

Tiago Quiroga Fausto Neto

COMUNICAÇÃO, ANDANÇA, RESTAURAÇÃO

Possibilidades de uma *episteme* comunicacional

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração Teoria e Pesquisa em Comunicação, Linha de Pesquisa Epistemologia, Teoria e Metodologia da Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Comunicação.

Orientadora:
Prof^a Dr^a Maria Immacolata Vassallo de Lopes

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

São Paulo, fevereiro de 2009

Tiago Quiroga Fausto Neto

COMUNICAÇÃO, ANDANÇA, RESTAURAÇÃO

Possibilidades de uma *episteme* comunicacional

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração Teoria e Pesquisa em Comunicação, Linha de Pesquisa Epistemologia, Teoria e Metodologia da Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Comunicação.

Orientação da Prof^a Dr^a. Maria Immacolata Vassallo de Lopes

Quiroga, Tiago Fausto Neto.

Comunicação, andança, restauração: possibilidades de uma episteme comunicacional 2009: 241f.

Tese (Doutorado em Comunicação)

Universidade de São Paulo,

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação

Escola de Comunicações e Artes, São Paulo, 2009.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Maria Immacolata Vassallo de Lopes

1. Episteme 2. Comunicação 3. História 4. Técnica 5. Afeto

Tiago Quiroga Fausto Neto

COMUNICAÇÃO, ANDANÇA, RESTAURAÇÃO

Possibilidades de uma *episteme* comunicacional

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação e Artes, Área de Concentração Teoria e Pesquisa em Comunicação, Linha de Pesquisa Epistemologia, Teoria e Metodologia da Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Comunicação.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª Dr^ª. Maria Immacolata Vassallo de Lopes, Universidade de São Paulo
(Presidente da banca – Orientadora)

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

São Paulo, de de 2009.

Para o pequeno Lucas, guerreiro das antártidas.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer

ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo por possibilitar a realização desta pesquisa; à CAPES, pela bolsa de formação de pesquisador em nível de Doutorado;

à professora Maria Immacolata Vassallo de Lopes, encontro de força e beleza que, aliadas ao rigor metodológico, foram fundamentais em minha formação;

aos professores Ciro Marcondes Filho e Lucrécia D'Alessio Ferrara que participaram do exame de qualificação, e cujas críticas e sugestões tornaram-se decisivas para o amadurecimento do trabalho;

aos colegas do programa pela convivência e companhia fundamentais nessa que nos foi uma jornada comum; em especial a Claudia Mogadouro e Pablo Nabarrete pela presença e carinho;

aos amigos Fernando Martinho e Ana Paula Paiva pela alegria, pelo apoio logístico e afetivo. Obrigado por tudo de coração;

ao professor Marcio Tavares D'Amaral pelo entendimento da “veia judaica” no pensamento, pela generosidade e contribuição fundamental em minha formação;

a Miguel, que entende o tempo do pensamento e faz da sua escuta sua grande companhia;

a Maria Helena Torres pelo apoio e cuidadosa revisão de texto sempre presentes;

à Vânia Maria Coelho Pereira pela aprendizado dos gestos simples;

a “minhas famílias”, Daniel e Nina, meus irmãos queridos, Sérgio, Carolina e Renato, a todos pela vitalidade e fortaleza, em especial, a Regina cuja grandeza de alma atravessou o oceano para aconchegar o pequeno Lucas, tornando possível que essa tese se concretizasse;

a meus pais, Ana e Fausto, por tudo, em especial, pela compreensão vigorosa da simplicidade, pela crença radical no encantamento da fé.

a Cláudia, minha companheira, pelo amor, carinho, dedicação e consciência da luta, sem os quais não poderia trilhar o caminho até agora percorrido.

RESUMO

O presente trabalho apresenta-se como contribuição ao que se vem chamando *hoje* de constituição de uma *episteme* comunicacional. Dado o caráter extremamente incipiente do assunto, procura-se aqui, antes de qualquer coisa, realizar uma reflexão que tem, na apresentação de alguns problemas que cercam o tema, seu principal objetivo. A título de compreender os postulados que orientam tal debate, assim como de agregar à presente temática uma análise de cunho propositivo, toma-se como método de trabalho o recurso historiográfico. Através da genealogia dos termos e conceitos que caracterizam o aparecimento do *problema* comunicação, formula-se a hipótese de pesquisa, que tem no advento da técnica moderna sua conformação prática. Pergunta-se pela técnica como acontecimento que particulariza a emergência do campo de conhecimento em questão – os estudos de *mídia* – e também em que medida, em torno de seus desdobramentos atuais, não residiriam importantes chaves interpretativas quanto à conquista do *objeto* de estudo da área. Como resultado final, tem-se a eleição do *valor-afeto* como espécie de crivo teórico para se pensar a especificidade comunicacional, isto é, para se adjetivar a chamada *midiatização* social.

Palavras-chave: 1. Episteme; 2. Comunicação; 3. História; 4. Técnica; 5. Afeto

ABSTRACT

This dissertation is a contribution to what is nowadays called the constitution of a communicational *episteme*. Given the extremely incipient character of the subject, it is considered, before anything, to carry a reflection through, in which the main purpose is the presentation of the problems that surround this subject. Thus, to understand the postulates that guide such theme, as well as adding to the debate an analysis with a propositional characteristic, it was chosen the historiographical methodology. Through the genealogy of the terms and concepts that characterize the appearance of the communication *problem*, it is formulated the research hypothesis, which has in the advent of the modern technique its practical conformation. So it is asked if the technique is an event that distinguishes the field of knowledge in question – *the media studies* –, and also if in the current unfolding of the technique would (not) inhabit important interpretative keys about the conquest of the object of study of this area. As final result, it was elected the *value-affection* as a species of theoretical sifter to think the comunicacional specificity, that is, to label the so called *social mediatization*.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| | |
| 1. O CONTEXTO DA PERGUNTA | 23 |
| 1.1. O problema da história e a questão do <i>tempo</i> | 23 |
| 1.2. Sobre uma <i>ontologia da atualidade</i> | 29 |
| 1.3. A noção de <i>acontecimento</i> | 32 |
| 1.4. Globalização e <i>episteme</i> comunicacional | 38 |
| | |
| 2. PENSANDO A EPISTEME COMUNICACIONAL | 50 |
| 2.1. Epistemologia como espaço de trabalho | 50 |
| 2.2. Da <i>constituição</i> de si como área do conhecimento | 54 |
| 2.3. Dos postulados científicos: o conceito de <i>campo</i> | 58 |
| 2.4. O <i>campo científico</i> e o problema da autonomia | 62 |
| 2.5. A construção do <i>objeto</i> e a <i>disciplinarização</i> do saber | 70 |
| | |
| 3. DA TÉCNICA COMO HIPÓTESE DE TRABALHO | 86 |
| 3.1. O problema da interdisciplinaridade | 86 |
| 3.2. Genealogia como procedimento metodológico | 89 |
| 3.3. Condições de aparecimento da <i>questão</i> comunicação | 92 |
| 3.4. Comunicação de massa: o crivo industrial como origem epistêmica | 104 |
| 3.5. Da técnica moderna como marco identitário | 112 |

| | |
|--|-----|
| 4. O PROBLEMA DA DETERMINAÇÃO INSTRUMENTAL | 119 |
| 4.1. O princípio de causalidade | 123 |
| 4.2. A fundação das cidades e os usos da linguagem | 127 |
| 4.3. Do reinado da lógica | 138 |
| 4.4. A saga da luminosidade | 145 |
| | |
| 5. O CONHECIMENTO COMO OPERATIVIDADE | 152 |
| 5.1. A questão da natureza | 162 |
| 5.2. O problema do método | 167 |
| 5.3. Da centralidade da experiência | 172 |
| 5.4. O projeto de autonomia | 179 |
| | |
| 6. SOCIEDADE TRANSPARENTE: COMUNICAÇÃO COMO AMBIÊNCIA HISTÓRICA | 194 |
| 6.1. O crivo tecnológico e a questão da transparência | 196 |
| 6.2. Contemporaneidade e <i>desenraizamento</i> | 202 |
| 6.3. Do instrumento à ambiência: comunicação e imagem de mundo | 213 |
| 6.4. Da tradução do visível | 218 |
| 6.5. Sobre a <i>fetichização do real-histórico</i> | 220 |
| | |
| 7. CONCLUSÃO | 227 |
| 7.1. O imperativo do objeto | 227 |
| 7.2. Sobre <i>mediatização</i> social | 232 |
| 7.3. Do <i>afeto</i> como especificidade comunicacional | 236 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 241 |

Eu poderia crer somente num deus que dançasse. E quando vi o meu demônio eu o encontrei sério, rigoroso, profundo e solene: era o espírito da gravidade – por ele todas as coisas afundam. Não se mata por meio do ódio. Mata-se por meio do riso. Venham, vamos matar o espírito de gravidade! Agora estou leve! Agora eu vôo! Agora um deus dança através do meu corpo.

Nietzsche. Sobre o ler e o escrever. *Assim falou Zaratustra*

INTRODUÇÃO

Ora, onde mora o perigo é lá
que também cresce o que salva
Friedrich Hölderlin, *Patmos*, 1803¹

Antes da explicitação do caminho aqui percorrido gostaríamos de fazer duas breves ressalvas: a primeira, sobre o título da presente reflexão, e a segunda, quanto à leitura e à opção pelos autores trabalhados durante a elaboração da tese. Com relação à primeira questão, trata-se da tentativa de sintetizar aquelas que foram três importantes regularidades discursivas em nosso empreendimento. *Comunicação* porque é o valor, a questão, o acontecimento que nos une. *Andança* porque recoloca a escrita como instância de reinvenção, crítica e resistência ao modelo de instantaneidade que caracteriza nossa atualidade e que nos quer homens de plástico. Andar nesse contexto não significa exatamente se deslocar no espaço, mas movimentar-se no tempo, sobretudo, produzindo algum tipo de duração. Andança, portanto, para designar um tempo percorrido, uma experiência estabelecida, uma questão retida, um problema significado. E, finalmente, *restauração* porque uma tese de doutorado é sempre o resultado de determinado acúmulo que, embora consolide algo novo, é sempre uma reinterpretação de caminhos em muito já percorridos. Restaurar, sobretudo, porque nosso trabalho procura recolocar diversas questões outrora elaboradas e, ao mesmo tempo, lapidar um pensar também iniciado. *Restauração*, enfim, para designar o aprimoramento de um antigo sempre renovado. Não necessariamente colocadas numa perspectiva vetorial de progresso e evolução, as três questões constituem sustentáculos da experiência que aqui tem início. Reunidas sob a tentativa de contribuir para a reflexão sobre uma possível episteme comunicacional, tais regularidades discursivas sintetizam o esforço empreendido, isto é, resumem e apresentam o trabalho que aqui se inicia.

¹ Tradução livre do francês, Jaccottet, G. Roud et A. du Bouchet. In *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1967: 867.

Quanto à segunda ressalva, acerca da leitura e da opção pelos autores trabalhados. Optamos por estabelecer um tipo de diálogo que não necessariamente centrou-se na contraposição de idéias ou na exposição baseada na diversidade de pontos de vista sobre os assuntos discutidos. Decidimos por realizar leituras, de certo modo, mais extensas e detalhadas daqueles autores que nos ajudaram não apenas a obter uma melhor compreensão do assunto, mas, sobretudo, a construir nossa proposta de estudo. Não significa deixar de reconhecer o valor e a riqueza de outras estratégias de pesquisa que procuram ampliar suas prospecções, utilizando-se da maior diversidade possível de autores acerca do tema investigado. Sem dúvida alguma, tal opção é preciosa e, de modo geral, tende a produzir entendimentos cuja riqueza advém da totalidade dos pontos de vista explicitados. De todo modo, em nosso caso, optamos por não perder de vista a possibilidade que o doutorado apresenta de realizar determinada incursão que, de alguma maneira, apresente traços autorais. Daí, a opção por esse tipo de encaminhamento. Trata-se, antes de qualquer coisa, da tentativa de construir um *lugar* de fala, isto é, de fazer com que os autores escolhidos nos ajudem a pensar e qualificar o tema da constituição de uma episteme comunicacional. Tal tentativa encontra-se organizada da seguinte maneira.

No primeiro capítulo procura-se contextualizar a pergunta em torno de uma episteme comunicacional. De início nosso objetivo foi justificar a relevância e a pertinência do tema aqui estudado, apresentando a conjuntura da qual provém tal indagação. Em outras palavras, tratamos aí de explicitar os motivos que nos levam a fazer a pergunta sobre a constituição de uma ciência da comunicação. Duas questões norteiam o capítulo. A primeira remete à inclusão da *atualidade* no problema que está sendo formulado, em que se destaca o crivo fundamental exercido pelo *tempo* na produção do conhecimento, mais precisamente pela presença do *presente* na formulação das diferentes perguntas e incursões teóricas; a segunda, que aparece como desdobramento direto da anterior, contextualiza propriamente a pergunta a respeito de uma *episteme* comunicacional e não poderia partir de outro cenário histórico senão da chamada globalização - período histórico que efetivamente determina a centralidade adquirida pelas dinâmicas e injunções comunicacionais, reforçando a necessidade de avançar em torno de tal debate. Assim sendo, já no final do primeiro capítulo encontram-se formuladas as perguntas que fundam a presente tese – entre

elas aquela considerada crucial: afinal de contas, o que viria a ser uma episteme comunicacional? Que pressupostos devem ser levados em consideração para que possamos realizar tal reflexão? De que maneira tal questão se constitui um desdobramento direto do contexto histórico do qual somos atores presenciais?

Contextualizada a pergunta inicial nos preocupamos, já no segundo capítulo, em desenvolver determinações específicas, tais como: o que deveria constar em determinada prática científica para que obtenha o título de área específica do conhecimento? Que características devem nortear as produções teóricas que, em seu conjunto, poderiam vir a produzir uma dada experiência autônoma? Ou, então, que critérios devem integrar uma totalidade reflexiva segundo a qual se possa obter a chancela em torno de dado *saber* constituído? Tais indagações correspondem, portanto, à formulação de nosso *problema de pesquisa*, ou seja, levando em consideração os termos, os usos e conceitos que povoam o debate epistemológico, de que modo eles se desdobram em se tratando de uma *episteme* da comunicação? Responder essas questões significou, primeiramente, situar a epistemologia da comunicação como espaço de trabalho e também compreender os pressupostos que caracterizam tal debate. Uma questão precisa ser assinalada: a reflexão de cunho epistemológico não se restringe à comunicação; muito pelo contrário, diz respeito à construção do conhecimento como um todo, isto é, remete a diversas outras áreas do saber. Nesse sentido, antes mesmo da abordagem dos desdobramentos específicos de comunicação procuramos trazer os autores que pensam a problemática epistemológica em si, ou seja, os postulados e engendramentos que permeiam as teorias da produção do conhecimento.

Sendo muitas as perspectivas que constituem tal abordagem, optamos por trabalhar com a reflexão apresentada sobre o assunto em Bourdieu, dada a aproximação fundamental encontrada no conceito de *campo* entre a produção do conhecimento e seu contexto histórico. Da mesma forma, a opção pelo autor também diz respeito à ampla utilização do conceito em questão nos debates epistemológicos em comunicação. Em torno de sua aceitação, repetição e significação encontram-se, a nosso ver, importantes pistas referentes aos problemas que cercam o debate acerca da episteme comunicacional. Em sua obra é

possível identificar valiosas diferenciações que não se costumam realizar quando do debate em comunicação. Encontram-se em sua análise, por exemplo, importantes distinções entre o que seria a idéia de campo social, campo científico, disciplina na ordem do conhecimento, constituição de objeto de estudo, enfim, questões que cercam a especificidade da produção científica. Trata-se de pensar o problema da autonomia do saber, isto é, da capacidade de refratar ou retraduzir os “fatos do mundo” segundo atributos próprios.

Realizada a incursão nos termos e conceitos de Bourdieu procuramos trazê-los para pensar o problema específico da comunicação. Tal trabalho orientou nosso terceiro capítulo, em que se encontra formulada propriamente nossa *hipótese de trabalho*. A idéia seria observar de que maneira a perspectiva encontrada em Bourdieu se desdobra nas diferentes práticas científicas em comunicação. Com intuito de fugir do empreendimento meramente descritivo, decidimos concentrar os esforços na realização de uma leitura verticalizada do problema, evitando o exercício de apenas numerar as diversas injunções que a temática apresenta no caso da comunicação. Significa dizer que optamos por investigar apenas um dos diversos problemas que cercam a constituição da comunicação como área do saber. Trata-se aí da predominância do ponto de vista que a concebe enquanto ciência interdisciplinar. Procuramos aproximar os postulados de Bourdieu de tal característica (interdisciplinaridade) e pensar de que maneira tal condição nos permite conceber a comunicação como disciplina na ordem do conhecimento.

Sem dúvida alguma, a proposta de pensar uma ciência interdisciplinar é bastante fértil e, talvez, esteja até mais próxima dos valores que regem nossa contemporaneidade. Entretanto, a maneira como tal projeto vem-se delineando em comunicação acaba não apenas distanciando-a dos pressupostos sugeridos por Bourdieu, mas, também consolidando, cada vez mais, tal prática científica como aporte de outras disciplinas. Sob o signo da interdisciplinaridade acaba por predominar uma abordagem instrumental da comunicação a qual, na maioria das vezes, aparece como *meio* ou *instrumento* cujos efeitos são continuamente interpretados à luz de categorias analíticas que derivam de outras áreas do conhecimento. O problema não é simples. Com intuito de formular nossa hipótese de

trabalho optamos pela perspectiva histórica como recurso de pesquisa. Dinâmica que também caracterizou a tradição epistemológica francesa, da qual, aliás, Bourdieu fazia parte, o recuo histórico teve como objetivo apresentar os cenários, os termos, enfim, o contexto que vê nascer a *questão* comunicação. Sob a égide do encontro de certa especificidade, procuramos mapear as forças que compõem o aparecimento da questão, que não viria a dizer respeito a qualquer tipo de comunicação, em qualquer momento histórico, senão daquela que funda o campo de estudos mais conhecido hoje como Comunicação Social.

Quando falamos em comunicação, podemos estar tratando de qualquer experiência humana, objeto de diversas disciplinas na ordem do conhecimento (antropologia, letras, filosofia, etc.), entretanto, a partir do advento das sociedades de massa e da Revolução Industrial tem início um outro e específico tipo de comunicação: aquela viria a fundar o campo de estudos em questão. Trata-se da comunicação de massa cuja grande especificidade seria exercida pelos usos e atribuições produzidos pela técnica moderna junto ao fenômeno da comunicação humana *stricto sensu*. Não falamos, por exemplo, do modelo comunicacional mais conhecido como *diálogo*, tal como pensado por Paulo Freire, na década de 1960, e sim da comunicação identificada como *mídia*, cuja particularidade se encontra na injunção da técnica moderna ao fenômeno da comunicação *stricto sensu*.

Daí decorre nossa hipótese de trabalho. Ao procurar o elemento que não apenas especifica, mas, sobretudo, funda as primeiras práticas sociais cujos estudos dariam origem ao campo da comunicação, estaríamos, então, falando propriamente da técnica moderna. Em torno de sua configuração delinea-se a especificidade do acontecimento que faz emergir o campo de estudos sobre o qual hoje nos dedicamos pensar. Por isso a proposição em torno da técnica como possível fundamento de uma ciência da comunicação. Além disso, ao concordarmos com a definição que entende técnica como *meio* ou *instrumento* através do qual se alcança determinado objetivo, se produz algum efeito, estaríamos em sintonia com a predominância da abordagem instrumental que até hoje vem caracterizando parte dos estudos comunicacionais. Significa dizer que, quando nos deslocamos, através do recurso genealógico, na direção de certa especificidade disciplinar, encontramos a

particularidade radical exercida pela técnica tanto no nível do aparecimento das primeiras práticas comunicacionais como na predominância da abordagem instrumental que caracteriza uma ciência dita interdisciplinar. Se a comunicação é entendida como *meio* cujos efeitos são remetidos à categorias que derivam de outras áreas do saber, é porque aí predomina certa instrumentalidade que tem também na técnica seu lugar de interpretação.

Dois capítulos são dedicados a justificar nossa hipótese de trabalho em torno da técnica e também a tentativa de sair da determinação instrumental que caracteriza alguns estudos comunicacionais. No primeiro deles e quarto da tese, procuramos caracterizar o que seria o *nascimento* da determinação instrumental da técnica, que remonta à passagem da Grécia antiga ao período clássico, quando do advento e do reinado da lógica como sinônimo e paradigma de verdade. Ocasão que testemunha a transição do *éthos* mítico ao lógico, da *Alethéia* pré-socrática, ao *Logos* grego, lugar de *origem* da concepção instrumental da técnica. No segundo, o Capítulo 5 da tese, tratamos de sua *consolidação*, que ocorre na modernidade, sobretudo através do surgimento de uma modalidade de saber efetivamente operativa que tem na ciência moderna seu grande estandarte.

Ao visualizar o caminho percorrido por determinado fenômeno, se pode melhor compreender seus desdobramentos na atualidade e, sobretudo, pensar de que modo tal fenômeno é recolocado. A operação, portanto, não diz respeito simplesmente a escavação de uma herança encoberta e adormecida pela passagem do tempo, mas remete a um manancial que vige, fundamenta e se transforma em referenciais de verdade em nossa contemporaneidade. Apresentar historicamente os aspectos que caracterizam a constituição da *técnica* e sua *determinação instrumental*, junto à construção do conhecimento, possibilita não apenas uma melhor compreensão acerca de sua atual configuração, mas também a pensar de que forma essa último incide diretamente na constituição de uma ciência da comunicação. Significa dizer que tal incursão se torna decisiva, uma vez que nos possibilita o retorno a nossa atualidade, apresentando contribuição de caráter propositivo.

Na realidade, tal opção diz de nosso próprio relacionamento com aquele que seria um dos acontecimentos mais importantes de nossa época: o impressionante desenvolvimento e

instauração da técnica em nossos cotidianos. Diferente dos movimentos que criticam ou exaltam seu domínio, tornando-se esvaziados e sem força porque “operariam na mesma frequência”, isto é, quando lutam para negar ou celebrar tal empreendimento, acabam por ele fagocitados, uma vez que o fazem a partir da *determinação instrumental*, pretendemos, através de seu próprio *questionamento*, com ela estabelecer *outra* relação.

De todo modo, não procuramos incorrer numa visão oceânica do assunto, mas antes nos concentrar na abordagem que teve a técnica como possível *fundamento* de uma *episteme* comunicacional. Acreditamos que em seu advento, consolidação e possíveis desdobramentos encontra-se um dos traços mais importantes da nossa atual conjuntura histórica e do campo do conhecimento fundado no signo da eficácia, o qual, historicamente, encontra na *técnica* o ícone mais emblemático de sua realização. Significa pensar, em última instância, em que medida o aspecto responsável por caracterizar tanto o aparecimento das primeiras práticas e teorias da comunicação quanto por singularizar nossa atualidade histórica pode, ele mesmo, ser concebido como elemento fundador de uma “nova” ciência.

Vale dizer, de qualquer forma, que, talvez, a questão não pudesse aparecer antes. Somente ao atingir níveis radicais de existência – o que ocorre com a centralidade adquirida pelas *tecno-logias* da comunicação – poderíamos, de fato, vir a formular e explorar o problema. Trata-se, aqui, na realidade, de se perguntar por aquilo que pode ser considerado um dos grandes acontecimentos, sobretudo do século XX, caracterizado pela saída da *técnica* da condição de *instrumento*, historicamente pertencente à *Lógica*, tradicional modalidade do conhecimento, consolidando-se na condição de *tecno-logia*, momento em que se realiza a partir de sua lógica em si mesma, inaugurando outra modalidade de pensamento, a qual encontra, no campo da comunicação, solo fértil e comemorativo. Elemento fundador da cultura da eficácia, modalidade recente da *técnica*, as *tecno-logias* da comunicação, desde as mais tradicionais – telefonia, rádio, televisão – às mais recentes, - computador, cabo de fibra ótica, satélite, internet, – constituem espécie de órbita em torno da qual gravitam as esperanças de que, enfim, se materialize boa parte do positivismo científico germinado pelo período moderno. É esse, então, o motivo pelo qual a questão

acaba por nos mobilizar, fazendo-nos perguntar por suas virtudes e implicações. Se, à consolidação da lógica da técnica pertence uma das maiores celebrações da idéia de mundo globalizado, embora continuemos com “os olhos tão consumidos pelas utilidades que não podemos ver o mistério da pobreza nem ouvir a voz do silêncio no alarido do desenvolvimento”,² da mesma forma, a ela pertenceria o *sufoco* que nos toma de forma avassaladora e irremediável, nos colocando diante de seu radical *questionamento*.³

Se, então, em torno da *técnica* e de sua *determinação instrumental*, repousa o centro nevralgico de nossa crítica, ou seja, dos problemas e limitações que decorrem de uma *instrumentalidade* hegemônica que caracteriza o campo, também resultariam de sua investigação as respostas mais interessantes em torno da construção de uma *episteme* comunicacional. Embora muitos sejam os autores que a exaltam, entre outros aspectos, pela construção de uma dada emancipação humana cujo futuro já nos seria dado como realidade presencial e não mais como projeto a ser alcançado, têm sido diversos aqueles que, de outra maneira, a criticam ferrenhamente, indicando a onipresença da técnica, mais conhecida hoje sob o crivo da *tecnologia*, como uma das principais causas do mal-estar contemporâneo. A atitude que se coloca, para nós, é aquela que torna imprescindível a apresentação da envergadura do problema de modo a justificá-lo enquanto tal, isto é, aquela que o *questiona* e se pergunta em que medida não seria ele mesmo o lugar dos desdobramentos mais importantes quanto à constituição de uma *episteme* comunicacional.

