses et postmodernité*. Paris, Méridiens, p. 179-194.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. 1989. *Tratado das sensações (resumo selecionado)*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).
- CRESPI, Franco. 1997. *Manual de sociologia da cultura*. Lisboa, Editorial Estampa.
- DEBORD, Guy. 1997. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- DELEUZE, Gilles. 2002. *L'île déserte et autres textes*. Paris, Minuit.
- ENRIQUEZ, Eugène. 2007. *As figuras do poder*. São Paulo, Via Lettera Editora e Livraria.
- HEIDEGGER, M. 1973. *Que é isto – a filosofia?* São Paulo, Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. 1967. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MACHADO, Arlindo. 2012. *Análise do programa televisivo*. São Paulo, SP. Tese de Livre-Docência apresentada para o concurso de Livre-Docência junto à ECA/USP.
- MARX, Karl. 1978. *O Capital – crítica da economia política (Livro I)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NIETZSCHE, F. 2009. Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro, PUC-Rio / São Paulo, Loyola.
- PARRRET, Herman. 1997. *A estética da comunicação – além da pragmática*. Campinas, Unicamp.
- SLOTERDIJK, Peter. 2011. *Tempéraments philosophiques*. Paris, Libella Maren-Sell.