No sexto e último capítulo, retornamos a nossa atualidade apresentando os vínculos que ela constrói com aqueles outros dois períodos históricos. Se, nos capítulos quatro e cinco, falávamos do que seria o *nascimento* e a *consolidação* da determinação instrumental da técnica, nesse enfatizamos o que seriam importantes *desdobramentos* que a conformam em nossa contemporaneidade. Nesse caso, a questão decisiva remete ao advento da *tecnologia* como modalidade contemporânea da técnica, ocasião em que esta última perde seu sentido instrumental, caracterizando o que Heidegger chama de *época das imagens de mundo*. A proposição fundamental reside na idéia de que nossa atualidade, caracterizada segundo alguns autores como *sociedade de comunicação*, constituiria um prolongamento

² CARNEIRO LEÃO. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2002: 82.

³ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001: 18.

do ideal de homem moderno em que as novas tecnologias constituem, por sua vez, a possibilidade real de consolidar um saber válido, vigoroso e verificável.⁴ Sob o signo da *transparência*, viveríamos hoje a hipótese do projeto de cognoscibilidade inaugurado pelo sujeito moderno, que se torna finalmente viável em função da ampla legitimidade instaurada pela chegada do paradigma tecnológico. Trata-se aí da tecnologia como renovação e expansão da impressionante armação da técnica consolidada na modernidade, cujo desenvolvimento promoveria um tipo de representação que mais se parece, afirma Milton Santos, com geometrias e não mais com geografias do mundo, dado que “os objetos retratados (...) nos chegam como objetos em si, sem a sociedade vivendo dentro deles”.⁵ Sob o signo da *informação*, a *tecno-logia* instaura uma lógica de por nada precedida e em si mesma referenciada. Seus próprios mecanismos internos de inteligibilidade são responsáveis então por inaugurar outra modalidade de pensamento, cuja “equação da funcionalidade (igual) os princípios de avaliação e os parâmetros de julgamento, (produzindo) a redução das diferenças de tudo e de todos.”⁶

O acontecimento implica grande risco. Se, por um lado, podemos finalmente sair da abordagem instrumental que historicamente caracteriza o campo, por outro, nos expomos ao perigo de permanecer restritos ao totalitarismo da eficácia, grande fundamento do paradigma tecnológico. Entre outras coisas, a perda da modalidade instrumental da técnica remete à chegada da ciência moderna a um patamar de variações sistêmicas tão alto, que seriam suas próprias premissas a condição necessária para consolidar a extinção das “oposições de padrão e todas as divergências de suposição”.⁷ Através da tecnologia – cujo grande signo trata da radical ampliação dos diversos engenhos que só têm um objetivo, o de intensificar a organização, o controle e a segurança da vida social –, a ciência moderna acaba também por exaurir as “forças de sustentação empíricas, sistemáticas, operativas, transcendentais de um império planetário”.⁸ De todo modo, é também verdade a máxima que afirma ser onde mora o perigo o lugar em que também residem importantes

⁴ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Bibl. de filosofia contemporânea, Edições 70, 1989.

⁵ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2005: 32.

⁶ CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000: 124.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

esperanças.⁹ Significa dizer que, embora a passagem seja temerária, acaba, entretanto, por abrir novos e importantes contornos na produção do conhecimento. Por exemplo, a própria possibilidade de significar novamente a natureza na ordem do conhecimento para além da perspectiva do domínio e da finalidade, tal qual teria sido entendida tanto na Grécia, lugar das aparências, quanto na modernidade, objeto a ser manejado por uma racionalidade operativa.

De qualquer forma, o episódio em questão não só encontra no campo da comunicação espaço privilegiado para ser pensado, como se torna responsável pela própria saída da condição instrumental em que vem sendo pensado historicamente. A radical ampliação da armação técnica, representada pelo advento tecnológico, coloca os suportes e engendramentos comunicacionais como espécie de revestimento histórico. Não se trata agora de pensar os efeitos de um ou outro instrumento de comunicar, mas, muito especialmente os novos regimes de verdade produzidos por uma ambiência histórica efetivamente comunicacional. Em outras palavras, significa dizer que o crivo tecnológico retira a comunicação da abordagem instrumental deslocando-se para um tipo de conformação histórica. Seu entendimento deixa de residir no instrumento em si mesmo, dado que nossa sociabilidade seria entrelaçada em dinâmicas e injunções comunicacionais, característica que atribui à atualidade condição de limiar histórico.

Nesse caso, duas transformações são fundamentais. A primeira aponta uma mudança substancial na comunicação que, nesse caso, “se torna cada vez mais um valor em si mesmo, para além de sua função”,¹⁰ ou seja, sai de sua condição de meio ou instrumento consolidando-se como finalidade em si mesma, uma vez que estar nos circuitos de comunicação se constitui horizonte de “expectativa de compartilhamento de validade universal”.¹¹ Nesse contexto, “não são tanto os conteúdos da comunicação que contam, mas a própria possibilidade de comunicar”¹² aquela que viria a constituir um novo valor social – a comunicação como âmbito existencial, como fim último. Assim sendo, para

⁹ Como afirma nossa epígrafe citando o poeta alemão Friedrich Hölderlin.

¹⁰ VATTIMO, Gianni. Comunicação e transparência. *Livro do XI Compós 2002: estudos de comunicação*. Franca Vera; Weber, Maria Helena; Paiva Raquel; Sovik, Liv. (Orgs.). Porto Alegre: Sulina, 2003: 19.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

compreender que novo valor social é esse que emerge sob o signo da visibilidade, e que tem na comunicação como ambiência histórica seu grande envolvimento, é preciso responder a questões tais como o que é possível efetivamente comunicar? o que é comunicar? o que é que se comunica hoje nos diversos circuitos e suportes midiáticos? como nos mantemos em comunicação? todos têm o direito à comunicação? – enfim, perguntas por onde passam hoje novos regimes de verdade. A segunda mudança atribuiria, finalmente, à comunicação legitimidade para traduzir o visível, isto é, interpretar aqueles que seriam hoje novos regimes de verdade. Pensar a comunicação como ambiência histórica significa colocá-la num determinado âmbito existencial que implica, sobretudo, novas atitudes interpretativas. Em torno de tais interpretações, portanto, residem às contribuições mais importantes naquilo que diz respeito à constituição do objeto de estudo próprio que possa oferecer alguma especificidade às práticas científicas em comunicação social.

Por fim, é possível dizer que a presente tese veio a desenhar certa estrutura espacial que pode ser bem compreendida se lembramos do movimento da letra V. Nos pontos mais extremos encontram-se os capítulos que abrem e fecham a tese, a atualidade. O segundo e o terceiro dão início do movimento de descida em direção ao vértice da letra. Descer aí significa uma das opções metodológicas aqui empreendidas, isto é, aquela que procurou explorar amplamente o recuo histórico como recurso de trabalho. Tais capítulos situam-se propriamente na modernidade. O segundo mais precisamente em meados do séc. XX, período em que se formulou os conceitos de campo social e, mais especificamente de campo científico; e, o terceiro, um pouco mais recuado, o qual se remete ao final do séc. XVIII, início do séc. XIX, época que testemunha o aparecimento das primeiras teorias e práticas responsáveis por fundar o campo de estudos denominado Comunicação Social. Finalmente o capítulo quatro que é, ao mesmo tempo, o final de nossa descida, ou seja, o ponto mais profundo e agudo de nosso recuo histórico, mas também o início do retorno à nossa atualidade. Esse se realiza no último capítulo, quando já tendo passado de volta à modernidade, o quinto capítulo, chegaríamos a chamada contemporaneidade.

CAPÍTULO 1

O CONTEXTO DA PERGUNTA

1.1. O problema da história e a questão do *tempo*

A presente tese apresenta-se como contribuição ao que se vem chamando *hoje* da elaboração de uma *episteme* comunicacional. Ressaltamos de início a *temporalidade* da temática aqui trabalhada, pois, de certo modo, nos parece que a mesma resulta de um conjunto de novas perguntas que tratam, na realidade, de antigos problemas. De fato, se recuamos no tempo e pensamos a questão da comunicação como fenômeno, prática ou expressão social, observamos que ela não só acompanha, como muitas vezes, acaba por fundar importantes passagens históricas. É o caso, por exemplo, do papel exercido pela linguagem, pela cultura oral junto ao advento das cidades, na passagem da Grécia antiga ao período clássico; da mesma forma, na passagem ao período medieval, quando ocupa o lugar de mediação entre o homem e o divino; assim como na era moderna, quando emergem as diversas técnicas oriundas da invenção da energia elétrica.

Em nossa atualidade, o cenário não parece ser muito diferente. Se a tomamos sob a perspectiva da chamada *globalização* – termo que tem sido usado para definir o momento atual – veremos que o fenômeno *comunicação* encontra-se precisamente entre aqueles responsáveis por singularizar nossa contemporaneidade. Entendida como modalidade atual, contínua ou não, da modernidade, pedaço da história dotado de tardia estrutura industrial, a *globalização* só se tornaria inteligível a partir da possibilidade potencialmente infinita de comunicar. Significa dizer que as diversas referências ao termo que então vem sendo utilizado para melhor descrever nossa atualidade passam, de uma maneira, ou de outra, pelas vicissitudes das novas tecnologias comunicacionais. Não exatamente porque trazem algo em si mágico, senão pelo simples fato de que constituem, elas próprias, um dos modos pelos quais se legitima, se consolida, o presente projeto. Se globalizar significa operar na

direção de uma suposta unidade; se significa unificar, englobar, sob um todo único, experiências até então dispersas e fragmentadas; ou integrar na mesma lógica, seja econômica, social ou cultural, aspectos contingenciais presumidamente estilhaçados que, agora, na era da *globalização*, poderiam ser finalmente unificados, essa seria, muito propriamente, a tarefa endereçada às novas tecnologias comunicacionais. Sob o signo da *informação*, as redes e tecnologias informacionais tornariam possível, então, a necessária superação de espaço e tempo, responsável pela produção de determinada convergência cuja envergadura resultaria num tipo de experiência de integração que viria a ser chamada de global. A elas caberia renovar o projeto em torno de determinada unidade que agora seria viabilizada pela confiança instaurada junto a seus altos índices e padrões de eficiência. Precisamente nessa direção, a *comunicação* aparece como crivo identitário de uma época, e sobretudo, modo pelo qual ela acaba por diferenciar-se de qualquer outro período histórico. Na realidade, se tivéssemos que apontar aquele que seria o grande diferencial de nossa contingência histórica, certamente poderíamos mencionar as infindáveis possibilidades de comunicar que nossa contemporaneidade veio a produzir. A globalização, definida por Otavio Ianni¹³ como *paradigma*¹⁴ predominante na passagem do século XX ao XXI, colocaria definitivamente o fenômeno comunicativo no centro dos debates de nossa época.

Assim sendo, seja na passagem do período antigo à era clássica – em decorrência da busca da verdade, quando então se perguntava pelas regras dos discursos proferidos na *pólis grega*, – seja na modernidade – quando ainda se procurou pela mediação entre o homem e o divino – ou em nossa atualidade – período que se caracteriza pelo suposto encontro de uma emancipação humana em decorrência da chegada das tecnologias do futuro –, em todos os casos, aponta-se para a centralidade do fenômeno da comunicação, se não como elemento fundador, certamente como elemento decisivo dos processos e passagens históricas. As perguntas, entretanto, endereçadas a questão é que parecem mudar,

¹³ IANNI, Otavio. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. *Estudos Avançados*. Vol. 8. São Paulo: USP/IEA, 1994: 147.

¹⁴ Paradigma como “paisagem mental por meio da qual” se pode “prefigurar fatos do mundo”, ou seja, “feixe de certezas e convicções (mais ou menos apriorísticas), que autoriza a formulação de perguntas legítimas e oportunas, acompanhadas de protocolos científicos que encaminham suas respostas” e que, atualmente, responde pelo termo *globalização* – modalidade histórica, ponto de partida e chegada de boa parte das formulações teóricas de nossa contemporaneidade. Ramos Trinta, Aluizio. *Teorias da Comunicação. O pensamento e a prática da Comunicação Social*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003: 56.

isto é, se a comunicação, enquanto fenômeno social, é tão antiga quanto a própria existência humana, as inquietações ou dúvidas que ela suscita, parecem transformar-se. Se, por um lado, podemos enfatizar a presença do fenômeno comunicativo nas diversas transformações societárias ao longo dos anos, por outro, torna-se necessário apontar para aquelas que seriam mudanças radicais quanto às interrogações em torno de suas diferentes configurações. Precisamente em torno desta questão encontra-se o aparecimento da pergunta em torno da elaboração de uma episteme comunicacional. Embora o fenômeno da comunicação remonte a períodos muito antigos, as perguntas pela legitimidade de uma reflexão sistematizada em torno do assunto atendem a um contexto bastante específico, isto é, somente após o surgimento de diversos modos e suportes de um determinado tipo de comunicar, seguido pela consolidação de práticas de ensino e reflexão dedicados a pensar o fenômeno, é que se começa então a germinar a necessidade de fundar uma ciência da comunicação. Significa dizer que a pergunta em torno da elaboração de uma episteme comunicacional não remonta a qualquer época ou tipo de comunicação.

De qualquer forma, chamamos especial atenção para o estreito vínculo entre o aparecimento e formulação das diferentes perguntas e prospecções reflexivas e as injunções de seu contexto histórico. Em outras palavras, nos referimos à imbricação fundamental entre tempo e produção do conhecimento. Trata-se, aqui, da indispensável consideração do *tempo* como categoria histórica na ordem do conhecimento, isto é, da *temporalidade* como instância decisiva das diversas formulações reflexivas em torno da produção do conhecimento. Nos referimos precisamente àquilo que se convencionou reconhecer como a grande invenção do século XIX e que diz respeito à introdução do *tempo* não somente como recurso, mas, sobretudo, como acontecimento filosófico responsável por fundar a história, seja como nova disciplina na ordem do conhecimento, seja como um modo próprio de compreensão da verdade que se quer em movimento. Muitas são as abordagens quanto aos marcos iniciais do novo advento. Segundo Vattimo, é de Immanuel Kant a paternidade da nova criação.¹⁵ Para ele, ao desdobrar o que seria, na repartição clássica da filosofia, o estudo da Ética, em detrimento da Lógica e da Física, Kant não apenas incluiria o tempo na ordem do conhecimento, mas, efetivamente, estaria inaugurando o que seria, em seguida,

¹⁵ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit..

conhecido como as chamadas ciências sociais e humanas. Embora, em Kant, o tempo ainda não apareça segundo uma dimensão histórica propriamente dita, tal qual acontece em Hegel, ele já ocupa aí lugar central. Na obra do filósofo o tempo configura-se como forma pura da sensibilidade, isto é, condição de possibilidade de qualquer representação. Em seu *esquematismo transcendental*,¹⁶ Kant dá ao tempo condição privilegiada. Em torno de sua constituição produz-se uma espécie de interseção entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento através da qual se pode vir a ter algum tipo de conhecimento.

De acordo com Kant, o conhecimento resulta da aplicabilidade de suas categorias (conceitos puros do entendimento) à sensibilidade. Para ele, para que haja algum tipo de conhecimento é necessário unir os elementos que pertencem às faculdades da sensibilidade e do entendimento, ou seja, atrelar intuição e conceito. De outro modo, a intuição sem conceito permanece cega, e o conceito sem intuição, vazio. É preciso aproximá-los para que então se produza algum tipo de conhecimento. A questão que se coloca, então, é: como unir o conceito puro do entendimento às intuições empíricas? A resposta está justamente na constituição do tempo. No esquema transcendental, o tempo está vinculado diretamente à faculdade da imaginação, portanto, tanto se adéqua à faculdade da sensibilidade como forma pura *a priori*, ou seja, como condição de haver qualquer tipo de representação, entendida como intuição empírica ou como o modo de relacionamento direto com a realidade, tendo uma função de apreensão, quanto pertence também à faculdade do entendimento, lugar das categorias ou conceitos teóricos produzidos espontaneamente por uma razão pura e que independem da sensibilidade e da observação, tendo uma função de apresentação. Através do tempo realiza-se a passagem da pureza das categorias à materialidade das intuições, modo pelo qual o conhecimento se torna possível. Interessa observar que toda essa movimentação se passa no sujeito, ou seja, trata-se do tempo exercendo papel decisivo na ordem do conhecimento.

Se Descartes inicia a revolução copernicana ao colocar o sujeito na cena principal da produção de conhecimento, Kant radicaliza tal movimento. A objetividade do conhecimento pensada pelo filósofo depende do equilíbrio entre o que o sujeito produz

¹⁶ O *esquematismo transcendental* aparece na *Crítica da razão pura*. KANT, Immanuel. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994: 181-187 (B176-B187).

espontaneamente e o que recebe através da sensibilidade; o ponto de partida, contudo, é sempre o sujeito. Assim ele fundamenta um modo de conhecer proveniente das filosofias naturais, sem recorrer à observação empírica como ponto de partida: o filósofo desloca a própria produção do conhecimento para dentro do sujeito. Segundo Kant, o conhecimento se passa irremediavelmente dentro do sujeito. Antes de tudo, o problema remete a suas condições de possibilidades, abrangências e limites. Por isso a razão é entendida como tribunal, isto é, trata-se, antes de qualquer coisa, de descrever suas operações internas por meio das quais, então, podemos avaliar o que pode ou não essa própria razão, como sujeito de conhecimento, por exemplo. É assim que Kant inclui não apenas o sujeito na produção do conhecimento, mas também e sobretudo o próprio tempo que até então remetia, ora a uma ordem de eternidade completamente diferente e desvinculada do sujeito, ora a uma “mundanidade” meramente contingente. A partir de sua contribuição não apenas o tempo, mas também o sujeito passa a estar incluído na produção do conhecimento. Trata-se do próprio tempo como constituição de um sujeito de conhecimento.

Em Hegel o tempo ganha configuração histórica.¹⁷ A partir da reflexão de que “toda época tem seu espírito e, com seu espírito, ela participa na história do Espírito da História”,¹⁸ o filósofo alemão introduz o tempo como categoria histórica central na ordem do conhecimento. De acordo com seu pensamento, cada época teria um espírito próprio que corresponderia à maneira como se forma, nem sempre de modo transparente, o horizonte de sua cultura”,¹⁹ ou seja, cada época seria constituída de noções gerais que se relacionariam ao modo pelo qual os “homens compreendem e tomam consciência do pensamento da realidade (...)”.²⁰ Segundo Hegel, por exemplo, dificilmente algum outro povo poderia vivenciar a experiência da arte tal qual os gregos o fizeram. Manifestação suprema do absoluto (que se dá também na ordem do sensível, por exemplo, na arquitetura dos templos ou na escultura dos próprios deuses), a arte para os gregos era a encarnação de uma ordem divina, era a participação na autoconsciência viva de Deus/Absoluto; representava,

¹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70, 1995.

¹⁸ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *O Espírito e a História*. Palestra realizada junto ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia Grega Clássica e Helenística. Seminário decorrente do projeto *Phasis – palavra traduzida* promovido pela UFRJ e UFPB com o financiamento da CAPES /PROCAD (2001-2005).

¹⁹ Idem ibidem: 1.

²⁰ Idem.

portanto, o espírito de uma época cuja experiência dificilmente se repetiria. Por isso mesmo sua unidade ou delimitação seria sempre superada por aquela que então viria suceder-lhe. Entretanto, tal sucessão não se realizaria pela negação ou exclusão da época anterior, mas pela própria absorção do que fora negado. Com isso não se recusa simplesmente o espírito de uma época anterior; ele é subsumido sob nova orientação, ou seja, embora não se repita, ele é necessariamente acumulado, sendo, então, absorvido sob outra direção.

Infinito e cumulativo, o *tempo* aqui é visto como um suceder de épocas que possuem espírito próprio e que participam do que o filósofo denominou *movimento dialético*. Noção fundamental na compreensão do tempo como categoria histórica, o *movimento dialético* na história universal seria constituído de três formas fundamentais – a arte (Grécia clássica), a religião (Cristianismo) e a filosofia (idealismo especulativo de Hegel). Evidentemente não podemos ingressar na especificidade de cada uma delas dadas não apenas nossa inaptidão como a própria possibilidade de fugir da temática aqui trabalhada. De qualquer forma, interessa observar que se encontra precisamente no movimento que compreende aquelas três formas de espírito a noção de *tempo* histórico que nos interessa. Aqui o *tempo* não pertence exatamente a nenhum sujeito, mas ao suceder do espírito de cada época através do qual cada uma delas participa do início da posterior e do final da anterior. Significa dizer, primeiro, que não há término como ponto final de uma época, mas absorção, ou seja, diferente de uma ordem cronológica, como vem a ser em Marx, o *movimento dialético do idealismo hegeliano* aponta para a incorporação do término de cada época no início daquela que a sucede. Se, por exemplo, a religião é o espírito que sucede a arte, essa não teria acabado exatamente por ter sido sucedida por aquela, mas, de outra maneira, continuaria agindo sobre aquela, uma vez que constituiria seu futuro, posto que haveria uma racionalidade da própria história. Trata-se, portanto, de um suceder de completações, em que o término de qualquer época já está presente no início daquela que a sucedeu. Tem-se, então, a idéia de tempo histórico.²¹

Nesse caso, a história corresponderia ao espírito particular de uma época e, concomitantemente, permaneceria como marco fundamental de determinada continuidade,

²¹ HEGEL, G.W.F. *Razão na História*. Op. cit.

de certo fluxo, isto é, da objetivação de um espírito universal. De acordo com Hegel, o processo histórico tem um fim, uma finalidade, um *telos*, que é o progresso rumo à autoconsciência da liberdade. Segundo ele, “a história universal representa a gradação do desenvolvimento do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade”.²² Nesse sentido, todas as épocas complementam lentamente essa meta, esse fim. É por isso que a história da filosofia é também filosofia da história. Considerar a história racionalmente ou filosoficamente é assumir que ela tem um espírito universal. Para Hegel, “a história universal é, portanto, em geral a explicitação do espírito no tempo (...)”.²³ Por isso, então, não apenas a história é a realidade do espírito, como o real é racional. Assim, Hegel introduz o tempo como história. No fundo, o que está dito é que o tempo é a própria razão. O *tempo* é uma razão histórica, que assume o lugar de tribunal. Para Hegel “a história é o tribunal da razão”²⁴ e o tempo, portanto, não encontra-se no sujeito, como em Kant. Nesse sentido, embora o retire da ordem do sujeito, ele o inaugura como recurso epistemológico, de tal modo que seu *movimento dialético* iria influenciar diversas correntes responsáveis por fundar as chamadas ciências sociais ou humanas. A idéia da história como lugar de uma consciência cumulativa e universal iria marcar fortemente, por exemplo, a obra de Karl Marx, considerado um dos fundadores das ciências sociais. E não só ele; diversas outras correntes teóricas responsáveis pelo aparecimento da sociologia, em meados do século XIX, e pelas ciências que então proporcionariam a reflexão dos homens sobre si mesmos seriam influenciadas pelo advento hegeliano.

1.2. Sobre uma *ontologia* da atualidade

Apesar da riqueza relativa às diferentes “genealogias” que introduzem o tempo na ordem do conhecimento, sobretudo no século XIX, gostaríamos de apontar aquela que de certa forma nos parece perpassá-las invariavelmente, por isso mesmo considerada espécie de matriz, a qual vem situar o início da presente tese. Trata-se de pensar a problemática do tempo a partir da inclusão do *presente* naquilo que se põe a pensar, ou seja, a partir do

²² Idem, *ibidem*: 132.

²³ Idem, *ibidem*: 131.

²⁴ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997: 307 (§ 341).

“presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala”.²⁵ Já não fazemos, aqui, referência a qualquer *tempo*, em qualquer instância ou modalidade, mas, sobretudo àquele que, na história, remete ao problema da *atualidade* como lugar ao qual pertence o filósofo. Nos referimos muito propriamente à experiência do *presente*, cuja originalidade reside no fato de se constituir, ele mesmo, o modo pelo qual se tornou possível incluir aquele que pensa naquilo que se pensa, ou seja, trata-se aí da radicalidade da atualidade como sendo a própria instância em que se pode encontrar aquilo que faz sentido para uma reflexão filosófica.

Tal conformação em torno do tempo remete ao texto de Foucault que, a partir da investigação de outros dois importantes textos de Kant – o primeiro em resposta à pergunta que lhe teria sido feita “O que é a *Aufklärung*?”, e o segundo intitulado “O que é a revolução?” –, chama atenção para o problema que envolve a inclusão da *atualidade* na ordem do conhecimento. De acordo com Foucault, nesses textos, Kant inaugura a modernidade como questão por fazer surgir, pela primeira vez, o *presente*, a *atualidade* propriamente como questão filosófica – ainda que isso não fosse inédito. Segundo Foucault, este “não é o primeiro texto na história da filosofia, nem mesmo o único texto de Kant que tematiza uma questão concernente à história”.²⁶ A diferença é que, nesse caso, o *presente* não aparece sob o crivo de uma história universal cosmopolita em que é tradicionalmente caracterizado segundo uma teleologia que o situa na interseção de uma origem, de um princípio absoluto e de uma finalidade.

A partir de perguntas como “O que é que se passa hoje? O que é que se passa agora? Quem é que define este momento em que escrevo? O que é este “agora” no interior do qual estamos uns e outros?”, Kant introduz o problema de uma “teleologia imanente ao processo mesmo da história”.²⁷ Trata-se de compreender o *presente* como *acontecimento filosófico* isolado ao qual pertence o próprio filósofo, ou seja, não apenas como “situação histórica na ordem do conhecimento”²⁸ que determina então o que pode ou o que não pode ser pensado.

²⁵ FOUCAULT, Michel. O que é o Iluminismo In *O Dossier*: últimas entrevistas. Carlos Henrique Escobar (Org.). Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984: 104.

²⁶ Idem, ibidem: 103.

²⁷ Idem.

²⁸ Idem, ibidem: 104.

Na realidade, Descartes já teria feito esse movimento quando, a partir do questionamento em torno da radicalidade de sua contingência, determinou o que poderia ou não ser objeto de uma pergunta filosófica. Segundo o procedimento da dúvida metódica, que parte do princípio de que tudo em volta pode ser engano, ele então consagraria o método como fundamento da opção moderna pelo cognoscível.

Mais do que motor na sentença daquilo que deve ou não ser pensado, a *atualidade* aparece aqui como *acontecimento* ao qual pertence o próprio filósofo que fala, que deve, então, dizer-lhe “o sentido, o valor, a singularidade filosófica e, dentro da qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz”.²⁹ Trata-se, agora, do que chama de uma *ontologia do presente* ou uma *ontologia da atualidade*, caracterizada fundamentalmente pela noção de *acontecimento*, responsável por erguer uma tradição de pensamento radicalmente diferente daquela em torno da analítica da verdade. Encontra-se precisamente aí a importância do texto de Kant. A partir das perguntas “O que é precisamente este presente ao qual pertencemos?” ou “O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”³⁰ ele, então, inaugura a modernidade como questão porque a coloca como época em que finalmente se torna possível realizar o questionamento da historicidade do pensamento universal, caracterizado até então pela exclusão do próprio *tempo*, entendido aí como sujeito, cultura, contingência, na ordem da produção do conhecimento. Segundo Foucault, a questão agora trata de compreender como e de que maneira aquele “que fala enquanto pensador, enquanto sábio, enquanto filósofo faz parte, ele mesmo, desse processo, (mais do que isso) como ele tem um certo papel a desempenhar neste processo, onde ele se encontra então ao mesmo tempo como elemento e ator”.³¹

Na verdade, a contradição em torno da obra de Kant é justamente essa, ou seja, se por um lado ela aponta para o ineditismo da presença do tempo na ordem do conhecimento, portanto, para certa descontinuidade, uma vez que representa uma dimensão de relatividade na leitura da história, por outro, insere-se num conjunto de reflexões que radicalizam o princípio de uma história universal, posto que anunciam a modernidade como momento em

²⁹ Idem.

³⁰ Idem, ibidem: 106:

³¹ Idem, ibidem: 104.

que o homem pode, finalmente, alcançar sua maioridade. A pergunta quanto ao *esclarecimento* (O que é a *Aufklärung*?) trata do evento do qual a modernidade é a grande herdeira e que a situa como o momento da saída do homem de sua condição de minoridade em direção a sua progressiva emancipação. Nesse sentido, a contradição em torno da pergunta ocorre porque se, por um lado, ela realiza a importante abordagem da razão como problemática histórica, por outro, acaba por encerrá-la na especificidade do princípio teleológico caracterizando a própria modernidade, sobretudo a partir do século XVIII, como o período em que finalmente se poderá alcançar uma emancipação humana. Trata-se, portanto, do momento em que a razão iluminaria toda escuridão, ou seja, do projeto cujo esclarecimento poderia não apenas retirá-lo do estado de minoridade, mas efetivamente colocar o gênero humano na direção de seu constante progresso. Esta, então, a pergunta que se coloca todo o círculo de estudos filosóficos na Alemanha do período: afinal de contas, existiria uma causa que se tornasse ela própria a condição de possibilidade de um progresso constante no gênero humano? Essa, segundo Foucault, a pergunta que não apenas orientou boa parte dos debates filosóficos do período, e que foram também as questões através das quais Kant colocou o problema de sua própria atualidade, mas, sobretudo, aquela que efetivamente fundaria a modernidade. O problema da revolução agregar-se-ia à pergunta pela *Aufklärung*, formando, então, o grande axioma moderno.

1.3. Sobre a noção de *acontecimento*.

Segundo Kant, então, se existe realmente um “progresso constante do gênero humano”, deve haver uma causa que de fato aja sobre a realidade, ou seja, não se trata de pensar uma causa que se apresente apenas como possibilidade de efeito, mas a realidade de um efeito que mostre efetivamente que a causa atua sobre ele. Essa, diz ele, só pode ser compreendida pela presença de um *acontecimento* que, destacado no interior da história, tenha valor de *signo rememorativum, demonstrativum e prognosticum*.

Signo da existência de uma causa, de uma causa permanente que por toda a história ela mesma guiou os homens no caminho do progresso. Causa constante que se deve

então mostrar que ela agiu outrora, que ela age agora, que ela agirá em seguida. O acontecimento por conseguinte que poderá nos permitir nos decidir se há progresso, será um signo, *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*. É preciso que seja um signo que mostre que isso sempre foi desta maneira (é o signo rememorativo), um signo que mostre bem que as coisas se passam também atualmente (é o demonstrativo), que mostre enfim que isto se passará em permanência dessa maneira (signo prognóstico).³²

Significa dizer que não se trata de encontrar um agente que produza seus efeitos exclusivamente num certo momento ou que se constitua apenas como determinação de possíveis efeitos sobre a realidade. Tal conformação não é suficiente para que determinemos se há ou não uma causa permanente a conduzir os homens em direção ao progresso. Trata-se de pensar, então, o que seria, ou qual seria, esse *acontecimento* cujo valor de signo rememorativo, demonstrativo e prognóstico nos permitiria tanto sair da trama teleológica, em que a causa aparece apenas como possibilidade de efeito, como perpetuar uma ampla e convergente propensão do gênero humano em direção a um único progresso. Para Kant, esse *acontecimento* é revolução. É ela que tem valor de signo rememorativo, demonstrativo e prognóstico. Em 1798, então, ele responde à pergunta (O que é a revolução?) que então tomava conta das diversas formulações, em especial, aquelas provenientes do direito e da filosofia.

Vale lembrar que os dois textos de Kant, aos quais se refere Foucault, são escritos no período que envolve o final do século XVIII e o começo do século XIX, época que se encontra decisivamente marcada pela formação dos estados-nações. Na verdade, o acontecimento ao qual se refere Kant especificamente é a Revolução Francesa (1789); no entanto, podemos citar como outros exemplos do período a Teoria do Direito do próprio Kant (1797), as conquistas de Napoleão Bonaparte na França (1804), os avanços de Bismarck na Alemanha (1870), a proclamação da República no Brasil (1889), entre outros, ou seja, trata-se do período que testemunha a *revolução* como *acontecimento*, signo do progresso da espécie humana. Entretanto, diz Kant, não é nos grandes acontecimentos que devemos buscar a revolução como valor de signo *rememorativo*, *demonstrativo* e

³² Idem, *ibidem*: 107.

prognóstico do progresso, e sim naqueles bem menos grandiosos e perceptíveis. Embora paradoxal, aqui revolução não remete à dimensão em que nos acostumamos a entendê-la, como sinônimo da “queda dos impérios, nas grandes catástrofes pelas quais os estados melhor estabelecidos desaparecem, nas inversões de fortunas que diminuem os poderes estabelecidos e fazem surgir novos”.³³ Pouco importa se haverá triunfo ou fracasso nas grandes passagens. Segundo o autor, os transtornos ou êxitos provenientes de momentos de maior reviravolta não podem ser considerados signos do progresso do gênero humano. Embora importantes e presumivelmente recorrentes, não apenas não garantem a existência de determinado nível de progresso para toda a humanidade, como também tais transtornos não fazem mais do que inverter a ordem das coisas.

Para ele, o que pode sim ser considerado signo do progresso do gênero humano é o que está em torno da revolução e que chamou de “uma simpatia de aspiração que frisa o entusiasmo”.³⁴ O que é decisivo na Revolução, não é exatamente a própria Revolução mas “a maneira pela qual a Revolução faz espetáculo, é a maneira pela qual ela é acolhida ao redor pelos espectadores que não participam mas que a consideram, que assistem e que, para melhor ou para pior, se deixam arrastar por ela”.³⁵ Segundo o filósofo, o importante não seria a revolução em si, mas aquilo que talvez então estivesse na mente dos que não a fazem diretamente, isto é, que não são seus agentes principais. Significa dizer que o acontecimento revolução ao qual ele se refere e que pode muito propriamente ser considerado signo permanente do progresso do gênero humano diz respeito a uma certa *disposição moral da humanidade* que se constitui “no direito de todos os povos de se darem a constituição política que lhes convém e no princípio conforme ao direito e à moral de uma constituição política tal que evite, razão de seus próprios princípios, toda guerra ofensiva”.³⁶

É a disposição conduzindo a humanidade em direção de uma tal constituição, que é representada pelo entusiasmo pela Revolução. A revolução como espetáculo, e não como gesticulação, como lugar de entusiasmo para aqueles que assistem e não

³³ Idem, ibidem: 108.

³⁴ Idem, ibidem: 109.

³⁵ Idem, ibidem: 108.

³⁶ Idem, ibidem: 109.

como princípio de reviravolta para os que dela participam, é um *signum rememorativum*, pois ela revela esta disposição presente desde a origem; é um *signum demonstrativum*, porque ela mostra a eficácia presente desta disposição; e é também um *signum prognosticum*, pois se há muitos resultados da revolução que podem ser colocados em questão, não se pode esquecer a disposição que se revelou através dela.³⁷

Segundo ele, então, trata-se do fenômeno que jamais será esquecido pela humanidade, que jamais deixará de povoar o imaginário do homem moderno, uma vez que se encontra por demais combinado às necessidades e injunções no alcance de um progresso permanente de toda a espécie. Trata-se, pois, de pensar a revolução como acontecimento que aponta para a existência constante de um tipo de virtualidade que não pode mais ser esquecida. A disposição moral de dar-se uma constituição política que evite toda a guerra ofensiva, inerente à natureza e liberdade humana, há de ressurgir sempre nos momentos de maiores crises e fracassos dos diferentes projetos políticos. Tal disposição, portanto, não só se constituiria no grande acontecimento do qual os homens jamais se esqueceriam, mas também seria a possibilidade real de demonstrar a existência de uma causa permanente a guiar, ela mesma, a humanidade na direção de seu próprio progresso. Como afirma Kant:

este acontecimento é por demais importante, por demais misturado aos interesses da humanidade e de influência por demais vasta sobre todas as partes do mundo para não ser rememorado pelo povo por ocasião de circunstâncias favoráveis e relembado na crise de novas tentativas deste gênero, pois num caso tão importante para a espécie humana é preciso que a constituição próxima atinja, enfim, um certo momento, esta solidez que o ensinamento de experiências repetidas não poderiam deixar de insinuar em todos os espíritos.³⁸

O debate em torno do problema da revolução e, muito especialmente, sobre o progresso ou não do gênero humano tem diversos desdobramentos e longo alcance. Na realidade, pode-se dizer que ainda hoje somos tributários de boa parte da problematização

³⁷ Idem. Grifos nossos.

³⁸ Kant, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é “esclarecimento”?* (Aufklärung), 1783 Apud Foucault, *O Dossier*. Op. cit.: 110.

reflexiva que advém, em particular dos séculos XVIII e XIX, período que anuncia a chegada da maioridade e emancipação do homem via a autonomia da razão. De todo modo, não nos interessa, aqui, desdobrar o debate específico em torno de uma causa permanente que justifique o progresso da espécie humana. Evidentemente não se pode negar a envergadura do problema, muito menos deixar de fazer referência aos termos em que foi colocado, sobretudo, por Kant.

Entretanto, neste momento, mais do que aprofundar a proposição em torno de um progresso ou não da espécie humana, caberia compreender que tal formulação diz respeito, antes de tudo, ao modo pelo qual Kant problematizou sua atualidade. Essa a questão que nos interessa diretamente, ou seja, o texto de Foucault é decisivo porque levanta, a partir da referência às duas perguntas respondidas por Kant, em 1784 e 1798, o problema da inserção da atualidade ou do presente naquilo que se está a pensar. Trata-se aqui do crivo fundamental em que aquele que escreve pode então fazer parte daquilo que se escreve. No caso específico do texto de Foucault, ele também levanta tais questões porque são aquelas que fazem parte de seu próprio tempo. Para ele, as perguntas sobre a *Aufklärung* e sobre a revolução, que na verdade fazem parte uma da outra, são aquelas que, de alguma maneira, nascem em Kant e continuam então a ambientar a cena intelectual da atualidade histórica da qual o próprio Foucault também veio a fazer parte.

Esses dois textos, em sua opinião, na verdade, fundam as preocupações que em seguida corresponderiam ao aparecimento das próprias ciências humanas e sociais. Para o filósofo, o texto de Kant marcaria, na história do conhecimento, o gesto radical no deslocamento das problemáticas até então concentradas, no primeiro momento da modernidade, nas questões empíricas ou naturais para aquelas que encontram no sujeito, e, nesse caso, mais especificamente no problema da liberdade, a busca de uma unidade de medida universal. Trata-se, primeiro, do movimento que veio a realizar a abordagem da razão como problema histórico, ou seja, a possibilidade de relativizar certa historicidade em torno da verdade, construída até então, a partir de um pensamento universal que, até Kant, vigorava como a mais importante proposição axiomática da modernidade. E, segundo, aquelas perguntas às quais o filósofo se propõe responder aprofundam a questão que então arrastava todo o período, eminentemente político, isto é, “O que fazer com a Revolução?”.

Nesse sentido, então, pode-se dizer que o gesto, inaugurado no *Cogito* de Descartes, que tira a filosofia do *objeto* e a coloca gravitando em torno do *sujeito* seria consolidado por Kant no final do século XVIII, abrindo, então, novos contornos na ordem do conhecimento, em especial nas ciências ditas “morais” do século XIX.

De todo modo, em nosso caso, interessa notar a indissociabilidade em torno da relação de tempo, história e produção de conhecimento. Este último, portanto, representando as diferentes formas de o homem lidar com a natureza e determinar sua reverberação social, e os primeiros, a maneira como os homens habitam sua época, se incluem e incluem a atualidade da qual fazem parte, isto é, seu período histórico, naquilo em que se propõem pensar. Na verdade, essa seria a grande contribuição do texto de Kant. Foucault toma-o como objeto de análise justamente porque vê ali, entrando na cena do conhecimento, ainda que de forma muito discreta, a questão do presente, da atualidade como lugar ao qual pertence o próprio filósofo que fala. A partir das perguntas sobre a *Aufklärung* e a revolução, Kant não apenas desdobra as duas principais interrogações que ocupariam toda a discussão filosófica na Alemanha, como, efetivamente, as responde na direção de sua própria atualidade.

Com isso, então, diz Foucault, o filósofo alemão inaugura aquelas que seriam as duas mais importantes tradições críticas da filosofia moderna. A primeira que trata das condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro e que se expande durante todo o século XIX na direção de uma analítica da verdade. A segunda, que Foucault vê nascer sob a égide das perguntas sobre a *Aufklärung* e a revolução e que denomina uma *analítica do presente*. Diferente de uma historicização teleológica, centrada na classificação descritiva de determinado fenômeno em que o *presente* ou a *atualidade* simplesmente não integram as diversas problemáticas teóricas na ordem do conhecimento, essa segunda tradição crítica parte do *campo atual das experiências possíveis*, fazendo da interrogação que proporciona a inclusão do filósofo no *presente* que questiona sua base hermenêutica. Mais do que a adesão a qualquer doutrina, diz ele, trata-se do pertencimento “a um nós que se refere a um conjunto característico de sua própria atualidade”,³⁹ de onde, então, se tem uma *ontologia*

³⁹ Idem, *ibidem*: 105.

da atualidade ou ainda uma *ontologia de nós mesmos*. A tradição crítica da qual Foucault afirma fazer parte trabalha segundo a indissociabilidade de paradigmas históricos e epistemológicos. Longe de reforçar a perspectiva cuja objetividade propõe a retirada do sujeito da produção do conhecimento, trata-se aqui de insistir no problema da *atualidade* como sendo o próprio modo pelo qual poder-se-á, justamente, incluí-lo na produção de qualquer tipo de conhecimento. Segundo ele, dessa tradição, fazem parte ainda autores como Hegel, Nietzsche, Max Weber e a Escola de Frankfurt.

1.4. Globalização e *episteme* comunicacional

Gostaríamos, então, de adotar, como ponto de partida, justamente o aspecto que destaca a importância da inclusão do *presente* nas diferentes formulações e hipóteses de trabalho. Na realidade a aproximação com o texto de Foucault, em torno do problema da *atualidade*, tem como objetivo situar as perguntas que iniciam nosso próprio trabalho. Partimos de nossa própria perplexidade diante dos efeitos e conseqüências provocados pela centralidade das diversas práticas comunicacionais em nossa contemporaneidade. Sem dúvida nenhuma, hoje, poderíamos dizer que nossa atualidade se diferencia de qualquer outro período histórico em função da construção e consolidação das infinitas possibilidades de comunicar. Etapa da história decisivamente marcada por uma tessitura social erguida em torno e através das diversas práticas e suportes comunicacionais, vivemos hoje um contexto social dito globalizado cujo fundamento estaria delineado precisamente em torno da selvagem busca de expansão do capital internacional que, por sua vez, encontraria nos suportes comunicacionais um de seus mais importantes elementos de sustentação e desdobramento.

Segundo Milton Santos, para compreender nossa atualidade histórica é preciso visualizar dois grandes eixos em torno dos quais se estrutura a globalização: “unicidade da técnica, convergência de momentos, cognoscibilidade do planeta, e a existência de um motor único na história, representado pela mais-valia globalizada”.⁴⁰ Para o geógrafo, trata-se do processo de distensão econômica que se realiza, sobretudo, através das redes e conjecturas comunicacionais, responsáveis por criar uma nova capacidade de fazer

⁴⁰ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Op. cit.: 24.

circularem informações, bens, pessoas e mercadorias em velocidade jamais vista até então. Circulação essa que só se tornou possível, em especial a partir do advento do computador,⁴¹ responsável por instaurar novo valor social em torno da capacidade de armazenar, ter permanentemente disponível e manejar um grande volume de informação, mas que, efetivamente, viabilizou a modalidade de um capitalismo tardo-industrial erguido em torno da financeirização do sistema econômico. Segundo Santos, é justamente da “(...) unicidade das técnicas, da qual o computador é uma peça central (...) que surge a possibilidade de existir uma finança universal, principal responsável pela imposição a todo o globo de uma mais-valia mundial”.⁴² Falamos, portanto, do cenário histórico que faz da comunicação a grande responsável pela construção simbólica em torno de uma unidade planetária, de uma sociedade eficiente, sem ruído ou opacidade; contexto em que a euforia tecnológica, a serviço do capital privado, se transforma em novo valor social.

Entretanto, diz o geógrafo, trata-se de uma circulação que nos lança num contexto social marcado pela crise generalizada de regras e parâmetros coletivos; de uma fase da história que traria consigo a radicalização do questionamento de princípios e valores estabelecidos, por séculos, em nossas sociedades, contexto globalizado que não só aumentaria mas também radicalizaria definitivamente nossa incompreensão da ordem política contemporânea. Hoje, ele sugere, viveríamos a chamada crise da política em que se instala definitivamente a ordem da desordem, o momento mais agudo de uma verdadeira crise política. Crise, essa, atribuída, sobretudo, à ditadura econômica que, totalitária por natureza, acabaria também por produzir uma experiência política de caráter monolítico, ou seja, se nos acostumamos a definir a experiência política como a possibilidade de alternância no poder a partir dos diferentes modos de conceber a economia, hoje, posto que sobre esta reinaria um único projeto, se poderia se dizer o mesmo da experiência política, fadada a concerto de uma nota só. A escassez de projeto político, portanto, estaria condicionada à ditadura do mercado que, não permitindo, efetivamente, que a ele nada pudesse se contrapor, acabaria também influenciando decisivamente a consolidação da crise de nossa experiência política contemporânea. Nesse contexto, diz Santos, a crise

⁴¹ SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002: 21.

⁴² SANTOS, Milton. Op. cit.: 27.

política estaria diretamente atrelada aos avanços tecnológicos. Nossa atual inércia política estaria vinculada aos desdobramentos e avanços de uma sociedade cada vez mais tecida pelas inovações técnicas, que acabariam por contribuir para a consolidação de uma experiência política opaca, imobilizada pela assepsia dos avanços sistêmicos.

Segundo Milton Santos, a grande peculiaridade da globalização é que, diferente de outros períodos da história do próprio capitalismo, concebidos como épocas que alternavam momentos de crise e ordem estabelecida, ela faz da crise sua contingência estrutural. Não se trata mais de esperar os momentos que sucederiam as crises, restaurando certa estabilidade um pouco mais duradoura. Na globalização, diz ele, “a crise é estrutural” e provém “de uma dupla tirania, a do dinheiro e a da informação, intimamente relacionadas. Ambas, juntas, fornecem as bases do sistema ideológico que legitima as ações mais características da época”.⁴³ Trata-se aí, ele prossegue, de duas formas de violência estruturais hoje responsáveis por boa parte da crise política na qual estamos inseridos e que respondem pela construção de um novo *éthos* caracterizado segundo o enorme “retrocesso quanto à noção de bem público e de solidariedade”.⁴⁴ Resultado do crescente atrofiamento da importância do Estado no desempenho de suas atribuições de gestor de políticas públicas, o *éthos* social encontra-se cada vez mais submetido exclusivamente às regulações que atendem aos interesses e lógica da iniciativa privada. Como desdobramento direto tem-se o crescimento da pobreza e da desigualdade social, que acaba por legitimar uma série de contravenções e comportamentos outrora expugnáveis, que agora simplesmente se tornam normais, moralmente aceitos, posto que justificados pela nervura da necessidade de sobrevivência. Segundo o autor, trata-se aí do processo crescente de perda da envergadura simbólica em torno da política, que acaba permanecendo circunscrita às dinâmicas de mercado que efetivamente querem fazer-nos acreditar na “emergência do dinheiro em estado puro como motor da vida econômica e social”.⁴⁵

Essa é, portanto, uma das formas mais perversas da globalização, aquela que retira toda a vitalidade do espaço social, tudo e todos regulando segundo uma lógica de

⁴³ Idem, ibidem: 37.

⁴⁴ Idem, ibidem: 38.

⁴⁵ Idem.

rentabilidade que visa apenas corresponder aos padrões de eficiência e produtividade do mercado. O grande resultado disso, observa o autor, é que a globalização não apenas dilui a densidade do vínculo societário, mas efetivamente “mata a noção de solidariedade, devolve o homem à condição primitiva do cada um por si e, como se voltássemos a ser animais da selva, reduz as noções de moralidade pública e particular a um quase nada”.⁴⁶ Nesse contexto, o modelo de informação que sustenta tal empreendimento intensifica e amplia a confusão. Viveríamos a radicalidade de um mundo globalizado segundo uma estrutura de sociedade organizada em torno do paradigma dominante, observado por Herman Parret, como o conglomerado “verificação/comunicação-informação/jogo econômico”.⁴⁷

Em primeiro lugar, uma perspectiva denominada verifuncional, porque os sujeitos de uma comunidade aparecem apenas como *veridictores*, isto é, *falantes-da-verdade*,⁴⁸ esvaziados de suas próprias motivações e modos de ser, só preocupados em dar conta da relação de dependência entre os enunciados a fim de obedecer a um ideal de verdade que, na realidade, corresponde à dinâmica eficiente da tecnologia. Em segundo lugar, um modelo de sociedade em que a comunicação adquire a condição de *ambiência* social.⁴⁹ Nessa perspectiva, a comunicação é elevada ao patamar de princípio último das relações intersubjetivas em que os indivíduos se tornam meros transmissores de dados. Condição que eleva ou reduz todo “sujeito social e comunitário a um comunicador, e em seguida a um informador, como se a intersubjetividade (ou co-subjetividade) fosse equivalente à comunicabilidade, e toda comunicação, a uma transferência de informação”.⁵⁰ Por fim, o terceiro e último pilar desse paradigma dominante, chamado por Parret de *Homo oeconomicus*, seria o sujeito adormecido nessa condição de comunicador-informador: imune, auto-suficiente e livre de toda configuração comunitária.

O *Homo oeconomicus* seria autodeterminado pela maximização de seus fins, um homem pré-programado pela perspectiva de vantagens futuras. O coletivo seria transparente, o contrato social ou a solidariedade humana nada seria além da

⁴⁶ Idem, ibidem: 65.

⁴⁷ Expressão utilizada por Herman Parret em *A Estética da Comunicação: além da pragmática*. Campinas: Ed. Unicamp, 1987:18.

⁴⁸ Idem, ibidem: 16.

⁴⁹ RUBIM, Albino. *Comunicação e política*. São Paulo: Hacker editores, 2000: 34.

⁵⁰ PARRET. Op. cit.: 16.

coincidência espontânea de interesses individuais. Este modelo reconstrói o ser-em-comunidade como um sistema de interações e de transações submetidas às regras da racionalidade econômica e, conseqüentemente, reconstrói a comunidade como fonte e alvo dos jogos estratégicos finitos.⁵¹

Trata-se, portanto, de um cenário em que a comunicação adquire papel fundamental exatamente pelo fato de que seu valor primordial, sustentado pelo *status* de verifuncionalidade oferecido pelos aparatos tecnológicos, consiste na circulação e reprocessamento da *informação*.⁵² Um diagrama simples, desenhando, na realidade, um ideal de comunicabilidade que materializa o projeto científico de sociedade transparente. Uma crença generalizada nos meios de comunicação de massa como realizadores de uma etapa decisiva do processo de emancipação da razão, em que se tornaria viável, finalmente, a concretização do ideal de homem resultado de um saber válido, vigoroso e verificável.⁵³ Sustentadas pelas práticas e interesses de mercado, as tecnologias da comunicação acabam por consolidar a crença contemporânea no ideal de vida em sociedade, cujo caráter normativo encontra na ciência moderna seu fundamento. Trata-se aí da moralidade cuja legitimidade encontra na eficiência e funcionalidade dos meios de comunicação seu grande fundamento. Milton Santos chama atenção para a impotência das ideologias no enfrentamento dessa nova configuração histórica do capitalismo mundial. Contraditoriamente, diz ele, viveríamos, pois, a possibilidade de realizar o programa de emancipação iluminista, que acreditou poder o homem, na esfera pública e mediante

⁵¹ Idem, *ibidem*: 17.

⁵² Informação aqui entendida como unidade de medida originariamente pertencente às teorias matemáticas da comunicação, cujo desenvolvimento faz emergirem o computador e a cibernética que então a instauram, sob a égide da cultura da eficácia, como ordem de grandeza universalmente válida. Informação, portanto, como termo que designa a radicalidade das relações entre homem e máquina consolidada com a chegada do computador. Trata-se aí da expressão que hoje simboliza a possibilidade de um tipo de controle, de integração e funcionamento dos diversos campos sociais entre si. Segundo Wiener, trata-se do “termo que designa o conteúdo do que é permutado com o mundo exterior à medida que nos adaptamos a ele e lhe aplicamos os resultados de nossa adaptação. O processo que consiste em receber e utilizar a informação é o processo que seguimos para nos adaptar às contingências do meio ambiente e, com eficácia, viver nesse meio. As necessidades e a complexidade da vida moderna tornam mais exigente do que nunca tal processo de informação, e nossa imprensa, nossos museus, nossos laboratórios científicos, nossas universidades, nossas bibliotecas e nossos manuais são obrigados a satisfazer as necessidades de tal processo ou, caso contrário, não atingirão seu objetivo. Viver com eficácia é viver com informação adequada. Assim, a comunicação e o controle dizem respeito à essência da vida interior do homem, mesmo que eles tenham a ver com sua vida em sociedade”. WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*, 1971 Apud MIÈGE, Bernard. *O pensamento comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2000: 31.

⁵³ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit.: 26.

discussão não influenciada por dogmas ou preconceitos, alcançar uma sociedade livre e que, agora, se desloca para o fetiche tecnológico. O projeto em torno de uma vida em sociedade plenamente organizada, sem opacidade, agora transfere-se para as expectativas de rentabilidade de uma tecnociência que é fundamento da moralidade da iniciativa privada.

O período atual tem como uma das bases esse casamento entre ciência e técnica, essa tecnociência, cujo uso é condicionado pelo mercado. Por conseguinte, trata-se de uma técnica e de uma ciência seletivas. Como que freqüentemente, a ciência passa a produzir aquilo que interessa ao mercado, e não à humanidade em geral, o progresso técnico e científico não é sempre um progresso moral.⁵⁴

Trata-se da idéia de que a invenção das novas tecnologias da comunicação permitiriam, enfim, a possibilidade real e concreta de realizar o espírito absoluto da razão. Crença que se reflete na opinião de muitos teóricos, por exemplo, sobre a Internet como possibilidade real dessa emancipação. Como espaço autônomo, livre de coerção abusiva, de “ruído” dispersivo, erguida em torno de sólida eficiência tecnológica, a Internet nos colocaria, pelo menos potencialmente, ligados uns aos outros, sem contratempo, caracterizando, enfim, a possibilidade de alcance da máxima unidade planetária. O cenário, pois, caracterizado outrora pelo positivismo encontrado nos ideais iluministas, se transferiria, então, para a eficiência tecnológica. A exigência intrínseca de veracidade, que desde sempre acompanhou o paradigma científico, repousaria, nesse caso, sobre a idéia de *informação*, que se torna efetivamente o centro de gravidade e o sentido próprio desse processo. Nesse caso, a *informação*⁵⁵ produzida pela tecnologia dos meios de comunicação seria entendida como possibilidade de unificar um todo coletivo. Na perspectiva da eficiência, os conflitos seriam minimizados, porque não haveria obstáculo, opacidade, margem de erro, muito menos imperfeição que resistisse à eficiência da comunicação produzida pelas novas tecnologias. Não haveria, portanto, conflito, porque não haveria

⁵⁴ SANTOS, Milton. Op. cit.: 65.

⁵⁵ Segundo Philippe Breton, trata-se aí de “um ser sem interioridade nem corpo, que vive em uma sociedade sem segredos, um ser inteiramente voltado para o social, que só existe através da informação e da troca, em uma sociedade que se tornou transparente, graças às novas máquinas destinadas a comunicar” BRETON, Philippe, *L'utopie de la communication*, 1992 Apud MIÈGE, Bernard. *O pensamento comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2000: 29.

falha na comunicação. Ela estaria, assim, livre de embates de ordem ideológica e psicológica, e amparada pela mais perfeita transparência científica. As tecnologias dos meios de comunicação representariam, portanto, a possibilidade concreta de se alcançarem níveis precisos de verdade. Nesse sentido, materializariam a objetividade e precisão desde sempre procuradas tanto pelas grandes formulações ideológicas desde o final do século XVIII, como pelo positivismo das ciências naturais de todo o período moderno.

Temos aqui uma extensão e radicalização do que Peirce denominou “socialismo lógico”, uma expressão muito significativa para compreender o ideal normativo de fundo em todo este discurso: o ideal da perfeita transparência de conhecimento, uma espécie de transformação da sociedade num “sujeito” de tipo científico – como o cientista no laboratório, sem preconceitos, ou capaz de prescindir deles em vista de uma verificação objetiva dos fatos.⁵⁶

Trata-se, pois, do ápice da crença num fetiche de eficiência em que a comunicação ilimitada aparece como sentimento de unidade coletiva que, no entanto, apenas reflete uma sistematização da vida em sociedade, vista, de fato, como uma questão de mera funcionalidade. Vive-se um ideal de sociedade fundamentado na ordem tecnológica, cuja sociabilidade é freqüentemente organizada a partir dos princípios de uma pretensa eficácia informacional que tem, na realidade, produzido um constante esvaziamento do sujeito contemporâneo. Falamos da transformação operada na experiência da cultura, retirada da construção do sentido, instaurada em torno de uma eficácia verifuncional. O cenário em que predomina a lógica da técnica na construção de um modelo cognitivo de pensamento tende a objetivar as diversas formas de sociabilidade reduzindo toda a tessitura social a emaranhado jogo de causa e efeito, *cujos* sujeitos se definem pela velocidade de responder prontamente sempre que orientados por um dado estímulo. Trata-se, pois, de uma crise de interioridade, crise de um sujeito que se pensa e é sempre resultado de sua ação em comunidade, constituído na ordem do tempo. Crise, essa, produzida pela centralidade dos diversos suportes comunicacionais que se caracterizam efetivamente como as grandes redes através das quais se faz circularem as diversas economias, agora, supostamente “integradas”.

⁵⁶ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit.: 28.

De qualquer forma, muito do processo em questão subsiste para além de certa funcionalidade, isto é, para além de uma pretensa eficácia informacional. Fazemos alusão à impossibilidade de compreender a referida experiência, vista sob um único e determinado aspecto, ou seja, não se trata aqui de reverenciar certo esplendor tecnicista, limitando e circunscrevendo o processo à mera mutação tecnológica. A outra questão que se coloca, de onde então provêm as perguntas que abrem nosso trabalho, trata de perceber como os homens o entendem, o vivenciam em sua cultura, em seu cotidiano, em especial, naquilo que diz respeito a sua *atualidade* histórica. Nesse caso, as perguntas que se colocam são: de que lugar falamos sobre esse paradigma? Como nos subsidiamos para pensar o fenômeno em sua radicalidade? Que perguntas a ele podemos agora endereçar? Em suma, que respostas – satisfatórias – podem ser dadas ao processo histórico do qual não apenas somos atores diretos, mas, sobretudo, que faz dos meios de comunicação uma espécie de epicentro na formulação de novas regularidades, discursos e regimes de verdade? Aqui, então, começamos a entrar no debate que caracteriza propriamente nossa pesquisa.

Partimos da crença, cada vez mais generalizada, de que viveríamos uma época cujos traços identitários adviriam, em grande parte, da expansão e consolidação dos circuitos e redes de comunicação. Pois bem, continuamos nessa mesma perspectiva, ou seja, aquela que se interessa pela compreensão de certa dimensão identitária, resultado de um conjunto de episódios que, em sua totalidade, integrariam uma determinada unidade compartilhada. Num primeiro momento, então, nosso problema de pesquisa encontra-se inserido nas diversas tentativas que se vêm dedicando a pensar a entronização dos meios de comunicação, de modo geral, junto à sociedade. Assim como diversas outras pesquisas, também somos tributários da crença e dos muitos esforços em torno de uma necessária e satisfatória reflexão acerca do fenômeno comunicacional em suas mais diferentes facetas. No entanto, se caminhamos na direção de maior acuidade do problema, nos deslocamos para um conjunto de questões mais específicas: aquelas voltadas para pensar acerca das diferentes repercussões produzidas por nossa atualidade histórica no empenho da formulação de uma ciência da comunicação. Desejamos investigar em que medida e de que maneira o contexto histórico que caracteriza nossa atualidade, a *globalização*, acaba por

oferecer importantes elementos no sentido de pensar a elaboração de uma *episteme comunicacional*.⁵⁷ Afinal, de que maneira e em que intensidade essa ambiência histórica nos possibilita a formulação de uma *episteme comunicacional*? O que é possível dizer, em termos científicos, a respeito de tal conjuntura histórica cuja sociabilidade encontra-se definitivamente marcada pelos suportes e recursos comunicativos? Mais do que isso, o que é possível dizer hoje quando tratamos de uma *episteme da comunicação*? Em suma, o que viria a ser uma *episteme da comunicação*? Essas, portanto, as perguntas a que se refere o ponto de partida da presente tese. Sobre elas nos debruçamos, mais detidamente, no capítulo seguinte.

De qualquer forma, o tema nos coloca em meio a um conjunto de questões comuns, diante do que chamamos de unidade partilhada, mais bem entendida como o conjunto de empenhos reunidos, hoje, sob a semântica de uma *epistemologia da comunicação*,⁵⁸ espécie de órbita em torno da qual se encontram congregados os diversos esforços na compreensão da “lógica própria do mundo científico”,⁵⁹ em especial, aqueles que permeiam as práticas científicas em comunicação. Expressão que reúne em torno de sua terminologia as diversas ações que se têm dedicado a pensar os desdobramentos da comunicação como disciplina na ordem do conhecimento, a *epistemologia da comunicação* pode ser definida como instância de estudos cuja preocupação central, entre tantas outras importantes, se propõe oferecer a tal prática científica legitimidade equivalente à encontrada em outras áreas do saber historicamente consolidadas. Caso, por exemplo, da filosofia, da medicina, do direito, da matemática ou da física. No episódio que envolve a comunicação, propriamente, tais ações têm-se debruçado sobre perguntas como: o que seria uma *episteme comunicacional*? O que deveria constar em determinada prática científica para que obtenha o título de área específica do conhecimento? Que características devem nortear as produções teóricas que, em seu conjunto, poderiam vir a produzir uma dada experiência autônoma? Ou, então, que critérios devem integrar uma totalidade reflexiva segundo a qual se possa obter a chancela em torno de dado *saber* constituído? A essas questões especificamente nos dedicamos em seguida.

⁵⁷ Expressão que dá título ao artigo de Muniz Sodré publicado na revista *Matrizes*. n.1 ECA- USP, 10/2007.

⁵⁸ Expressão que ganha amplo espectro, sobretudo a partir da publicação de *Epistemologia da Comunicação*. LOPES, Maria Immacolata V. (org.). Edições Loyola: São Paulo. 2003.

⁵⁹ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2004: 17.

Antes de qualquer coisa, é preciso reconhecer os desafios muito particulares que a temática apresenta, uma vez que se encontra numa atualidade que testemunha o que se tem chamado de derretimento disciplinar. A abordagem certamente tem seu trabalho intensificado, em especial, naquilo que diz respeito ao tipo de questão levantada, sobretudo porque se insere no fenômeno que aponta para uma espécie de transbordamento disciplinar em que não apenas as práticas sociais estariam cada vez mais extrapolando os espaços ditos especializados, como as próprias fronteiras entre os saberes constituídos estariam fluidas e incertas. Seja, por exemplo, no caso da arte, que sai dos museus, instalando-se no cotidiano, nas ruas, seja no caso da produção do conhecimento, em que as práticas e os suportes de comunicação surgem como “novo” espaço do saber, que parece ocupar o lugar outrora destinado às instituições escolares – em ambas as situações remete-se a uma suposta falência dos lugares de fala ditos especializados. Nesse sentido, a questão que se coloca é: se, de uma maneira extremamente vigorosa, torna-se fértil e aventureira a crítica aos modelos clássicos, isto é, os lugares de fala especializados, em grande parte oriundos das práticas disciplinares, o que nos abre então para conexões antes não pensadas, a aversão às falas um pouco mais fundamentadas legitima um alto nível de *ilusão de saber imediato*⁶⁰ que nos lança num ambiente de cinismo generalizado, em que a simples vontade de negar qualquer fala um pouco mais qualificada nos conduz a uma tendência extremamente propícia ao desenvolvimento de práticas não apenas conservadoras, mas xenófobas propriamente ditas.

Dito de outra forma, procura-se aqui navegar no que seria o exercício da crítica às abordagens excessivamente técnicas, instrumentais e moralistas, e àquelas outras que, a título de ampliar os horizontes que caracterizam os saberes instituídos, não apenas legitimam o grotesco, seja na produção artística ou científica, mas consolidam, então, em nome do novo e pelo novo, uma recorrente desqualificação das falas qualificadas, endossando a generalizada descrença dos lugares especializados. Assim sendo, trata-se aqui de movimentar-se num tipo de dualidade não mais binária e excludente, mas porosa e complementar, que dê conta de arejar referenciais teóricos sem vitalidade e, ao mesmo tempo, manter a virilidade do fundamento.

⁶⁰ BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de Sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2007: 73.

Significa dizer, de todo modo, que não se pretende, aqui, permanecer restrito ao espanto ou à mera constatação acerca da importância do acontecimento que coloca os meios de comunicação no centro dos debates, mas, sobretudo, pensá-lo como catalisador fundamental do debate em torno de uma possível área específica de estudos na ordem do conhecimento. Apesar de reconhecer a rica e diversa influência provocada pelos meios de comunicação junto à sociedade, desejamos, pois, nos ater àquela que diz respeito à gênese de um *saber* propriamente comunicacional. Daí, então, o postulado fundamental, erguido em torno da indissociabilidade dos paradigmas histórico e epistemológico,⁶¹ a partir do qual tem início nossa pesquisa. A referência torna-se importante uma vez que situa não apenas o contexto de nossas preocupações, senão a própria pesquisa junto às diversas outras que também se têm interessado em pensar a consolidação de uma “nova” área do conhecimento, como desdobramento direto de uma ambiência histórica dita comunicacional. Conjunto de esforços que têm em comum o fato de fazer da elaboração de uma *episteme comunicacional* uma modalidade específica de reflexão que advém diretamente da centralidade exercida pelo fenômeno comunicativo nas diversas formas de sociabilidade contemporânea. Proposição, em suma, em que o debate acerca dos aspectos que permeiam o surgimento de um novo campo do saber surge como desdobramento direto de uma atualidade histórica erguida por eixos e injunções comunicacionais.

Tal pressuposição, da mesma forma, aponta para a origem e configuração daquele que será um dos conceitos centrais em nossa análise: o conceito de *campo*,⁶² mais especificamente de *campo científico*,⁶³ elaborado por Bourdieu, decisivo quando da reflexão epistemológica, sobretudo, em comunicação. Herdeiro da questão que caracteriza o aparecimento das ciências sociais – “Como é possível que a atividade científica, uma atividade histórica, inscrita na história, produza verdades trans-históricas, independentes da história, fora de qualquer relação com o lugar e momento, portanto universalmente

⁶¹ LOPES, Maria Immacolata V. Curso de Metodologia da Comunicação ministrado em maio de 2005 na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

⁶² BOURDIEU, Pierre. *Ofício de Sociólogo*. Op. cit., 2004: 19.

⁶³ BOURDIEU, Pierre. O campo científico In *Pierre Bourdieu: sociologia*. ORTIZ, Renato (org.). São Paulo: Ed. Ática: 1983.

válidas?”⁶⁴ –, o autor formula aqueles que estariam entre os mais importantes crivos teóricos acerca do problema que permeia a caracterização dos saberes instituídos, especialmente aqueles que remetem à prática científica. Por isso, então, o estreito vínculo entre o contexto histórico-social e suas reverberações em torno da edificação de uma *episteme* como ponto de partida. Na verdade, esses dois temas acabam por apontar para a formulação conceitual proposta por Bourdieu, amplamente discutida em comunicação, da qual, então, nos ocupamos em seguida.

⁶⁴ BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004: 11.

CAPÍTULO 2

PENSANDO A EPISTEME COMUNICACIONAL

2.1. Epistemologia como espaço de trabalho

Entre as muitas e importantes questões que permeiam o tema da epistemologia da comunicação existe aquela que remete especificamente ao problema da elaboração de uma episteme comunicacional. De fato, embora constitua um modo particular de reflexão, a *epistemologia da comunicação* enquanto instância em torno da qual se concentram os avanços e dilemas desta prática científica remete ainda a uma ampla e imprecisa área de estudos que envolvem o desenvolvimento da ciência de um modo geral. Incluído na tradição francesa de filosofia da ciência que teria ainda em Bachelard, Koyré e Canguilhem seus grandes expoentes, Bourdieu concebe a epistemologia como *espaço dos possíveis*, como disciplina através da qual é possível compreender as distinções, as disparidades, “o princípio das opções estratégicas e dos investimentos científicos, integrados ou não, numa intenção prática de acumulação”.⁶⁵ Segundo o autor, a disciplina tem como desígnio fundamental a “mobilização de um coletivo, em torno de interrogações relativamente elaboradas, em condições tais que se possa produzir uma verdade sobre si próprio que certamente ele é o único capaz de produzir”.⁶⁶ De acordo com Bourdieu, trata-se da energia apreendida na investigação das condições de possibilidade que cercam as verdades científicas, submetidas, sobretudo, à figura de suas respectivas instituições. Tal atividade tem a própria construção da ciência como objeto de investigação, que pode ser percebida como uma “reflexão coletiva sobre si própria”⁶⁷ e que se torna a maneira pela qual se pode “instaurar [não só] uma tal estrutura de troca que traga em si mesma o princípio de sua regulação”⁶⁸ como também a aceitação em torno de outras configurações de raciocínio que porventura ainda não tenham sido estabelecidas.

⁶⁵ Idem ibidem: 18.

⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Op. cit.: 18.

⁶⁷ Idem ibidem: 17.

⁶⁸ Idem, ibidem: 18.

Trata-se aqui, observa o autor, de pensar a epistemologia como disciplina responsável, entre outras coisas, pelo desencadeamento de uma espécie de *auto-análise coletiva* que tem como principal objetivo promover as “condições de conceber novas formas de reflexão”.⁶⁹ À disciplina, portanto, poderíamos endereçar uma atividade tanto normativa quanto heurística e historiográfica. No primeiro caso, a ela pertenceria um tipo de trabalho de valoração cujos critérios estabeleceriam as *condições de possibilidade, os títulos de legitimidade*⁷⁰ de determinada prática científica ou círculo de estudos. No segundo, tratar-se-ia de um tipo de empreendimento que repousa na compreensão das “ciências em via de se fazerem, em seu processo de gênese, de formação e de estruturação progressiva”,⁷¹ modalidade de reflexão que corresponde às prospecções em torno da natureza embrionária de um fazer científico, em vias de se constituir enquanto tal, isto é, enquanto atividade que possivelmente pode suscitar novas descobertas, dependendo dos métodos utilizados e relações conceituais estabelecidas em dada área do conhecimento que, nesse caso, se encontra em progressiva estruturação. Ambas as definições nos parecem plausíveis, uma vez que apontam para a atividade epistemológica como investigação precisamente situada naquilo que poderíamos chamar de uma teoria do conhecimento, ou seja, que tem por objetivo fundamental pensar sua construção oferecendo, sobretudo, “uma idéia do estado das interrogações que se colocam a propósito da ciência no universo da investigação sobre a ciência”.⁷²

Evidentemente falamos aqui de um tipo de investigação que supõe não apenas a abordagem de diversos problemas sob diferentes perspectivas, mas também e sobretudo de um tipo de atividade ou disciplina longe de ter seu estatuto bem delineado. Para Japiassu, apontar as regularidades discursivas da epistemologia torna-se um trabalho quase impossível, uma vez que “os limites do domínio de investigação dessa disciplina são muito

⁶⁹ Idem, *ibidem*: 17.

⁷⁰ JAPIASSU, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996: 84.

⁷¹ Idem, *ibidem*: 84.

⁷² BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 18.

flutuantes”.⁷³ Segundo seu pensamento, não há consenso quanto aos tipos de questões que ela deve problematizar dado que “seu campo de pesquisa é imenso, supondo grande intimidade com as ciências, cujos princípios e resultados ela deveria estar em condições de criticar”. Daí, então, a grande diversidade de termos e conceitos em epistemologia. Bourdieu agrega ao cenário o que chama de *dificuldade documental*,⁷⁴ que trata efetivamente da impossibilidade de percorrer toda a bibliografia em torno de determinado objeto que uma investigação epistemológica toma como tema de estudo. Em ambos os autores, no entanto, é possível observar a mesma circunscrição, isto é, apesar da enorme gama de problematizações que constituem o trabalho epistemológico, ele remete necessariamente à produção de uma abordagem crítica e, ao mesmo tempo, reflexiva sobre as ciências. Essa é a perspectiva que adotamos em nosso estudo e tem na escolha do tema a possibilidade de investigar as peculiaridades desse problema naquilo que diz respeito ao caso específico da comunicação.

Em se tratando de uma *epistemologia da comunicação*, apesar de constituída por desdobramentos bastante particulares, é possível encontrar as mesmas dificuldades já mencionadas. A primeira delas remete ao paradoxo inicial que a constitui. Se, por um lado, vasta é a produção teórica que caracteriza o campo, por outro, dado o próprio caráter incipiente da área, não se pode dizer o mesmo quanto às reflexões em torno de sua epistemologia. Na verdade, pouquíssimos são os livros e autores que se vêm dedicando a realizar o debate sobre o tema.⁷⁵ Apesar da centralidade da demanda, sobretudo nos diversos rituais normativos do campo, raras são as análises que se vêm preocupando em oferecer mais solidez teórica à questão, tão presente e, de certa forma, tão urgente no meio acadêmico de comunicação. Embora existam, por exemplo, nos diversos encontros e congressos de pesquisa, espaços institucionalizados que se propõem a pensar o assunto,

⁷³ JAPIASSU, Hilton. *Introdução ao pensamento epistemológico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979: 23.

⁷⁴ BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 16.

⁷⁵ Vale destacar aqui a importância de trabalhos como: LOPES, Maria Immacolata V. e NAVARRO Raúl Fuentes. *Comunicación: campo y objeto de estudio*. México: Iteso, 2001; e LOPES, Maria Immacolata V. *Epistemologia da Comunicação*, Op. cit.; FAUSTO NETO, A., AIDAR PRADO, J. L., DAYRELL PORTO, S. (orgs). *Campo da comunicação*. João Pessoa: Editora Universitária, 2001; FRANCA, V., MARTINO, L., HOHLFELDT, A. (orgs). *Teorias da comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2001; WEBER, M. H., BENTZ, I., HOHLFELDT, A. (orgs). *Tensões e objetos da pesquisa em comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2002; BRAGA, José Luis. *A sociedade enfrenta sua mídia: dispositivos sociais de crítica midiática*. São Paulo: Paulus, 2006; FERREIRA, Giovandro Marcus e MARTINO, Luiz Cláudio. *Teorias da Comunicação: epistemologia, ensino, discurso e recepção*. Salvador: Edufba, 2007; entre outros.

observa-se ainda grande dificuldade em organizar tal quadro de reflexão, sobretudo no que diz respeito ao agendamento dos termos e questões que, uma vez sistematizados, poderiam vir a produzir se não maior avanço em torno do assunto, pelo menos maior visibilidade da temática de trabalho. O segundo aspecto remete aos múltiplos e desvairados desencontros que envolvem a reflexão em torno de uma *episteme* comunicacional. Espécie de grande mosaico cujo estilhaçamento a faz permanecer limitada a enormes desperdícios teóricos, a reflexão epistemológica em comunicação parece reproduzir típicas explorações lógicas “que procuram pelo gato preto dentro do quarto escuro que não está lá”.⁷⁶ A adjectivação tem causa própria e deriva do modo pelo qual surgem as primeiras práticas tidas como pioneiras nos estudos comunicacionais, isto é, decisivamente marcadas pelo crivo uniforme do *instrumento* em que a comunicação eclode como *meio* para se alcançar determinado *fim*, perspectiva que a consolida como poderosa ferramenta dos mais diferentes episódios sociais. O mesmo acontece no caso do debate epistemológico em que prevalece a concepção que a consagra, quase sempre, como aporte de outras disciplinas na ordem do conhecimento. Sobre isso voltaremos em seguida.

Sendo assim, ou seja, em se tratando da enorme confusão que caracteriza o presente debate, torna-se necessária não apenas alguma serenidade no ato de nomear as questões, tornando o problema o menos opaco possível, mas, sobretudo, a adoção de uma determinada clivagem teórica comum que permita algum tipo de convergência possível. A necessidade torna-se ainda mais urgente por se estar referindo aqui à modalidade de reflexão da produção do saber científico cuja legitimidade funda-se efetivamente no hábito de compartilhar. Sejam os diversos avanços, sejam os inúmeros retrocessos, trata-se sempre do resultado de uma determinada prática cujo núcleo central, intransponível, fundamenta-se no rito de compartilhar os problemas estudados ainda que para discordar radicalmente das proposições apresentadas. Significa dizer, portanto, que uma das primeiras demandas que se coloca diz respeito à apresentação dos termos que perpassam o presente debate. Afinal, o que viria a ser uma *episteme* comunicacional? Que questões cercam tal proposição? Com intuito não apenas de produzir uma maior convergência em torno dos problemas que caracterizam o desenvolvimento de tal debate, mas também de compreender os postulados

⁷⁶ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 129.

que o orientam, nosso objetivo aqui então é apresentar nosso problema de pesquisa. Na realidade, realizar tal apresentação torna-se imprescindível posto que vem possibilitar não apenas alguma autoralidade possível, mas também porque nos retira da abordagem meramente extensiva, em que a abrangência da produção em torno do problema certamente nos seria inviável. Por isso, embora nos localizemos no debate que tem como signo de referência a epistemologia da comunicação, dentro dele nos dedicamos a pensar as possibilidades de elaboração de uma episteme comunicacional.

2.2. Da *constituição* de si como área do conhecimento

As ocasiões que envolvem a confecção de teses de doutorado e dissertações de mestrado em comunicação, embora proporcionem uma rica diversidade de temas, também apontam para uma determinada questão que lhes é comum, isto é, que as perpassa igualmente em todos os níveis de trabalho. Em todas elas costuma-se ter a mesma orientação naquilo que se refere à temática central, ou seja, de que se deve produzir uma tal reflexão que em seu conjunto ou em seu caráter fundamental pertença à chamada área de comunicação. Apesar da grande variedade de temas e abordagens, todos devem apresentar uma problemática que se refira ao presente círculo de estudos. Nesse caso, particularmente, trata-se da fabricação de produtos que no seu conjunto apontem para um tipo de saber propriamente comunicacional, isto é, para uma modalidade de questões cuja envergadura e originalidade possam contribuir no desenvolvimento de um determinado tipo de reflexão que tenha como característica primordial pertencer à chancela específica da comunicação.

Na realidade, embora pareça circunscrever um horizonte meramente normativo – afinal trata-se da prescrição que procura encaminhar formalmente desfechos de trajetórias pedagógicas em comunicação –, a exigência remete a outro e mais complexo debate. Trata-se aí de apenas um dos outros diversos esforços que se têm dedicado ao imperativo maior de traduzir, em disciplina na ordem do conhecimento, as chamadas práticas científicas em comunicação, ou seja, da institucionalização desse modo particular de fazer científico a qual, entre outros mecanismos, corresponde ao ato de outorgar a tal discurso especializado a chancela de disciplina específica na ordem do conhecimento. A aquisição, então, da

presente chancela corresponderia a uma determinada etapa do processo de institucionalização. Entretanto, não se trata de qualquer etapa, senão daquela que pode vir a conferir-lhe o título de episteme ou de ciência, legitimando-a como área específica e autônoma na ordem do conhecimento. O debate não é simples, muito menos encontra-se resolvido. De qualquer forma, é possível destacar precisamente aí, ou seja, no vácuo entre o que seria sua caracterização enquanto círculo de estudos e sua possível constituição como disciplina na ordem do saber, aquele que nos parece o problema fundamental referente à problemática epistemológica em questão.

Em seu artigo A constituição do campo da comunicação, Braga apresenta melhor a questão.⁷⁷ A título de uso mais adequado dos termos aos quais devemos nos remeter quando nos referimos à reflexão sobre o campo da comunicação, ele introduz o que seria não apenas uma melhor definição do problema aí empreendido, mas, a nosso ver, o cerne do debate de uma episteme da comunicação. Na apresentação da análise que traz em seu próprio título a temática de trabalho, o autor defende o uso do termo *constituição*, em detrimento de *construção*, quando nos referimos ao processo de sedimentação de tal campo científico. Segundo ele, a opção ocorre porque na terminologia escolhida “comparecem dois sentidos complementares relevantes para o (...) tema: o constituir-se enquanto processo de elaboração do campo – a construção propriamente dita; e a organização interna da coisa, que assim a constitui”.⁷⁸ Apesar de transparecer leviandade – a opção pelo nome em si poderia sugerir outras proposições, tais como *formulação*, *caracterização*, *elaboração ou edificação*, enfim, variações do mesmo tema –, a adesão ao termo significa a compreensão da problemática fundamental que então o caracteriza.

Ao termo *constituição* remeter-se-ia duplo vínculo. O primeiro, com o qual estamos de acordo, motivo pelo qual também fazemos a opção por seu uso, remeter-se-ia um *fazer em si*, referente ao conjunto de esforços que envolvem a comunicação enquanto círculo de estudos socialmente legitimado. Desde as mais diferentes práticas de pesquisa, incluindo-se aí os diversos cultivos teóricos, encaminhamentos metodológicos, as chamadas tentativas

⁷⁷ BRAGA, José Luiz. Constituição do campo da Comunicação In *Verso e Reverso*. Revista de Comunicação. Ano 14, n. 30, São Leopoldo, 2000: 11- 39.

⁷⁸ Idem, *ibidem*: 11.

de conquista de objeto de estudo, até os mais variados rituais de avaliação, hierarquização e classificação do material produzido, trata-se aí daquilo que resulta da soma de ações e produções comuns que caracterizam a comunicação como legítimo representante de um campo específico do conhecimento. Resultado desse conjunto de esforços, o campo da comunicação responderia hoje por um considerável acúmulo e desenvolvimento de trabalho cuja dinâmica de *elaboração e organização interna*, amplamente desenvolvida, aponta para uma possível autonomia da área. Significa dizer que não parece restar dúvidas de que a esse *fazer em si* pertence a consolidação de um largo espectro de estudos e pesquisas cuja produção científica indica a aceitação consensual da comunicação como campo de estudos socialmente legitimado.

O que parece importar é a constatação inarredável, na presente situação histórico-social, da objetivação de um espaço de estudos, reflexões e pesquisa percebidos largamente como relevantes, espaço este que, ao ser nomeado pelo termo “Comunicação” ou pela expressão “Comunicação Social” encontra forte consenso quanto ao de que se está falando – ainda que o contorno e a organização desse espaço estejam longe de ser consensuais (...).⁷⁹

Entretanto, ao mesmo empenho que o caracteriza como campo do conhecimento, pertenceria a possibilidade da conquista do título de *episteme* comunicacional. Embora a análise de Braga se refira propriamente à problemática que permeia o campo, é necessário trazê-la para pensar não apenas sua *constituição* enquanto círculo de estudos, mas como disciplina na ordem do conhecimento. Isso porque, como observa o autor, e com o que, aliás, estamos de acordo, não parece restar dúvidas quanto ao consenso acerca da comunicação social como círculo de estudos, reflexão e prática de pesquisa, notadamente de grande importância. Trata-se propriamente da legitimidade social resultante do sólido acúmulo da produção da presente prática científica, que não parece deixar dúvidas quanto a sua condição de genuíno representante de campo específico do conhecimento. No entanto, a questão que parece fundar, se não a principal, pelo menos uma das questões mais importantes no que diz respeito ao debate em epistemologia da comunicação, trata da passagem da presente prática científica à condição de saber

⁷⁹ Idem.

constituído, ou seja, à categoria de disciplina na ordem do conhecimento. Esse, portanto, o segundo aspecto decorrente da opção pelo termo *constituição*, que embora situe a problemática em torno do campo pode ser estendido para pensar uma *episteme* da comunicação. Nesse caso, além de um irrevogável fazer interno, inerente a sua auto-organização, agregar-se-ia à *constituição* do campo a conquista da chancela de *episteme* comunicacional, termo segundo o qual a presente prática científica seria elevada à condição de disciplina na ordem do conhecimento. Categoria submetida ao alcance de determinados postulados científicos, o título de disciplina na ordem do saber depende efetivamente do grau de correspondência entre a produção de determinada prática científica e a ressonância e legitimidade que ela seja capaz de provocar junto aos critérios responsáveis pela realização de tal atribuição. Essa, portanto, a problemática central que institui não apenas o termo ao qual devemos nos remeter quando da caracterização do campo, mas, também e sobretudo, o local em que reside propriamente nosso problema de pesquisa. É precisamente no vácuo, entre sua consolidação enquanto círculo de estudos e pesquisas, amplamente difundido, e a emergente caracterização em torno de si, como área do conhecimento, que se instala o paradoxo embrionário do debate acerca de uma *episteme* comunicacional. Se, enquanto exercício da prática de pesquisa, responsável pela difusão de um amplo tipo de conhecimento, existe na comunicação campo largamente consolidado, quando nos remetemos à clivagem epistemológica, instância em que encontramos os postulados segundo os quais se deve ou não converter determinado acúmulo teórico em área específica do conhecimento, já não se poderia falar o mesmo. E por quê?

No mesmo artigo, Braga defende ser ociosa a questão que se dedica a “debater sobre o estatuto acadêmico do campo da comunicação – se de ciência, arte, disciplina, ou apenas gênero de literatura”.⁸⁰ Para ele, a alcunha correspondente ao termo *campo* seria não apenas suficiente, mas “confortável (...) a todos os nossos propósitos práticos de designação”. Nesse caso, vale observar, o autor não usa o termo *episteme* ou *ciência* quando se refere à *constituição* de determinado espaço de estudo e pesquisa. Segundo ele, a questão a que se refere o termo *constituição* diz respeito aos problemas e desenvolvimento de parâmetros do

⁸⁰ Idem.

campo. Entretanto, em nosso entendimento, se quisermos pensar a *constituição* de uma episteme comunicacional, como é o caso, acreditamos ser fundamental entrar no problema que diz respeito a seu estatuto disciplinar. Não por opção ou desejo de normatividade, mas pelo simples fato de que é precisamente em torno de tal questão que podemos encontrar as distinções entre os termos, premissas e referenciais teóricos segundo os quais se alcança, ou não, a condição de área do saber. Dito de outra maneira, se desejamos, aqui, pensar a constituição de uma episteme comunicacional, e uma vez que ela encontra seu fulcro central na passagem da qualidade de prática científica à possível condição de disciplina na ordem do conhecimento, trata-se, pois, de investigar os postulados segundo os quais se outorga ou se atribui tal conformação.

2.3. Dos postulados científicos: o conceito de *campo*

Evidentemente a incursão epistemológica cuja preocupação repousa na enumeração dos postulados, segundo os quais se atribui a chancela de disciplina na ordem do conhecimento, remete a uma grande diversidade de autores e correntes teóricas. Na impossibilidade de percorrer sua totalidade, optamos por realizar nossa prospecção a partir da importante contribuição oferecida por Bourdieu mediante a formulação do conceito de campo, em especial de campo científico, amplamente mencionado nas ocasiões que envolvem o debate em torno de uma *episteme* comunicacional. Caracterizada por poucas regularidades discursivas, a reflexão que determina a constituição de uma episteme comunicacional acaba tendo na difusão de tal conceito uma de suas principais referências. A adesão ao conceito, portanto, seja como meio de situar tal problemática, seja como prerrogativa na participação do presente debate, acaba transformando-se numa das raras exceções em que se observa uma espécie de convergência teórica possível. Não necessariamente no sentido do alcance e propagação de concordâncias comuns, mas do estabelecimento de marcos reflexivos compartilhados que, de certa forma, nos parecem auxiliar no avanço das proposições acerca do assunto. Sendo assim, parece-nos difícil adentrar-nos pelo presente debate sem, necessariamente, fazer algum tipo de referência à noção de *campo*, sobretudo a sua modalidade específica que nos interessa diretamente, que é a de *campo científico*.

Do mais geral ao mais específico, comecemos pela referência ao primeiro conceito. Próprio de uma reflexão de ordem epistemológica, a expressão *campo social* surge como terceira opção às dicotomias representadas pelas principais tradições teóricas que permeiam, segundo Bourdieu, a *sociologia da ciência*. Segundo o autor, a disciplina que tem como objetivo principal fazer da própria ciência seu objeto de análise, empenho esse também circunscrito à *história da ciência* (o que também poderia ser dito sobre a história da literatura, da arte, da filosofia, sendo elas mesmas seus respectivos objetos), caracteriza-se fundamentalmente por duas grandes tradições teóricas: a *externalista* ou *externa* e a *internalista* ou *interna*. A primeira delas, diz Bourdieu, “freqüentemente representada por pessoas que se filiam ao marxismo”,⁸¹ de costume vincula as diversas produções a seu contexto, interpretando-as a partir de sua relação com os aspectos sociais e econômicos. Tal tradição tem como pressuposto fundamental a idéia de que toda produção teórica é sempre o resultado de determinadas condições sociais.

Nessa perspectiva, a ciência é concebida como resultado dos engendramentos contínuos que permeiam a conjuntura social, característica que faz com que traga sempre em seu bojo determinada dimensão política, refletindo o sentimento das variadas conjunções históricas. Necessariamente resultante das chamadas *leis sociais*, a produção científica, nessa perspectiva, estaria referida ao *macrocosmo*.⁸² Nesse caso, os *produtos* epistêmicos não apenas tomariam como subsídio os elementos oferecidos por sua atualidade, ou seja, os aspectos dados por seu contexto histórico-social, mas, sobretudo, acabariam por expressar, em suas próprias categorias analíticas, os postulados e agenciamentos de sua época. Entretanto, afirma ele, é também verdade que tais produtos carregam consigo níveis de *autonomia*⁸³ em relação ao contexto social, ou seja, não se trata aqui de tábulas rasas, lisas, totalmente vulneráveis aos estímulos externos. Muito diferente dessa, diz ele, seria aquela outra tradição, erguida a partir do *fetichismo do texto autonomizado*,⁸⁴ tradição *internalista* ou *interna*, que se caracterizaria pela crença no único e exclusivo contato com as obras, isto é, com as diferentes produções do espírito humano,

⁸¹ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Op. cit.: 19.

⁸² Idem, *ibidem*: 21.

⁸³ Expressão cunhada por Bourdieu no texto *O campo científico*. Op. cit.: 127.

⁸⁴ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Op. cit.: 19.

como suficiente para se realizar determinado relato com *pretensões científicas*.⁸⁵ A linhagem seria resultado do que Bourdieu denominou construção de *espaços relativamente autônomos*, chamados de *microcosmos*, portadores de leis, estruturas e funcionamentos específicos que, ao lhe permitir filtrar e traduzir, a sua maneira, as diversas influências do mundo social, acabaria por lhes garantir determinado nível de autonomia em relação àquele último.

Resultante, então, do que o autor chama de *erro de curto-circuito* entre estes dois pólos, o *texto* e o *contexto*, instaura-se a noção de *campo*. Diferente do que se supõe em ambas as tradições, para se entender uma determinada manifestação cultural, artística ou científica não seria suficiente estabelecer uma relação direta com seu contexto, muito menos delimitar sua análise à obra em si mesma. Segundo Bourdieu, entre esses dois pólos, não necessariamente com vínculo direto, existiria um *universo intermediário*, um espaço composto por *agentes e instituições*, entendido como *campo*, responsável, por exemplo, por “produzir, reproduzir e difundir a arte, a literatura e a ciência”.⁸⁶ O conceito surge, na realidade, para dar conta não apenas do que ele chamou de um *universo intermediário* entre um pólo e outro, mas, sobretudo, para mostrar que, em se tratando da historicização de qualquer produção do espírito humano, não basta apenas aderir a uma ou outra tradição. Significa dizer que as variadas tentativas de discorrer historicamente acerca das diferentes formas de expressão humana, sejam elas artísticas, literárias ou científicas, não se devem circunscrever a uma abordagem unilateral da obra, muito menos acreditar que apenas relacionando-a com seu contexto social poder-se-ão obter respostas satisfatórias quanto a suas verdades internas. O conceito de campo, nesse sentido, não apenas não nega as duas tradições, como também tenta articulá-las tanto destacando a importância da contextualização de determinada produção em sua atualidade – afinal, não existiriam verdades trans-históricas – quanto enfatizando seu domínio específico, o qual se realiza através do manuseio e da apropriação de seus fundamentos teóricos. Segundo Bourdieu, portanto, trata-se aqui de pensar o conceito de campo como opção à idéia de *ciência pura*, “totalmente livre de qualquer necessidade social, assim como da “ciência escrava”, sujeita a todas as demandas político-econômicas”.⁸⁷

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Idem, *ibidem*: 20.

⁸⁷ Idem, *ibidem*: 21.

O conceito de campo é híbrido porque remete ao *universo intermediário* entre o *texto* e o *contexto*, ou seja, à concepção que procura integrar aquilo que seria uma extensão do mundo social e todas as determinações a que esse está sujeito a um conjunto de competências ou atributos específicos que, embora influenciados pelos primeiros, não necessariamente lhe dizem respeito. A concepção ergue-se em torno da mistura do que seria uma formulação da física com aquelas outras que caracterizam as ciências sociais, ou seja, da existência de um espaço social, ao modo da física de um *campo de forças*, criado por *agentes* e *instituições*, cujas lutas e embates se realizam com intuito de preservá-lo ou modificá-lo, segundo a posição de cada membro do grupo daquela área que se encontra envolvido. Revestidos de relações de poder, de lucros, monopólios, estratégias e interesses específicos, os campos sociais são criados por agentes e instituições e só por intermédio deles existem.

Trata-se de um espaço social cuja *estrutura* é determinada pelas *relações objetivas* entre os *agentes* e *instituições*. Sua compreensão só pode ser realizada a partir do entendimento de seus lugares de fala, isto é, das posições que ocupa cada membro dentro da estrutura da qual faz parte. Significa dizer não apenas que não há campo social sem agentes e instituições, mas que a própria virtude e o alcance das questões por ele colocadas dependem da tomada de posição dos que aí se encontram em condição de reciprocidade. A prerrogativa acena fundamentalmente para a condição de reciprocidade que lhes deve ser comum; afinal, trata-se de conceito fundado na física, que o concebe enquanto sistema por sua vez só viabilizado se constituído pela coexistência de partes. A adjetivação da intensidade e dos modos pelos quais cada um deles ocuparia determinado lugar nessa estrutura estaria diretamente vinculada à aquisição e distribuição de capital produzido internamente. Segundo Bourdieu, a importância de cada *agente* (*indivíduo ou instituição*) na estrutura do campo é definida pela distribuição e posse do vulto de *capital* que cada um adquire ou conquista, em relação ao outro, em determinado momento. Estaria, então, precisamente na magnitude e no calibre desse *capital* adquirido e distribuído o elemento que introduz a diferença e os lugares ocupados entre agentes e instituições num determinado campo de forças.

Em outras palavras, os agentes (indivíduos ou instituições) caracterizados pelo volume de seu capital determinam a estrutura do campo em proporção ao seu peso, que depende do peso de todos os outros agentes, isto é, de todo o espaço (...) Cada agente age sob a pressão da estrutura do espaço que se impõe a ele tanto mais brutalmente quanto seu peso relativo seja mais frágil.⁸⁸

2.4. O *campo científico* e o problema da *autonomia*

Mas o que entende o autor por *capital*? A que termos ele se refere quando lhe oferece papel tão determinante na presente terminologia? As respostas remetem diretamente às competências e aos atributos específicos segundo os quais esses campos sociais exprimiriam as influências do mundo social. Significa dizer que, de fato, os campos são universos sociais como quaisquer outros, perpassados pelas mesmas leis que regem o chamado ambiente macrocosmo. Entretanto, a tais ambientes responderiam de forma bastante peculiar, ou seja, embora necessariamente regidos pelas leis do mundo social, os campos também seriam constituídos de leis próprias e específicas que não necessariamente se encontrariam submetidas a esse mundo. Eles seriam, portanto, regidos por regras e formas próprias, isto é, também obedeceriam a suas determinações internas, que corresponderiam ao tipo de produção e aos fatores que envolvem cada atividade, em cada campo, e que conseqüentemente respondem pela especificidade das traduções que aí se realizam em relação às influências do mundo social. Nesse sentido, independente da natureza das influências do mundo social elas serão sempre o resultado das mediações realizadas pelos princípios internos que regem cada campo. Daí, afirma Bourdieu, advém o princípio de *autonomia* de que goza cada campo, o qual, então, determina sua relativa independência frente ao mundo social. Aos elementos e leis específicas que regem cada campo, portanto, remeter-se-ia o princípio de *autonomia*, ou seja, tanto mais autônomo será um campo quanto maior for sua capacidade de *refratar*, de afastar, de se desvincular do mundo social, tornando-se independente. Competência essa que o autor chama de disposição de *retraduzir* as influências do mundo social tornando-se o mais autônomo possível.

⁸⁸ Idem, *ibidem*: 24.

Uma das manifestações mais visíveis da autonomia do campo é sua capacidade de refratar, retraduzindo sob forma específica as pressões ou as demandas externas. (...) Dizemos que quanto mais autônomo for um campo, maior será seu poder de refração e mais as imposições externas serão transfiguradas, a ponto, freqüentemente, de se tornarem perfeitamente irreconhecíveis. O grau de autonomia de um campo tem por indicador principal seu poder de refração, de retradução.⁸⁹

Nesse sentido, não nos referimos a qualquer campo, mas àqueles caracterizados por competências específicas, responsáveis por traduzir o mundo social de forma peculiar porque passíveis de atribuições próprias. São exemplos dessas modalidades os chamados campos da literatura, das artes e, sobretudo, aquele que nos interessa diretamente que é o campo científico. Ou seja, se até agora falávamos do campo como uma extensão do mundo social, premissa que continua valendo – afinal trata-se aqui do importante pilar sobre o qual se ergue esse conceito –, quando nos deparamos com o princípio de *autonomia*, passamos a pensá-lo também como instância através da qual o universo, dito macrocosmo, é decididamente reinventado pela introdução de manejos e competências específicos. Evidentemente, não se trata aqui de uma reinvenção em que os campos deixam de exercer qualquer tipo de vínculo com as leis sociais, mas da reinvenção do mundo social de que são constituídos os campos, ou seja, apesar de perpassados pelas diversas *leis sociais*, tais instâncias são sempre o resultado de um conjunto de leituras específicas sobre a realidade. Trata-se, portanto, dos diversos tipos de apropriação do mundo social de que são constituídos os campos.

Segundo suas determinações internas, os campos são sempre o resultado não apenas de interpretações próprias da realidade, mas de aperfeiçoamentos e apreciações específicos responsáveis, então, pela configuração de espaços autônomos que usufruem de relativa independência diante do mundo social. Embora sob as mesmas influências, é bem possível que campos como o da literatura, da arte ou da ciência, por exemplo, produzam leituras bastante diferentes de um mesmo acontecimento ou universo macrossocial. Isso significa dizer que, além de extensão do mundo social, os campos são também o resultado de estruturas de funcionamento que obedecem a leis e princípios internos que muitas vezes nada têm a ver com ambiente histórico-social. Trata-se da existência de formas, de regras e

⁸⁹ Idem, *ibidem*: 22.

princípios próprios de funcionamento que introduzem à corporeidade de determinado campo contornos e delineamentos específicos. Em torno destes últimos, então, os campos não apenas construiriam suas individualidades, uma vez que estariam separados do mundo social, como também garantiriam níveis relativos de autonomia ao longo de seu desenvolvimento. Assim sendo, podemos nos perguntar: mas que princípios internos de funcionamento são esses? Que vínculos estabelecem com a chamada conquista de uma relativa autonomia?

Trata-se aqui da compreensão dos engendramentos através dos quais cada campo conquista sua autonomia. Naturalmente, não se pretende aqui realizar uma prospecção minuciosa de cada um deles, discutindo, detalhadamente, os aspectos que os constituem enquanto tal. Além de não existir desenvolvimento uniforme, isto é, além de cada campo corresponder a critérios específicos de *autonomia*, da mesma forma, não nos parece existir uma determinada ordem que os enfileiraria, um a um, caracterizando a descrição do conjunto de campos (jurídico, literário, burocrático, artístico...). Nesse sentido, não apenas cada campo desenvolve mecanismos pelos quais se obtém certa especificidade, ou seja, garante algum tipo de *autonomia*, como também seria o próprio interesse do pesquisador o elemento decisivo no aprofundamento e problematização das questões internas que os constituem. Em nosso caso, em se tratando do *campo científico*, podemos perguntar: onde estariam ou que mecanismos lhe proporcionam a conquista de tal princípio? Em outras palavras, o que garantiria especificidade e, portanto, *autonomia* ao campo científico? Ou, ainda, que princípios internos são responsáveis por conferir, ao campo científico, a credibilidade necessária na formulação de suas diversas leituras do mundo, incluídas aquelas do dito universo social? Segundo Bourdieu,

o campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores) é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social; ou, se quisermos, o monopólio da competência científica, compreendida enquanto capacidade de falar e agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade), que é socialmente outorgada a um agente determinado.⁹⁰

⁹⁰ BOURDIEU, Pierre. *O campo científico*. Op. cit.: 123.

A definição concebe o campo como mundo social como outro qualquer, instância constituída de embates e disputas concorrenciais, permeada por agentes e instituições responsáveis pela realização, manutenção e propagação de determinada prática ou diligência do espírito, nesse caso, mais especificamente, da atividade científica. Entretanto, apesar de referi-se às lutas concorrenciais – característica que de certa forma define muito propriamente a idéia de campo, dado que estabelece o social como elemento que o perpassa e integra igualmente como espaço do embate –, Bourdieu também chama atenção para o problema que cerca, sobretudo, a competência específica do campo. Ele nos remete ao problema do *monopólio da autoridade científica*, ponto fundamental no que tange às definições de *capital científico*, especificidade disciplinar e princípio de autonomia. Para ele, são as lutas concorrenciais em torno do *monopólio da autoridade científica* que criam a estrutura do próprio campo. Essas, por sua vez, não se realizam de qualquer forma, em qualquer âmbito, isto é, não se trataria de qualquer embate, em qualquer nível, mas, de outra maneira, daqueles que resultam do desenvolvimento e distribuição de um tipo específico de capital denominado científico.

O capital científico é um conjunto de propriedades que são produto de atos de conhecimento e de reconhecimento realizados por agentes envolvidos no campo científico e dotados, por isso, de categorias de percepção específicas que lhes permitem fazer as diferenças pertinentes, conformes ao princípio de pertinência constitutivo do *nomos* do campo. Esta percepção *diacrítica* só é acessível aos detentores de um suficiente capital cultural incorporado. Existir cientificamente significa ter “algo mais”, segundo as categorias de percepção em vigor no campo, ou seja, para os pares (“ter dado um contributo”). É sobressair (positivamente) através de um *contributo distintivo*.⁹¹

As respostas, portanto, que cercam a especificidade do campo científico remetem necessariamente à expressão *capital científico*, segundo Bourdieu, responsável não apenas pela determinação interna da estrutura do campo em questão, mas também por seu entendimento como apropriação específica do mundo social. Mais do que isso, se os campos são extensões do mundo social, sendo por ele regidos e perpassados, da mesma

⁹¹ BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 80.

forma, também seriam o resultado de estruturas específicas cujas determinações internas estariam diretamente vinculadas à aquisição e distribuição do montante de *capital* produzido internamente por seus *agentes e instituições*. Nesse sentido, tanto cada campo seria o resultado de um determinado tipo de acúmulo de *capital* quanto sua especificidade e autonomia a ele estariam diretamente vinculadas. Ou seja, quanto maior fosse o acúmulo de *capital* de cada campo maior seria sua especificidade e, conseqüentemente, mais consolidado estaria seu princípio de autonomia. Na direção inversa, afirma o autor, quanto maior for o grau de politização de determinado campo maior será seu princípio de *heteronomia*,⁹² isto é, menor será seu grau de autonomia.

(...) Cada campo é o lugar de constituição de uma forma específica de capital (...) O capital científico é uma espécie particular do capital simbólico (o qual, sabe-se, é sempre fundado sobre atos de conhecimento e reconhecimento) que consiste no reconhecimento (ou no crédito) atribuído pelo conjunto de pares – concorrentes no interior do campo científico.⁹³

No caso do *campo científico*, especificamente, trata-se da aquisição, do acúmulo e da distribuição de *capital científico*, objetivação particular de um tipo de *capital* mais amplo, denominado *simbólico*,⁹⁴ lugar das determinações internas responsáveis por sua especificidade. Trata-se do embate entre relações objetivas que faz do campo científico *objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade*,⁹⁵ ou seja, campo de disputas concorrenciais que se realizam em torno da produção, do acúmulo e da divisão de dois tipos de *capital científico*. O primeiro é um capital intelectual, dito “*puro*”, que se

⁹² Expressão utilizada por Bourdieu para tratar do problema que cerca as ciências sociais que, por natureza, nascem e se constituem “coladas” aos eventos e contingências sociais. Segundo ele, a maior dificuldade aí é a necessidade de articular os “fatos do mundo” aos saberes específicos, ou seja, no caso das ciências sociais, o acontecimento político aos pressupostos de cientificidade. Segundo ele, “uma das maiores dificuldades encontradas pelas ciências sociais para chegarem à autonomia é o fato de que pessoas pouco competentes, do ponto de vista de normas específicas, possam sempre intervir em nome de princípios heterônomos sem serem imediatamente desqualificadas”. BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Op. cit.: 22.

⁹³ Idem, ibidem: 26.

⁹⁴ Bourdieu define como capital simbólico o “conjunto de propriedades distintivas que existe na e pela percepção de agentes dotados de categorias de percepção adequadas, categorias que se adquirem principalmente através da experiência da estrutura da distribuição desse capital no interior do espaço social ou de um microcosmo social particular como o campo científico. BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 80.

⁹⁵ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Op. cit.: 29.

refere à competência técnica, ao acúmulo do conhecimento e prestígio pessoal junto aos pares; o segundo, capital político ou *temporal*, diz respeito aos ofícios administrativos, à ocupação de cargos institucionais em trabalhos e projetos científicos, tais como chefias de departamentos, participação em comissões de avaliação, coordenação de laboratórios, etc.

O campo é o lugar de duas espécies de capital científico: um capital de autoridade propriamente científica e um capital de poder sobre o mundo científico, que pode ser acumulado por vias que não são puramente científicas (ou seja, em especial através das instituições que alberga) e que é o princípio burocrático de poderes temporais sobre o campo científico como os dos ministros e dos ministérios, dos decanos, dos reitores ou dos administradores científicos (...) ⁹⁶

Segundo Bourdieu são tipos de capital que têm *leis de acumulação e transmissão* bastante distintas. No primeiro caso, do *capital científico puro*, tipo de conhecimento *fragilmente objetivado, impreciso e relativamente indeterminado*,⁹⁷ trata-se de uma modalidade de acúmulo que precisa de um tempo bastante extenso para ser transmitido. Sua constituição é lenta, seu desabrochar, vagaroso, e, muitas vezes, apenas seu componente mais formal é comunicado. Em sua transmissão, haveria sempre um elemento “carismático, ligado aos *dons* pessoais que não pode ser objeto de *portaria de nomeação*”.⁹⁸ Em torno de seus pressupostos encontram-se efetivamente os avanços e aberturas referentes às explorações científicas, proporcionados por pesquisas e formulações teóricas que têm como objetivo a progressão do campo, ou seja, os diversos aportes e subsídios que, de forma legítima, se empenham na direção de proporcionar a chamada evolução da ciência. Isso, de certa forma, independeria daquele outro poder institucionalizado, vinculando-se majoritariamente à questão do prestígio intelectual, à conquista de consideração e respeito junto a seus pares.

Nesse tipo de capital residiria a idéia de um necessário reconhecimento acerca de determinada competência técnica, socialmente legitimada, modo pelo qual se alcançaria certa autoridade no discorrer científico. Ao tema que cerca esse tipo de capital nos

⁹⁶ BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 82.

⁹⁷ BOURDIEAU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Op. cit.: 36.

⁹⁸ Idem.

dedicamos em seguida. No segundo caso, o do *capital político ou institucional*, muito diferente seria a lógica que rege seu *acúmulo* e *transmissão*. De acordo com Bourdieu, o *acúmulo* de *capital político* precisa sempre de tempo para ser alcançado. Significa dizer que o acesso a cargos institucionais – comissões de pareceristas, coordenação de núcleos de pesquisa, de cursos de pós-graduação, participação em simpósios, congressos e conferências, bancas de teses e concursos – ou o compromisso com eles teriam em comum o imperativo do tempo no exercício de acúmulo e produção desse tipo de capital. Sua aquisição passaria necessariamente pelos preceitos da cultura institucional que, por natureza, além da exigência de certa competência técnica, seria efetivamente constituída pela requisição de tempo dedicado a suas estruturas.

Embora seja uma característica comum ao capital intelectual, o imperativo temporal não se objetiva aqui da mesma forma. No que diz respeito ao *capital científico institucional*, sua *transmissão* parece reproduzir o protocolo que orienta igualmente a maioria das dinâmicas burocráticas. Trata-se da nomeação para cargos institucionais que não necessariamente correspondem ao preenchimento de pré-requisitos. Salvo um já mencionado “tempo cívico”, a expectativa de confiança e fidelidade diante de seus pares é o que se pode almejar como principal, e talvez único, critério, do processo que tem, na verdade, num simples “acordo de cavalheiros” o grande representante de um frágil sistema político. Apesar da existência de eleições como instrumento formal na consecução de tal capital científico, é possível dizer-se que, ainda assim, o que aí vigora é uma espécie de “acordo de cavalheiros”, emblemática estampa de uma cultura de pré-ajuste, prática que define, na realidade, os quadros organizacionais na constituição do *capital científico institucional*.

De todo modo, é precisamente em torno de seus postulados que se garante de fato a constituição dos meios pelos quais se podem assegurar a produção e reprodução do fazer científico. Do *acúmulo* e *transmissão* do *capital científico institucional* depende efetivamente a criação de mecanismos organizacionais pelos quais se pode vir a lutar por recursos financeiros e materiais. De seu desenvolvimento advém a possibilidade de se obterem a manutenção e consolidação da prática científica em seus mais diferentes níveis.

Portanto, significa dizer que, embora confuso ou desprovido de maiores fundamentos, é também o *capital científico institucional* que responde pela autonomia do campo científico, ou seja, apesar de submetido às diferentes conjunturas socioeconômicas, é ele um dos responsáveis por mediar eclosões, ingerências e desdobramentos do mundo social. No delineamento de suas fronteiras, sólidas ou suscetíveis, repercutem não apenas as tendências que envolvem os acontecimentos do mundo social, mas também o mecanismo pelo qual se agrega à prática científica a necessária compreensão de que a mesma é, sobretudo, o resultado da conquista de suas condições materiais e econômicas. Em outras palavras, tratar-se-ia do entendimento do *capital científico institucional* como resultado direto das diferentes realidades socioeconômicas que regem o universo macrossocial, modalidade através da qual a instituição científica participa da ordem econômica como todas as outras; no entanto, não apenas na condição de receptora de seus derivados e recomendações, como também de protagonista ativa, uma vez que a autoridade atribuída à competência científica credencia seus agentes de modo a permitir-lhes o acesso direto à formulação das regras e dos encaminhamentos socioeconômicos.

Assim sendo, embora permeadas de distinções, as duas modalidades de capital científico são efetivamente aquelas que fundam o campo em questão. Significa dizer que isso não pode ser concebido sem levar em consideração a importância desses dois modos de transmissão e acumulação, ou seja, se a solidez no acúmulo de *capital científico institucional* garantiria independência ao campo científico – dado que é responsável por um tipo de mediação com o universo social –, quanto mais consolidado o *capital científico institucional*, maior seria o nível de autonomia relativa do campo científico; da mesma forma, tal condição não poderia ser pensada senão articulada com o nível de consolidação e desenvolvimento do *capital científico “puro”*. Como vimos, é ele um dos grandes responsáveis pela capacidade de *refratar* e *traduzir* as “intromissões” do mundo social, afastando-se e tornando-se independente de suas influências e oscilações. Segundo a tradição de seus postulados e níveis de cientificidade, é o *capital científico “puro”* fundamentalmente aquele que responde pela especificidade e autonomia relativa do campo.

(...) O que faz a especificidade do campo científico é aquilo sobre o que os concorrentes

estão de acordo acerca dos princípios de verificação da conformidade ao “real”, acerca dos métodos comuns de validação de teses e de hipóteses, logo sobre o contrato tácito, inseparavelmente político e cognitivo, que rege o *trabalho de objetivação*.⁹⁹

Nesse sentido, quando nos referimos à constituição e à autonomia do campo científico, é preciso que o façamos sempre a partir da imbricação entre essas duas modalidades de capital científico. São elas que respondem por uma abordagem mais completa do campo, que trazem consigo conjunto de elementos característicos de um ponto de vista fundamentado na totalidade do processo em questão. Dito de forma mais objetiva, se o conceito de *campo científico* repousa necessariamente na hibridização entre o que seria uma extensão do mundo social e sua respectiva *tradução*, segundo uma determinada competência específica, sua compreensão ainda mais específica deve ser realizada sob a égide particular daqueles dois tipos de *capital científico*, o puro ou intelectual e o político-institucional, imbricação que, na verdade, responde pela singularidade do campo. Trata-se, pois, da existência de uma *estrutura*, um espaço de embates concorrenciais, criada por *agentes e instituições*, cujas relações objetivas se põem a lutar pelo *monopólio da autoridade científica*. Perspectiva, então, representada pela dupla modalidade do conceito. Primeiro, o *capital científico político ou institucional* responsável pela caracterização do campo científico como outro qualquer, ou seja, como extensão do mundo social, por ele constituído e perpassado, fundamentalmente designado como espaço de luta. Segundo, a experiência viabilizada pela consolidação do *capital científico intelectual*, dito “*puro*”, responsável por *refratar e traduzir* as influências do universo macrosocial, tornado o campo menos vulnerável às injunções sociais e, conseqüentemente, mais autônomo.

2.5. A construção do *objeto* e a *disciplinarização* do saber

Nas distinções, portanto, de *capital científico* residiria não apenas uma condição específica de *capital simbólico*, como também a própria compreensão das determinações internas que caracterizam o *campo científico*. Isso significa dizer que, ao percorrê-las, começamos a encontrar os critérios pelos quais tal campo concebe sua especificidade, seu

⁹⁹ Idem, *ibidem*: 33.

princípio de autonomia. Entretanto, instala-se aqui outra particularidade. Embora a formulação apresentada pelo *capital científico político ou institucional* seja imprescindível na compreensão do conceito de *campo científico*, não estariam propriamente em torno de suas configurações os aspectos que atendem à radicalidade da especificidade e autonomia do campo científico. Bem verdade que tal modalidade do conceito de campo científico é de importância decisiva, uma vez que o situa como campo social como outro qualquer não apenas sujeito às injunções e aos desdobramentos do universo macrosocial, mas fundamentalmente por ressaltá-lo como espaço de lutas e embates concorrenciais. A definição é imprescindível porque pensa a prática científica não apenas atrelada ao contexto sócio-histórico – o que nos permite relativizar uma série de canônicas determinações –, mas também porque rompe, afirma Bourdieu, com um ponto de vista *irenista*¹⁰⁰ do universo científico, que o concebe como atividade marcada por trocas generosas cuja cooperação tem como ideal alcançar um mesmo fim. Diferente disso, o conceito de *capital científico institucional* (embora, nesse caso, a questão também esteja vinculada ao *capital científico intelectual*) aponta para uma dinâmica de embates em que o que se observa é que não haveria, dentro de cada *campo científico*, consenso quanto ao que deve ou ao que não deve ser passível de investigação, e sim um contingente de lutas e conflitos concorrenciais que ora convergem, ora divergem, segundo o que se acredita ser inerente a seu próprio campo e que, portanto, pode tornar-se objeto de estudos e esforços coletivos.

De qualquer forma, é interessante notar que a questão remete a um tipo de embate específico, ou seja, se por um lado o campo científico traz consigo a dinâmica que marca o campo social, por outro, a luta pelo *monopólio da autoridade científica* ocorre segundo condições particulares. Nesse sentido, se estamos interessados em encontrar as chamadas determinações internas que de fato especificam o campo científico, devemos nos ater de modo especial aos desdobramentos circunscritos ao *capital científico “puro” ou intelectual*. Em seu desenvolvimento repousa efetivamente o atributo que singulariza cada *campo científico*. A ele remontam os chamados níveis de cientificidade que respondem, na verdade, tanto pela especificidade quanto pela autonomia de cada campo científico. Significa, nesse caso, dizer que, se o grau de autonomia de cada campo depende da

¹⁰⁰ BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 68.

capacidade de *refratar* e *traduzir* de modo específico as influências do mundo social, no caso do campo científico tal atributo ou competência específica diz respeito diretamente aos padrões de cientificidade a que o dito *capital científico intelectual* pode almejar. Em suma, se o conceito de campo não pode ser pensado sem levar em consideração os agenciamentos concorrenciais que se desdobram entre um pólo e outro, ou seja, entre a contextualização social de determinada produção e, concomitantemente, sua análise interna ou imanente, quando nos deparamos com a necessidade da investigação acerca daquilo que de fato individualiza o campo científico, isto é, os aspectos que o definem como instância responsável por uma *tradução* particular do mundo social, torna-se imprescindível a incursão em torno dos chamados níveis de cientificidade, mecanismos internos pelos quais é construída sua especificidade. Nesse caso, falamos não apenas da análise concentrada naqueles dois tipos de capital científico, mas, sobretudo, da ênfase depositada naquele dito “*puro*” ou *intelectual*, *mais propriamente* correspondente à *epistemologia*, uma vez que poderia estabelecer *a lógica segundo a qual a ciência engendra seus próprios problemas*.¹⁰¹ Em seu desenvolvimento, portanto, encontrar-se-iam os chamados níveis de cientificidade responsáveis pela especificidade de cada campo científico.

Mas o que seriam esses níveis de cientificidade? Como defini-los? Que parâmetros devem ser levados em consideração ao nomeá-los? Como vão variar de um campo ao outro? Trata-se aí do *valor distintivo* ou *diferencial*¹⁰² que caracteriza a especialização do discurso científico cuja originalidade o *autonomiza* e distingue de qualquer outro campo social. Bourdieu discorre com maior acuidade sobre a questão em *Ofício de Sociólogo*,¹⁰³ livro em que se dedica a pensar a especificidade disciplinar que caracteriza o trabalho sociológico. Com intuito de responder ao problema que trata de sua autonomização, ele então apresenta a *ordem lógica dos atos epistemológicos – ruptura, construção, prova dos fatos*¹⁰⁴–, espécie de prerrogativa através da qual se podem garantir os chamados níveis de cientificidade que caracterizam a especificidade dos campos científicos, em especial o sociológico.

¹⁰¹ BOURDIEU, Pierre. *O campo científico*. Op. cit.: 126.

¹⁰² Idem, *ibidem*: 132.

¹⁰³ BOURDIEU, Pierre. *Ofício de Sociólogo*. Op. cit.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*: 73.

O primeiro deles, portanto, trata da necessidade de *ruptura* com o senso comum, ou melhor, com o que chamou de “opiniões primeiras sobre os fatos sociais”, que, segundo ele, apontam para uma “coletânea falsamente sistematizada de julgamento”.¹⁰⁵ No rastro de Durkheim, que denunciava os perigos de uma hiperespecialização na nova ordem urbano-industrial iniciada em meados do século XIX, Bourdieu chama atenção para a precarização das chamadas *pré-noções* que ancoram sua legitimidade apenas nas *funções sociais que desempenham* seus atores e que, na prática, têm como único grande objetivo “reconciliar, a qualquer preço, a consciência comum consigo mesma”.¹⁰⁶ A título do que chamou de *vigilância epistemológica* – expressão que remete a Bachelard, ele reúne os esforços cujo objetivo é atentar para o conjunto de *concepções ou sistematizações fictícias* que colocam em xeque a *credibilidade*¹⁰⁷ do fazer sociológico –, com isso chama atenção para a necessidade de romper com o que denominou *ilusão do saber imediato*, tendência que aponta para uma visão ingênua da ordem social, que a acredita capaz de ser explicada apenas a partir de uma determinada espontaneidade que envolve a “descrição das atividades, opiniões e aspirações individuais”.¹⁰⁸

Erguidas em torno de *linguagem corrente* e de *noções comuns*,¹⁰⁹ as chamadas *pré-noções* representam, afirma Bourdieu, não apenas uma familiarização com o universo social que deve ser evitada, mas o primeiro grande empecilho à formulação de determinado discurso especializado. Isso porque os fenômenos sociais teriam causas ocultas, embora não inconscientes, que independem da consciência dos indivíduos, ou seja, que existem para além de suas motivações e desejos pessoais. Nesse sentido, seria preciso atentar para as relações objetivas que as antecedem e que são, de fato, orientadoras das estruturas do mundo social. Daí a necessidade de certo estranhamento como primeira grande premissa naquilo que diz respeito à produção de um determinado tipo de conhecimento do social, ou seja, trata-se da não-naturalização dos fatos sociais que devem, então, ser retirados de sua condição de senso comum. Bourdieu aponta os recursos da estatística, ou o que Durkheim chamou de *conceitos provisórios*, como exemplos de diferentes técnicas de objetivação pelas quais se pode começar a ter uma

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*: 23.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*: 19.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*: 23.

primeira noção científica acerca de tais acontecimentos. Segundo ele, as estatísticas produziriam um *desconcerto* de tais *pré-noções* posto que as retira de senso comum e as integra em outro regime discursivo, possibilitando, então, explicações de natureza diversa daquelas que sugerem um *saber imediato*.

Do mesmo modo, os *conceitos provisórios* seriam formulações reflexivas importantes, pois substituiriam, já num primeiro momento, as mesmas *pré-noções* uma vez que instalariam outros registros interpretativos cujos marcos referenciais já pertenceriam à produção do conhecimento. Bem verdade que o autor, em seguida, critica tais métodos de investigação acusando as estatísticas de mera repartição de determinado somatório de fatos sociais que apenas continuam circunscritos a conceitos e juízos descritivos, assim como os conceitos provisórios, que muitas vezes não passam de acepções operativas que acabam por reproduzir as idéias do senso comum. Daí a necessidade da crítica da linguagem erudita, que costuma esconder a própria manutenção das chamadas *pré-noções*. Evidentemente não nos interessa aqui entrar nas minúcias dessas particularidades, mas observar que, embora faça tais ressalvas, Bourdieu cita tais exemplos de técnicas de objetivação como modos pelos quais podemos começar a compreender o “mundo social como um mundo desconhecido”¹¹⁰ e, com isso, romper com o que chamou de *ilusão da transparência*.

Definido como princípio da *não-consciência*, o postulado metodológico em questão aponta para a idéia de que o mundo social deve ser explicado não pela concepção que fazem os indivíduos que dele participam, mas, sobretudo, pelas causas profundas que muitas vezes escapam à consciência. Significa dizer que, em se tratando da lógica científica, todo fenômeno social tem uma causa e, nesse caso, é preciso buscar suas explicações não nos motivos ou justificativas individuais, as quais resultariam na mera simplificação desse princípio, mas nas injunções e assentamentos que orientam de forma objetiva sua estrutura e delimitação geral. Significa dizer, afirma Bourdieu, que o sentido mais pessoal e aparente das ações humanas não pertence necessariamente ao sujeito que as executa, mas ao sistema social de relações objetivas nas quais e pelos quais se executa. Em outras palavras, os vínculos sociais não podem ser reduzidos a relações entre subjetividades

¹¹⁰ Idem, *ibidem*: 26.

animadas por intenções e sim pelas condições e posições sociais em que se inserem os sujeitos que as produzem. De todo modo, não se trata, ainda assim, de extrair a natureza oblíqua que necessariamente constitui a experiência de conformação do real, mas de acolhê-la numa *lógica objetiva* que dê conta do funcionamento da organização social em seus mais diferentes âmbitos. Isso significa dizer que não se trata de fazer reinar uma objetividade totalizante que simplesmente paira sobre a experiência do real em suas mais diferentes constituições. Formada por certa vivacidade, essa realidade sempre impõe elementos que escapam a uma ordem objetivada. Trata-se de se permitir, antes de tudo, que o trabalho sociológico seja, ao mesmo tempo, a *ruptura* com as preocupações que permeiam o senso comum e, da mesma forma, um não-exercício de profecia ou futurologia.

No primeiro caso, tal dinâmica, por exemplo, pode ser percebida tanto entre os diferentes níveis de linguagem que integram os postulados sociológicos, como naqueles que seriam os limites que acabam por salvar o trabalho sociológico das tentações das profecias teóricas. Por ser a sociologia, diz o autor, uma disciplina decisivamente influenciada pelos usos da linguagem, seja porque é uma atividade que lida com fenômenos do mundo social, os quais nos são apresentados em linguagem comum, seja porque suas explicações são dadas através da linguagem conceitualizada, é preciso pensar o que seria uma necessária manutenção da crítica em suas diferentes aplicações comuns e eruditas – as primeiras, lugar de uma *sociologia espontânea*, portanto, viva e amorfa; as últimas, de modo geral, responsáveis pela cristalização das *noções* teóricas que apontam para a ruptura com o senso comum e que, conseqüentemente, garantem a obtenção de um dado saber constituído. A questão, nesse caso, não se refere necessariamente à opção por um ou outro elemento, mas à crítica de suas diferentes constituições e influências mútuas. Isso porque tanto as sistematizações representadas pelas categorias eruditas advêm das *palavras comuns*, ou seja, encontram sua origem na chamada *filosofia petrificada do social*,¹¹¹ como, estas últimas, muitas vezes para serem percebidas, precisam ser retiradas de uma ordem ordinária, para que então ganhem visibilidade e assim tenham sua importância reconhecida de forma mais permanente e duradoura.

¹¹¹ Idem, *ibidem*: 32.

Da mesma forma, o segundo caso, o dos limites de um exercício de futurologia, é a dinâmica entre o universo denominado por Bourdieu *sociologia espontânea*, representante do grande contingente de informações desconhecidas sobre os fenômenos sociais, e aquelas formas instituídas de conhecimento, a disciplina sociologia, lugar de contornos e formas específicas do senso comum, isto é, instância em que se realiza a respectiva tradução das opiniões comuns junto a padrões de cientificidade já sedimentados. Segundo o autor, é preciso atentar para o ímpeto de realização de explicações fáceis e imediatas, que de alguma maneira pretendem minimizar certo “sofrimento” do grande público, uma vez que se supõe não apenas que trazer o desconhecido ao conhecido produziria maior alívio e conforto, como também a idéia de que qualquer explicação é melhor do que sua falta. Para o autor, tal ansiedade encontra limite nas categorias analíticas e conceituais representadas pelo saber acumulado em torno de lógicas objetivas que caracterizam a produção científica.

Em todos os casos, portanto, trata-se do reconhecimento e da inclusão do elemento desconhecido ou inesperado nos mecanismos pelos quais se pode fixar o desenvolvimento da complexa rede de relações objetivas que constitui a estrutura societária. Em se tratando especialmente do trabalho sociológico, a prerrogativa pode ser estendida às ciências humanas de um modo geral; Bourdieu menciona esses elementos com intuito de pensar as bases sobre as quais poderia assentar-se a legitimidade do trabalho sociológico. Ao enfatizar a idéia de que tal conhecimento não se reduz a uma simples leitura do real, assim como é preciso uma determinada ruptura com suas configurações, ele demonstra ser sua grande preocupação, antes de qualquer coisa, aquela que se caracteriza pela perigosa aproximação do mundo social. Segundo ele, a premissa vale para as “ciências do homem nas quais a separação entre opinião comum e o discurso científico é mais imprecisa do que alhures”.¹¹² A tarefa torna-se a primeira condição pela qual se pode garantir algum nível de cientificidade decorrente de sua produção. A necessidade de *ruptura* com as opiniões de senso comum torna-se não apenas a prerrogativa através da qual se pode almejar alguma credibilidade no fazer sociológico, como também o próprio modo pelo qual se pode alcançar alguma profundidade que lhe permita caracterizar-se como produção que vai além da mera descrição das motivações individuais como únicas causas do engendramento

¹¹² Idem, *ibidem*: 23.

social. Significa dizer que, em se tratando da construção dos chamados níveis de cientificidade que caracterizam a competência sociológica, seu imperativo maior repousa na capacidade de fazer chegarem aos níveis sistematizados aquelas realidades vivas, ainda que difusas, caóticas e não formatadas representadas pelas opiniões de senso comum.

Ao promover a retirada das leituras acerca do social de seu registro meramente opinativo, integrando-as no regime discursivo de cientificidade, a sociologia as protege e preserva, tornando possível sua manutenção e transmissão na ordem do tempo. Assim, afirma Bourdieu, estaria justamente em torno dessa *ruptura*, a primeira abordagem que envolve o *ofício de sociólogo*. A sociologia, disciplina por natureza atrelada ao acontecimento social, dele se deve descolar posto que se torna o resultado de um determinado discurso especializado, fundamentado sobre parâmetros de cientificidade, responsáveis, então, por legitimá-la enquanto saber constituído. No entanto, além da *ruptura* com noções comuns, que permanecem restritas às leituras extremamente simplistas do real, trata-se de remetê-las a certo escopo teórico e metodológico cujos acúmulo e enquadramento sejam capazes de produzir outras regularidades discursivas.

(...) A apreensão de um fato inesperado pressupõe, pelo menos, a decisão de prestar uma atenção metódica ao inesperado e sua virtude heurística depende da pertinência e coerência do sistema de indagações que ele coloca em questão. Sabe-se que o ato da invenção que conduz à solução de um problema sensório-motor ou abstrato deve quebrar as relações mais aparentes, por serem mais familiares, para fazer surgir novo sistema de relações entre os elementos.¹¹³

Aqui, então, começamos a lidar com o segundo daqueles três componentes que constituem a *ordem dos atos epistemológicos*. Trata-se da *construção do objeto* científico. Ao retirar a interpretação do acontecimento de uma leitura meramente opinativa, integrando-a ao que Bourdieu chama de um *novo sistema de relações entre os elementos*, as práticas científicas não apenas a inserem numa outra modalidade representacional, mas também num formato discursivo cujo engenho permite melhor demarcação de suas

¹¹³ Idem, *ibidem*: 25.

natureza e vicissitudes.¹¹⁴ Significa dizer que, ao se romper com as opiniões de senso comum remetendo as leituras do feito social às representações científicas, pode-se tanto promover a fixação das fronteiras ou limites em torno dos quais se desenrola o feito social como também compreender as regularidades que então o caracterizam. Além de maior profundidade em torno do acontecimento, é bem possível que tais leituras, uma vez referendadas por aquelas representações, lhes possam conferir níveis seguros de conservação evitando, assim, os elevados índices de suscetibilidade que freqüentemente caracterizam o regime opinativo. Entretanto, ainda assim, podemos perguntar: mas o que seriam essas representações científicas, inicialmente originárias da *ruptura* com a opinião de senso comum, responsáveis, segundo Bourdieu, por assegurar os chamados níveis de cientificidade que atestam a competência específica do campo científico? Trata-se, pois, da atribuição a que estão sujeitas as leituras de caráter opinativo junto às chamadas *problemáticas teóricas* que compõem as diferentes disciplinas na ordem do conhecimento.

No que se refere à construção do objeto, diz Bourdieu, a primeira questão a ser assinalada trata da *demissão empírica*.¹¹⁵ Na mesma direção que orienta a chamada *ruptura* com as opiniões de senso comum, o sociólogo critica as tradições científicas de caráter eminentemente empírico, cuja crença na neutralidade do método atesta firmemente a idéia de uma realidade que fala por si só. Segundo ele, trata-se de um *realismo ingênuo*¹¹⁶ que deposita sua crença num extremo empirismo em que a nomeação do objeto resulta, fundamentalmente, de três aspectos: a melhor aplicabilidade do método, a imparcialidade do cientista, que se deve anular enquanto protagonista de sua investigação, e neutralidade das técnicas utilizadas e dos dados que daí podem provir. Para o autor, o grande problema que aí se coloca é que, na maioria das vezes, tal abordagem tende a não realizar a *ruptura* necessária com as opiniões comuns. A propósito da imparcialidade do cientista e da neutralidade da técnica de pesquisa, a qual, supostamente aproximar-se-ia com maior exatidão da livre relação que se estabelece entre os episódios ditos reais, acaba-se, muitas vezes, não apenas por reproduzir a *ilusão positivista* em torno do método, mas

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ A expressão refere-se ao subtítulo “A construção do objeto. O fato é construído: as formas da demissão empírica”, do segundo capítulo do livro *Ofício de Sociólogo*. Op. cit.: 45.

¹¹⁶ Idem.

também reforçar as chamadas *pré-noções* uma vez que a ela se permaneceria misturado na condição de um artificialismo asséptico de modo a não se alcançar a chamada conquista de seu objeto. Na realidade, diz ele, o empirismo cego acaba misturando-se à condição de fato social, ao que chama de *objeto real, pré-construído pela percepção*.¹¹⁷

Não é suficiente multiplicar os cruzamentos de critérios tirados da experiência comum (basta pensar em todos os temas de pesquisa do tipo “as diferentes formas de lazer dos adolescentes de um grande condomínio da periferia de Paris”) para construir um objeto que, resultante de uma série de divisões reais, continua sendo um objeto comum e não tem acesso à dignidade de objeto científico pelo simples fato de que se presta à aplicação das técnicas científicas.¹¹⁸

Nesse caso haveria grande diferença entre o *objeto real, pré-construído pela percepção*, e aquele dito *científico*, resultante do “sistema de relações construídas propositalmente”.¹¹⁹ No primeiro caso, aponta-se para fenômenos sociais que embora tenham sua existência notadamente reconhecida, não necessariamente alcançam legitimidade a ponto de tornar-se objeto de investigação científica.

Significa dizer que apesar de serem objetos reais ainda assim permanecem no registro de uma percepção ingênua e de senso comum, não se tornando, portanto, passíveis de uma análise mais rigorosa na ordem do conhecimento. Para tal, afirma Bourdieu, é preciso que obtenham a chancela de objeto científico a qual se conquista através de sua articulação a um nível de conceitos e padrões sistêmicos mais amplos e capazes de torná-lo um fenômeno também científico. Discípulo da escola epistemológica francesa, Bourdieu endossa as palavras de Bachelard, um de seus maiores expoentes, para o qual o “vetor epistemológico vai do racional ao real e não, inversamente, da realidade ao geral, como era professado por todos os filósofos desde Aristóteles até Bacon”.¹²⁰ Ele defende a

¹¹⁷ Idem, Ibidem: 47.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem, Ibidem: 46.

¹²⁰ BACHELARD. Gaston. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril Cultural, 1979: 91. Coleção Os Pensadores.

necessidade de remissão de qualquer que seja o resultado do trabalho experimental, isto é, da aplicação das diversas técnicas de pesquisa que caracterizam o chamado trabalho empírico a uma determinada *problemática teórica*. “Não se pode esquecer, de modo algum”, diz ele, “que o real nunca toma iniciativa já que só dá resposta quando é questionado.”¹²¹ Nesse sentido, não se trata de negar a importância da aplicabilidade dos métodos e técnicas utilizados em determinada pesquisa, mas de remetê-los invariavelmente a sua hipótese de trabalho inicial a qual, necessariamente, envolve a prospecção teórica.

Com relação à *prova dos fatos*,¹²² terceiro componente da *ordem atos epistemológicos*, Bourdieu dedica boa parte de sua reflexão à explicitação do que chamou de uma *verificação sistemática*¹²³ das proposições e hipóteses iniciais de trabalho. No trecho em questão, de *Ofício de Sociólogo*, ele examina os diálogos ou o que chamou de *hierarquia dos atos epistemológicos*,¹²⁴ que constitui a articulação interna da estrutura formal de determinada pesquisa científica. Na ocasião, ele procura não apenas mostrar os possíveis e necessários cruzamentos entre as diferentes etapas de trabalho, mas também nomear, por ordem de importância, cada fase exploratória da pesquisa. Assim, acaba por propor o que seria uma descrição das etapas que devem orientar seu desenvolvimento. Entretanto, é justamente aí que se observa a opção radical pela *problemática teórica* como grande bússola na construção do objeto científico. Embora mencione a aplicação do método ou das técnicas de pesquisa que caracterizam o trabalho empírico como fundamentais, é a teoria, lembra ele nas palavras de Popper, que “domina o trabalho experimental desde sua concepção até as últimas manipulações de laboratório”.¹²⁵ Isso porque, apesar da reivindicação empírica quanto a uma suposta autonomia dos instrumentos e escalas de medição, trata-se de pensá-los sempre como *teorias em ato*,¹²⁶ isto é, queira-se ou não, seriam eles necessariamente portadores de uma *teoria implícita do social*¹²⁷ que os antecede e orienta. Significa remontar não só à idéia de que os *fatos não falam*, ou seja, de que é preciso interpretá-los e, assim, fazê-los falarem, argumento que remete à impossibilidade de

¹²¹ BOURDIEU, Pierre. *Ofício de Sociólogo*. Op. cit., 2007: 48

¹²² Idem, ibidem: 73.

¹²³ Idem, ibidem: 80.

¹²⁴ Idem, ibidem: 73.

¹²⁵ POPPER, Karl. *The logic of Scientific Discovery*, 1959 Apud BOURDIEU. *Ofício de Sociólogo*. Op.cit.: 48.

¹²⁶ Idem, ibidem: 53.

¹²⁷ Idem.

desconsiderar o enorme manancial teórico acumulado nos diferentes campos científicos, mas, também, à de que os dados, independente da incursão empírica da qual advém, uma vez desvinculados da teoria que os reúne, simplesmente voltam ao “estado de poeira de onde tinham sido tirados”.¹²⁸ No caso das diferentes fases que caracterizam a estrutura interna da pesquisa, interessa saber, portanto, se, ao final, se produziu a necessária correspondência entre suas diferentes etapas e as exigências previstas inicialmente na problemática teórica de trabalho.

Nesse sentido, em se tratando da construção do objeto científico, a questão remonta à necessária compreensão de que ele resulta não apenas da obrigatória *ruptura* que se opera junto aos chamados fatos sociais, mas também da imprescindível integração destes últimos, às chamadas redes conceituais, responsáveis pela especificidade dos campos científicos. Significa dizer que não há construção de objeto científico sem *problemática teórica*, ou seja, é ela que responde, em última instância, pelos níveis de cientificidade que caracterizam a conversão dos fatos sociais em objetos de estudo. Em outras palavras, o objeto científico seria, antes de qualquer coisa, o resultado da apropriação de uma realidade articulada pelo pensamento; apropriação, entretanto, que não atende por qualquer pressuposto, senão por aqueles constituídos de *problemáticas teóricas* representantes dos padrões sistêmicos através dos quais opera o saber científico. Por isso, afirma Bourdieu, a lembrança do postulado epistemológico fundamental elaborado por Max Weber:

Não são (...) as relações reais entre as “coisas” que constituem o princípio da delimitação dos diferentes campos científicos, mas as relações conceituais entre problemas. É apenas nos campos em que é aplicado um novo método a novos problemas e em que são descobertas, assim, novas perspectivas que surge também uma nova ciência.¹²⁹

Apesar de indicar em seu subtítulo, *Metodologia da pesquisa na sociologia*, uma abordagem de crivo sistemático das etapas específicas do desenvolvimento da investigação sociológica, o livro de Bourdieu pode também ser lido como contribuição à tentativa de

¹²⁸ Idem, *ibidem*: 49.

¹²⁹ WEBER, Max. *Essais sur La théorie de La science*, 1965 Apud BOURDIEU, Pierre. *Ofício de Sociólogo*. Op. cit.: 45.

transformar em disciplina a presente prática de pesquisa. Embora mencione na nomeação das três etapas daquela que seria a *ordem dos atos epistemológicos* uma proposição metodológica, sua reflexão, na realidade, caracteriza-se propriamente como de caráter epistemológico, ou seja, para além da apresentação das fases da pesquisa em sociologia há, como fundo, uma preocupação em determinar os limites e possibilidades de sua instauração como saber científico. Significa dizer que a partir da explicitação das diferentes, embora articuladas, fases da pesquisa estaria sendo pensado o nível de cientificidade presente em tal prática do conhecimento, ainda que, por natureza, ela apareça atrelada ao mundo social. Sua análise trata da institucionalização de tal fazer científico; por esse motivo, a ênfase no debate com aquelas que são consideradas, em referência a Kuhn, as *matrizes disciplinares* das ciências sociais. Pela remissão a Marx, Weber e Durkheim ele situa o “leque de problemas, os métodos adaptados a esse trabalho, assim como o estado de realização científica que é aceite por uma fração importante dos cientistas e que tende a impor-se a todos os outros”.¹³⁰ Por isso, então, a radicalidade da opção em torno da *problemática teórica* como núcleo originário da pesquisa sociológica. Seu objetivo é mostrar que não existe *objeto científico* que não resulte necessariamente da articulação conceitual construída de modo intencional entre o fenômeno social e o arcabouço teórico existente em cada campo científico. Mais do que isso, seriam as próprias disciplinas o resultado de sua respectiva conquista de objeto científico. Daí o diálogo com as *matrizes disciplinares* das ciências sociais. Com intuito de construir aquele que seria o objeto científico próprio da sociologia, ele analisa suas condições de possibilidade a partir do acúmulo teórico já existente naquelas que seriam as teorias fundadoras de seu campo mais próximo.

Segundo Bourdieu, resultantes do processo de crescente autonomização que se produz nas diferentes práticas científicas, as disciplinas apresentam-se como objetivações sociais, lugar da sedimentação de leituras especializadas, das categorias analíticas e discursivas, vislumbradas fundamentalmente em teorias e métodos de pesquisa, em torno dos quais são elaboradas e sistematizadas as opiniões e os depoimentos do senso comum. Instâncias em que se concentram os pressupostos e mecanismos pelos quais se obtêm a definição, a preservação e o aprofundamento dos estudos que cercam os mais diferentes

¹³⁰ Termo que caracteriza o trabalho das comunidades científicas. Idem, *ibidem*: 29.

fenômenos sociais, as disciplinas são, segundo Bourdieu, institucionalizações das práticas científicas, modos pelos quais se lhes garante a chancela de “universos relativamente autônomos (...), produto de conflitos que visam impor a existência de novas entidades e das fronteiras destinadas a delimitá-los e protegê-los”.¹³¹ Centro nevrálgico das práticas do conhecimento, em torno de seu domínio assenta-se o aglomerado de problemas e modos de investigação que, segundo um conjunto de cientistas, tornam-se legítimos e, portanto, o sentido e a direção própria de um dado legado reflexivo. A suas fronteiras metodológicas e seus aportes conceituais estariam, então, sendo remetidas as opiniões de senso comum, resultado direto da chamada *ruptura* com a *ilusão do saber imediato*.

Responsáveis pela aquisição da chancela de saber constituído, as disciplinas correspondem a uma determinada convergência de estudos em torno de um dado objeto cujo discurso especializado, de um modo geral, outorga a suas práticas científicas o título de área do conhecimento, episteme ou simplesmente ciência. O processo que implica uma certa solidificação de teorias e métodos de pesquisa torna-se necessariamente o resultado de uma ampla aceitação coletiva. A pergunta que se coloca é: como se adquire tal condição? Como se sabe, quando tratamos de uma reflexão de caráter epistemológico, além de investigar os mecanismos pelos quais uma dada prática social vem a ser traduzida nas modalidades científicas, também estamos interessados em compreender de que maneira uma determinada prática científica vem a constituir-se em disciplina na ordem do conhecimento. No primeiro caso, como já vem sendo dito, trata-se fundamentalmente da necessidade de *ruptura* com as opiniões de senso comum e conseqüente tradução do fato social junto aos padrões teóricos e referências conceituais presentes em cada disciplina. No segundo, afirma Bourdieu, a questão depende efetivamente da *construção de seu objeto científico*. Sua conquista, diz ele, aponta para o acúmulo teórico resultante tanto da *ruptura* que retira o fato social de uma leitura meramente atrelada ao senso comum, integrando-o, então, a um regime discursivo sistematizado, como da obtenção de uma necessária convergência por parte do corpo de cientistas responsável por aferir-lhe certa legitimidade de modo a torná-lo um problema passível da concentração de esforços comuns. Nesse sentido, embora o processo de construção de determinado objeto científico não corresponda

¹³¹ BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Op. cit.: 73.

a uma aquisição imediata, seria, de outro modo, resultado de um extenso período de acumulação. Segundo ele, “a definição dos problemas e a metodologia de investigação utilizada decorrem de uma tradição profissional de teorias, métodos e competências que só podem ser adquiridos no termo de uma longa formação”.¹³² Pode-se dizer que o processo não corre à revelia, muito menos encontra-se sujeito a acasos fortuitos, mas depende efetivamente da conquista de objeto científico próprio, condição pela qual se pode alcançar o título de disciplina na ordem do conhecimento.

A constatação torna-se importante porque remonta não apenas ao problema da autonomia do saber, central em nossas preocupações, mas, sobretudo, à constituição de uma episteme comunicacional, objeto propriamente de nossa pesquisa, cuja vasta produção, por um lado, parece não deixar dúvidas quanto a sua consolidação enquanto campo do conhecimento, embora ainda não suficiente para a obtenção de seu chamado *estatuto disciplinar*.¹³³ Ou seja, se por um lado, o campo científico representa uma modalidade particular de campo social, por outro, dentro dele se apresentam outras várias distinções que atendem por materialidades disciplinares e que representam, na verdade, a especificidade interna de cada um deles. A observação aponta para a importante distinção entre os conceitos de *campo científico* e *disciplina* ou *episteme* na ordem do conhecimento, invariavelmente confundidos na ocasião do presente debate. No primeiro caso, como temos dito, trata-se de pensar a prática científica como extensão do contexto macrossocial. Embora dele distinta, uma vez que se apresenta detentora de leitura própria e específica dos acontecimentos que então o caracterizam, trata-se de concebê-la fundamentalmente como instância marcada por lutas e embates concorrenciais tendo em vista o *monopólio da autoridade científica*. No segundo caso, trata-se exclusivamente do problema que permeia a especificidade do campo científico, circunstância que, como acabamos de ver, embora fuja de resposta unitária, atende por um tipo de especificidade diretamente relacionada à produção e ao acúmulo de seu *capital científico* “*puro*” ou *intelectual*.

Dito de outra maneira, se a autonomia de cada campo científico depende de

¹³² Idem, *ibidem*: 29.

¹³³ LOPES, Maria Immacolata V. *O Campo da Comunicação: reflexões sobre seu estatuto disciplinar*. *Revista USP*. N.48. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000 -2001: 47.

possibilidade de *refratar e retraduzir*, de modo específico, as injunções externas do mundo social, encontra-se diretamente vinculada aos níveis de cientificidade que constituem cada um deles, o que, naturalmente, aponta para processos particulares. No entanto, pode-se dizer de um modo geral que, se o grau de autonomia de determinado campo é medido segundo os padrões de especificidade que esse por ventura venha a alcançar, em se tratando do campo científico, tal conquista encontra-se diretamente vinculada à capacidade de traduzir, em disciplina na ordem do conhecimento, as diferentes chamadas práticas científicas. O que, em última instância, significa exatamente a conquista de *objeto científico* próprio. O problema que se coloca, então, a partir deste momento diz respeito às particularidades do processo em cada um dos campos científicos. Em nosso caso, interessa pensar, sobretudo, seus desdobramentos na elaboração de uma *episteme* comunicacional.

DA TÉCNICA COMO HIPÓTESE DE TRABALHO

3.1. O problema da interdisciplinaridade

Quanto à comunicação, com intuito de oferecer-lhe o estatuto de disciplina na ordem do conhecimento que possa, então, ser considerado tão legítimo quanto aquele presente em outras áreas¹³⁴ historicamente consolidadas, diversos têm sido os esforços em fundamentar as diferentes práticas científicas que hoje a caracterizam. Trabalhando-se na perspectiva apontada por Bourdieu, trata-se aí do empenho em oferecer a tais práticas científicas um dado estatuto que então as instaure nas fronteiras de um determinado saber constituído. O problema que se coloca, entretanto, remonta fundamentalmente à conquista de seu objeto científico. Esse, como já dito, resulta necessariamente de um longo período de convergência reflexiva em torno de determinados fenômenos sociais, cuja leitura teórica possa, então, produzir uma sólida articulação conceitual que se diga específica de comunicação. Aqui, portanto, a particularidade que cerca o campo da comunicação. Se tomarmos como referência os postulados científicos apresentados por Bourdieu, segundo os quais as práticas científicas devem conquistar objetos científicos próprios para que possam ser alçadas à condição de disciplina na ordem do conhecimento, poderíamos dizer, então, que a comunicação lutaria ainda para alcançar tal estado de realização. Em função da inexistência de determinada matriz teórica e hegemônica, assim como do consenso quanto a seu real objeto de estudo, faltaria a necessária unidade ou especificidade teórica em sua constituição enquanto disciplina na área do conhecimento. Nesse sentido, diferente de outras disciplinas em que se observa a consolidação de consenso em torno daqueles que seriam seus objetos científicos, em comunicação não parece existir a necessária convergência sobre seu tema de investigação.

¹³⁴ São exemplos dessas áreas “a Sociologia, contemporânea da revolução industrial, que surge para interrogar sobre os fundamentos do elo social e as mutações das sociedades modernas, privilegiando as investigações sobre o trabalho, a família, o poder, os grupos e suas desigualdades, a fim de detectar relações gerais entre fatos históricos; enquanto filha da modernidade, se dá por tarefa pensar os contornos da sociedade nova (...) a Linguística que surge para analisar as funções, a natureza e as regras da linguagem humana dando-se por objetivo fundamental compor uma espécie de “gramática do pensamento”, sem deixar de preocupar-se com o problema da origem das línguas, das relações entre linguagem e pensamento, etc.” JAPIASSU, Hilton. *A crise das Ciências Humanas* (no prelo): 21.

Evidentemente, dada a *jovialidade* do assunto, pode-se dizer que as tentativas que se esforçam em realizar a necessária convergência em torno do tema apontam para uma reflexão passível de muitas perguntas e poucas respostas. Na realidade, a própria condição referente à conquista de objeto para que possa, então, ser alçada à qualidade de disciplina na ordem do conhecimento aponta para um dos muitos tipos de abordagem possíveis. Certamente existem outros postulados que estabelecem outros critérios talvez até mais próximos da contingência comunicacional. Fato é que optamos aqui por trabalhar em cima da abordagem de Bourdieu, uma vez que o autor não apenas apresenta sua formulação a partir do importante conceito de autonomia, como tem sua reflexão amplamente utilizada em comunicação, especialmente quanto ao conceito de campo. Assim sendo, gostaríamos, então, de construir nossa hipótese de trabalho em torno do problema que envolve a conquista do objeto científico. Acreditamos, pois, residir precisamente aí a nervura da questão que permeia o caso específico da comunicação.

Diferente da definição consolidada por Bourdieu trata-se de uma prática científica caracterizada fundamentalmente por natureza *interdisciplinar*, de certa forma avessa aos postulados defendidos pelo filósofo. Segundo o autor, para que um campo científico se consolide enquanto tal é preciso que garanta certa autonomia que, em última instância, diz respeito à conquista de objeto científico próprio, lugar de suas especificidades disciplinares. Entretanto, diferente de disciplinas clássicas cujo acúmulo teórico lhes assegura matrizes conceituais e objetos próprios de investigação, responsáveis, então, por leituras específicas acerca dos diversos fenômenos humanos, as incursões teóricas do campo comunicacional caracterizam-se, de um modo geral, como grandes rebatedoras de outras áreas do saber. Tal contingência tem resultado na constituição de uma enorme variedade de temas e objetos de estudo, predominantemente marcados por forte e ambíguo entrecruzamento de sentidos, que mais se aproximam de grandes colchas de retalhos do que propriamente da unidade que se espera realizar em torno do objeto de estudo. Embora, o reconheçamos o vigor embrionário de tal debate – de fato haveria nessa abordagem um grande potencial a ser explorado –, chamamos atenção para o modo pelo qual se tem praticado tal interdisciplinaridade. Isso porque, na realidade, tal dinâmica tem consolidado, muitas

vezes, um mero *acoplamento* de teorias, ou seja, uma aproximação sem síntese das diversas modalidades exploratórias de pesquisa em que, de um modo geral, as diferentes correntes teóricas são acopladas e assim permanecem sob o signo da *interdisciplinaridade*. Nessa perspectiva acreditamos ser muito difícil constituir objeto científico próprio, dado que o campo da comunicação se caracteriza como espécie de lugar de passagem em que, através da mera justaposição das diferentes correntes teóricas, se obtêm apenas objetos dispersos e voláteis. Mais do que isso, trata-se de um campo científico hoje marcado pelo alto índice do que chamou Bourdieu de *ilusão de saber imediato*, em que as diversas produções teóricas tendem a reforçar opiniões de senso comum.

De fato, trata-se, antes de qualquer coisa, da prática de pesquisa cuja especificidade residiria justamente na dinâmica de construção de um objeto científico dito *interdisciplinar*. Nosso problema, porém, não diz respeito de fato à construção de uma ciência dita interdisciplinar; consideramos antes que essa seja exatamente a opção por um caminho bastante fértil; há que pensar, entretanto, acerca dessa especificidade, ou seja, o que vem a ser uma ciência *interdisciplinar*? Se, continuando a tomar como referência os pressupostos de Bourdieu, supomos que nossa especificidade esteja ancorada numa natureza por excelência *interdisciplinar*, podemos perguntar: é possível que a comunicação ancore então a construção de sua autonomia justamente nessa característica? Em nosso entendimento residiria precisamente aí a grande dificuldade, ou seja, devemos procurar uma especificidade exatamente em sua natureza interdisciplinar. Colocam-se, então, algumas perguntas: de que trata essa especificidade *interdisciplinar*? Como a singularizamos? Podemos ainda pensá-la a partir dos pressupostos de Bourdieu? São perguntas que se colocam a partir dos referenciais teóricos ancorados no conceito moderno de *autonomia* apresentado por Bourdieu. O que significa isso? Acreditamos ser insuficiente a tácita aceitação de supostas *diferenças* teóricas e, em conseqüência, de identidade construída hoje sob o signo de uma *ciência interdisciplinar* em que se observam, muitas vezes, não apenas inumeráveis, mas *incomunicáveis* reflexões sobre o tema. Em outras palavras, acreditamos ser insuficiente a fundamentação de que se trata de uma área interdisciplinar, posto que a justificativa tal qual a concebemos hoje apenas aponta para um grande acoplamento teórico. Em nosso entendimento tal característica representa a grande dificuldade de avançarmos

em torno do problema que envolve a conquista de objeto. Na verdade, em detrimento de uma ciência interdisciplinar, o que teríamos hoje seria uma ampla aceitação da abordagem que legitima uma perspectiva instrumental da comunicação, em que ela aparece, quase sempre, como instrumento, utensílio, aporte de outras disciplinas, o que acaba por circunscrevê-la como “lugar de passagem”. ‘É preciso, portanto, pensar a respeito, pois se trata do debate em torno da conquista de objeto científico, e esse, evidentemente, não se encontra por decreto, mas, sobretudo, através de longo processo de institucionalização que envolve os mais diferentes rituais científicos, centrados, em boa parte, na partilha política e comunhão temporal dos conceitos e teorias produzidas no meio.

3.2. Genealogia como procedimento metodológico

Com o intuito, então, de contribuir para reflexão atual em torno da constituição de objeto próprio, apresentamos a opção metodológica que nos leva diretamente a nossa hipótese de trabalho. Embora fortemente marcada pelo caráter normativo, característica na verdade inerente à produção científica, a investigação de cunho epistemológico é também constituída da abordagem que tem na genealogia uma das principais formas de compreender os termos, conceitos e teorias através dos quais, em nosso caso, o *problema* em torno de uma ciência da *comunicação* vem sendo pensado ao longo dos tempos. Em referência à expressão *As tensões essenciais*, que dá título ao livro de Kuhn,¹³⁵ gostaríamos, então, de agregar à investigação epistemológica aquilo que já a constitui desde sempre, ou seja, a historiografia como recurso de pesquisa. Trata-se aqui de assimilar a tradição teórica em torno da qual o problema da comunicação vem sendo pensado historicamente para que então possamos formular nossa hipótese de pesquisa de modo a oferecer, então, não necessariamente uma revolução, mas possivelmente alguma contribuição ao debate. Trata-se, pois, de realizar a importante convergência entre o que Kuhn chama de *tradição* e *revolução*.¹³⁶ Segundo o autor, a revolução científica está intimamente relacionada à necessidade de domínio da tradição teórica através da qual se desenvolve. Para ele, as chamadas *viragens revolucionárias* em ciência dependem de um amplo conhecimento do

¹³⁵ KUHN, Thomas. *A tensão essencial*, 1989 Apud Bourdieu, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004: 30.

¹³⁶ Idem, *ibidem*: 30.

modo pelo qual as diferentes escolas do pensamento abordaram o fenômeno científico. Para Kuhn, apenas “as investigações firmemente enraizadas na tradição científica contemporânea têm hipótese de quebrar essa tradição e dar origem a uma nova”.¹³⁷ Por isso, a viabilidade entre as orientações revolucionárias e conservadoras, aquelas que querem conservar o então atual estado das conquistas científicas. Apropriar-se da tradição, diz ele, seria a própria condição pela qual se poderia alcançar os grandes saltos epistemológicos, isto é, realizar as chamadas quebras de paradigmas que, *relativamente raras*, dependem de “longos períodos de investigação convergente”.¹³⁸ Trata-se, portanto, não apenas da tensão necessária entre aqueles que acreditam na manutenção ou transformação de determinados preceitos científicos, mas também da imprescindível convergência em torno dos temas e problemas que cercam o trabalho científico. Assim sendo, a genealogia como recurso de pesquisa aqui é empreendida com objetivo de compreender o “estado das forças”¹³⁹ através do qual emergem os problemas que se tornam, então, os grandes temas das teorias comunicacionais. Significa dizer que a opção pela apropriação da tradição teórica através da qual a questão da comunicação vem sendo pensada historicamente não trata exatamente de determinar uma origem do problema, mas, sobretudo, de compreender “a entrada em cena das forças” que vieram a caracterizar o campo comunicacional, ou seja, “o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude”.¹⁴⁰

A ressalva faz-se importante porque as incursões de natureza histórica, de um modo geral, tendem a voltar-se para o problema da origem. Em nosso caso, pretendemos nos apropriar da tradição científica em comunicação com o intuito de alcançar dois objetivos. O primeiro trata da formulação daquilo que podemos chamar de suas *condições de aparecimento*, ou seja, a investigação acerca da configuração histórica responsável não apenas pela elaboração inicial de termos e conceitos a que se faz referência quando do aparecimento do *problema comunicação*, mas efetivamente pelo contexto em que surge esse novo fenômeno social. E o segundo que trata da pergunta ou da abordagem específica

¹³⁷ Idem, ibidem: 31.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal; 2001: 23.

¹⁴⁰ Idem, ibidem: 24.

realizada em torno do *problema comunicação*. No primeiro caso, na realidade, se trabalhamos sob a égide de uma especificidade disciplinar, mais do que uma origem exata, a compreensão do contexto em que surge nos ajuda a encontrar os elementos através dos quais se tem a emergência de um novo campo de estudos, isto é, nos auxilia não apenas no entendimento das condições sobre as quais se produz uma nova área do saber, mas, sobretudo, na compreensão dos termos, teorias e problematizações sobre os quais ele está fundado. No segundo caso, o grifo procura chamar atenção para a especificidade teórica do termo ou problema aqui compreendido, uma vez que iremos nos referir a um assunto cuja abrangência teórica pode não apenas nos remeter a tempos mais remotos, como também tornar-se passível de investigação de diversas outras disciplinas na ordem do conhecimento. De fato, considerando o papel exercido pela oralidade no período inaugurado por Sócrates, Platão e Aristóteles, na passagem da Grécia Antiga ao período clássico, pode-se dizer que o fenômeno comunicação é tão antigo quanto a própria história do conhecimento ocidental. Entretanto, a questão a que nos referimos e que parece encontrar-se no seio da constituição de uma nova área do conhecimento, não se demonstra assim tão longeva. Abordaremos aqui não a comunicação em qualquer nível ou período histórico, mas aquela que se convencionou chamar de *massa* cuja expressão aponta, a nosso ver, tanto para o período histórico em que entram em cena as práticas e temas ditos de comunicação social, como para as próprias teorias que vêm a constituir o campo de estudos em questão. Sobre isso voltaremos a seguir.

De qualquer forma, neste momento, interessa destacar tanto as condições de aparecimento do problema aqui estudado quanto a adjetivação em torno dos termos a que se faz referência quando do aparecimento desse novo campo do conhecimento, uma vez que a abrangência e jovialidade da temática aqui trabalhada poderiam facilmente nos jogar num tipo de análise excessivamente fragmentado. Como já dito, a reflexão epistemológica é enfaticamente uma atividade que carece de marcos teóricos que explicitem os domínios de sua investigação. Da mesma forma, o campo comunicacional, por natureza interdisciplinar, qualidade que o situa como espaço de múltiplos entrecruzamentos discursivos, característica que se tem constituído como grande entrave a sua condição de disciplina na ordem do conhecimento. Nesse sentido, os recortes epistêmico e histórico acabam por se

estabelecer como recursos metodológicos iniciais que, a nosso ver, auxiliam não apenas na construção de nossa hipótese de trabalho, como na própria compreensão do fenômeno aqui investigado.

3.3. Condições de aparecimento do *problema* comunicação

Tomando como referência a genealogia como recurso de pesquisa na investigação acerca da constituição de uma *episteme* comunicacional, nos aproximamos, então, do período em que surgem as primeiras teorias referentes a essa nova prática social e que, da mesma forma, são responsáveis por fazer emergirem os traços iniciais desse novo campo do conhecimento. Segundo Miège, são três as correntes fundadoras responsáveis pelo que chama de *pensamento comunicacional*, expressão utilizada pelo autor para descrever o caminho percorrido pelas principais tradições teóricas que, no conjunto, são responsáveis pelo aparecimento de um novo campo de estudos.¹⁴¹ As três perspectivas surgem na década de 1940, mas consolidam-se propriamente nos anos 50 e 60.

Em primeiro lugar, não necessariamente em ordem cronológica, mas naquela pelo autor apresentada, está o *modelo cibernético*, elaborado no final de 1940.¹⁴² Centrado na *teoria matemática da comunicação*, o presente projeto é considerado um dos fundadores daquele que, segundo Miège, representa o *esquema canônico da comunicação*.¹⁴³ Impulsionado pela necessidade de reduzir “a diversidade das situações reais à unidade de um esquema”,¹⁴⁴ tal modelo estrutura-se em torno da tríade *emissor - canal - receptor*, que simboliza a possibilidade concreta de pensar a superação de espaço e tempo e a inauguração de novos formatos e repertórios de comunicação. Falamos, pois, do período posterior ao pós-guerra nos EUA, predominantemente marcado por escolas positivistas em que se observa a transposição dos modelos de cientificidade das ciências exatas para as teorias da comunicação. Exemplo disso são as chamadas teorias matemáticas da comunicação, em que as máquinas de guerra eram construídas a partir do estatuto

¹⁴¹ MIÈGE, Bernard. Op. cit.

¹⁴² Idem, ibidem: 24.

¹⁴³ Idem ibidem: 25.

¹⁴⁴ MOLES, Abraham. *Théorie structural de la communication et société*, 1986 Apud MIÈGE, Bernard. Op. cit.: 25.

calculável da “informação”, assim como utilizadas como bases para se pensar uma nova teoria da comunicação. Nessa direção, quatro autores se destacam: Claude Shannon, Warren Weaver e Norbert Wiener, com a teoria matemática da comunicação, em 1948, considerados os três maiores ícones do projeto que teve como grande apogeu a invenção do próprio computador, crivo fundamental de nossa época; e Bertalanffy, biólogo, com a *Teoria dos Sistemas*, sobre a funcionalidade sistêmica de cada organismo nos processos vitais da natureza, em 1933. Tanto no primeiro caso quanto no segundo trata-se de fundamentar teorias comunicacionais a partir da crença na neutralidade das instâncias emissoras e receptoras do processo de construção da mensagem. O modelo, então, construído nas esferas das ciências da natureza, inaugura a chamada era da cibernética, em que a idéia de informação ganha ampla espectro, a ponto de torna-se uma espécie de ordem de grandeza universal. As pesquisas em teoria matemática da comunicação, apesar de nascerem especialmente sob o crivo militar, inaugurariam por sua vez a época em que a cibernética seria de tal forma incorporada às próprias ciências políticas, a ponto de estas últimas simplesmente já não poderem ignorar seus usos e atribuições naquilo que diz respeito a diferentes decisões e planejamentos estratégicos. Trata-se, pois, diz Miège, do começo da era em que os desdobramentos promovidos pelos computadores, hoje responsáveis pelo crivo decisivo de nossa atualidade, já não podem ser mais ignorados na ordem dos acontecimentos políticos.

Nessa mesma perspectiva, afirma-se o que Miège chama de segunda escola fundadora do campo comunicacional, que remete à perspectiva denominada *empírico-funcionalista*.¹⁴⁵ Segundo ele, embora não se apresente enquanto tal, a definição parece razoável dado o lugar ocupado por tal corrente teórica não apenas no cenário acadêmico, em que se harmoniza com as ciências políticas, especialmente com a sociologia, mas também na própria sociedade, em que se consolida como voz ativa nos estudos de audiência. No período entre guerras, o modelo centrado nas perguntas *quem? diz o quê? em que canal? para quem? com que efeito?*¹⁴⁶ consagraria os meios de comunicação de massa como instrumentos indispensáveis às gestões governamentais. A partir da análise funcional e de pesquisas quantitativas, a propaganda veiculada pelos meios de comunicação de massa

¹⁴⁵ Idem, *Ibidem*: 33.

¹⁴⁶ Idem, *Ibidem*: 34.

seria vista como ferramenta fundamental à governabilidade política. Característica, aliás, bastante presente até os dias atuais em que, diferente da violência, da corrupção e de outras técnicas de governo, a mídia suscitaria uma das instâncias de maior credibilidade e suposta adesão das massas. Modelo, portanto, que iria interessar diretamente aos negócios de Estado, dado o poder de impacto, direto e indiferenciado, sobre os indivíduos. Tal concepção consagraria os estudos behavioristas americanos que pensaram a audiência ou a opinião pública como espécie de alvo amorfo em que se obedeceria cegamente ao esquema estímulo/resposta. Na ocasião inaugurava-se, então, aquilo que poderia ser lido como espécie de visão instrumental que elegeria a mídia como onipotente ferramenta no sentido de promover uma eficaz circulação de símbolos.

Para Miège o fator determinante no sucesso dessa escola encontra-se no fato de que ela acredita serem *evidências indiscutíveis* a presença do liberalismo econômico e a liberdade da informação. A partir da empiria universal, Paul Lazarsfeld, Carl Hovland, Robert Merton e Harold Lasswell definem os fundamentos teóricos e as regras do trabalho prático da segunda grande escola criadora do campo comunicacional. Lazarsfeld é considerado um dos primeiros e importantes estudiosos do problema da audiência da imprensa e do rádio. Já em 1944 consolidaria o modelo de pesquisa sobre a construção das opiniões durante as campanhas eleitorais. Carl Hovland, psicossociólogo, concentra suas análises num nível microssocial. Seu interesse estava voltado para as opiniões pessoais, interessava-se pela questão da persuasão nos grupos menores. Lasswell talvez seja o grande nome dessa tradição por ter formulado o que Miège chama de um *programa de trabalho*¹⁴⁷ tanto para pesquisadores da área acadêmica como para os profissionais do mercado e gestores de órgãos públicos. Seu método apresentaria não apenas um dos principais modelos de compreensão dos fenômenos da propaganda e do funcionamento dos meios de comunicação de massa, mas também uma excelente delimitação das competências e de suas respectivas especialidades no estudo e manejo de tal acontecimento. Trata-se, pois, do aparecimento da forte presença da tradição funcionalista nas teorias da comunicação, surgidas no final do século XIX, começo do século XX, que teria em Harold Lasswell (1902-1978), pouco antes da Segunda Guerra Mundial, sobretudo com *Propaganda*

¹⁴⁷ Idem, *Ibidem*: 35.

Techniques in the World War, de 1927, o marco inicial de uma longa tradição de hegemonia nos estudos de comunicação.

Por fim, a terceira e última grande corrente fundadora do campo da comunicação é chamada por Miège de *método estrutural e suas respectivas aplicações lingüísticas*.¹⁴⁸ Figuram como os principais expoentes da corrente estruturalista o antropólogo Lévi-Strauss, o filósofo Michel Foucault e o lingüista Roland Barthes. Foucault, por ter notadamente oferecido ao *discurso* lugar privilegiado em sua obra. Lévi-Strauss, diz Miège, coloca a comunicação em lugar central em sua obra porque atuaria necessariamente em três níveis: “comunicação das mulheres, comunicação dos bens e serviços, comunicação das mensagens”, o que significa dizer “o estudo do sistema do parentesco, o do sistema econômico e o do sistema lingüístico (...)”.¹⁴⁹ No caso de Barthes, diz o autor, a mais importante contribuição aos estudos de comunicação remete ao aperfeiçoamento da análise estrutural das narrativas.¹⁵⁰ Os três níveis de descrição que ele faz da obra narrativa – *funções, ações e discurso* – associados entre si são levados, então, para a leitura de conteúdo dos produtos comunicacionais (discursos jornalísticos, análise de imprensa, mensagens publicitárias). Precisamente nesse sentido é que boa parte dos estudos comunicacionais seria tributária dos esforços empreendidos pelo autor na construção de uma ciência geral de todas as línguas – uma ciência que estudasse a língua dos signos no interior da vida social: a semiologia (do grego *semeion*, signo).

O objetivo de Barthes teria sido o de construir um estatuto simbólico dos fenômenos culturais, ou seja, construir uma ciência da cultura de inspiração semiológica. Trata-se, em suma, do *estruturalismo* francês, definido, segundo Armand e Michèle Mattelart, como extensão das hipóteses lingüísticas a outras disciplinas das ciências humanas (antropologia, história, literatura, psicanálise), em que são reconhecidos como fundadores os três cursos desenvolvidos, entre 1906 e 1911, por Ferdinand de Saussure, para quem a língua poderia ser considerada instituição social, sistema orgânico de signos, e a palavra, ato individual. Nesse caso, a linguística teria como objetivo estudar as regras desse sistema organizado,

¹⁴⁸ Idem, *Ibidem*: 43.

¹⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

¹⁵⁰ MIÈGE, Bernard. *Op. cit.*: 45.

por meio do sentido que ele produz. A linguagem, assim, poderia ser segmentada, analisada, para que se descobrissem oposições, diferenças que lhe permitissem funcionar e significar. Essas seriam, portanto, segundo Miège, as três correntes teóricas fundadoras do campo comunicacional. Na realidade, diz ele, na própria década de 1960, as três perspectivas explodem na cena acadêmica norte-americana e européia, provocando não apenas diversos desdobramentos, mas, sobretudo, recebendo outras contribuições que ele denomina *propostas de cooperação*, responsáveis por acrescentar novas orientações ao pensamento comunicacional.

Segundo o autor, tais propostas girariam em torno de quatro grandes eixos. O primeiro denominado a *sociologia da cultura de massa*, “ramo da sociologia que se desenvolve no sentido inverso a abordagem empírico-funcionalista”¹⁵¹ e que tem em Edgar Morin o grande nome. Em 1962, ele inaugura essa abordagem sociológica com o livro *Cultura de massa no século XX: o espírito do tempo*,¹⁵² em que enfatiza a cultura de massa como sistema derivado da própria história da sociedade e não, como se dizia na perspectiva empírico-funcionalista, como efeito da comunicação de massa. Também nesse período, Georges Friedman funda o Centro de Estudos de Comunicação de Massa, 1960, que tinha como objetivo constituir, na França, um importante núcleo da problemática de pesquisa em comunicação. A idéia seria formar um grupo de crítica à análise funcional americana, estudando a chamada sociedade global e de que maneira as comunicações de massa nela se integrariam. Friedman dedica seus estudos ao trabalho e à técnica, interessando-se pelos problemas da civilização tecnicista e seus “fenômenos de massa”: produção e consumo de massa; audiência de massa; surgimento do tempo do não-trabalho.

Na França também se destaca o trabalho de Pierre Bourdieu relativo à violência oculta dos meios de comunicação de massa, centrado na idéia de *habitus* – esquema perceptivo, forma manifesta de um sistema simbólico na dimensão do indivíduo, de sua vivência de classe e trajetória de vida – como dispositivo que contribui para reproduzir a ordem social estabelecida e suas desigualdades. O filósofo pensou a sociedade como um sistema de relação de força e sentido entre grupos e classes.

¹⁵¹ Idem, *Ibidem*: 49.

¹⁵² MORIN, Edgar. *Culturas de massa no século XX: o espírito do tempo*. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

A segunda grande *proposta de cooperação*, segundo Miège, é o *Pensamento Crítico* que tem na Escola de Frankfurt, sobretudo com Adorno, Habermas, Marcuse e Horkheimer, as maiores contribuições. Sob a importante influência de Marx, tal abordagem oferece relevante contribuição aos estudos de comunicação ao formular o conceito de indústria cultural, cuja preocupação central residiria na condição da arte nas sociedades capitalistas avançadas. Segundo tal perspectiva, os efeitos da cultura de massa transformariam a experiência cultural em mercadoria, tirando a arte da experiência do espírito, colocando-a na ordem da mercadoria, da “informação administrada”.¹⁵³ Tal abordagem constrói toda a sua crítica a partir de bases ideológicas e econômicas, em que se observa a redescoberta da *ideologia* em detrimento do *empirismo* norte-americano. O grupo questiona as conseqüências do desenvolvimento desses novos meios de produção e transmissão cultural. Para eles, os meios de comunicação, diferente da *sociologia funcionalista*, que os considerava ferramentas de fortalecimento da democracia moderna posto que criavam mecanismos decisivos de regulação da sociedade, apresentavam-se como instrumentos de violência simbólica.

Para a Escola de Frankfurt o crescimento industrial, principal sinônimo dos avanços capitalistas, sendo os meios de comunicação de massa seus grandes propagadores, transformava gradualmente a cultura em mercadoria. Essa era a principal crítica que fazia aos meios de comunicação, aos quais atribuiu o nome de *indústria cultural*. Afirmava que, pelos meios de comunicação de massa, a cultura deixaria progressivamente de ter papel filosófico-existencial, com função crítica fundamental, para diluir-se, tornando-se, então, apenas mais uma mercadoria para servir aos interesses capitalistas do lucro. Nessa perspectiva, a racionalidade técnica, cuja grande representante era a indústria, passava a ser vista como a mais importante instância de dominação e degradação da cultura. Já em a *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer criticavam, sobretudo, o movimento de padronização e instrumentalização formal da cultura, padronização da produção serial, que passava a se estender também aos indivíduos. Essa questão foi retomada por Herbert Marcuse (1898-1979) quando da construção de seu *Homem Unidimensional* em que também faz radical objeção ao crescimento de uma razão instrumental que, segundo ele,

¹⁵³ MIÈGE, Bernard Op. cit.: 51.

reduziria, cada vez mais, o discurso e o sujeito, a realidade e a aparência, a essência e a existência a dimensões únicas, anulando o pensamento crítico. Da mesma forma, Habermas, herdeiro da crítica que destaca a técnica e a ciência como instrumentos ideológicos do poder, considerava que só haveria transformação social caso se produzisse algum tipo de mudança radical nas esferas científicas. Nesse caso, a racionalidade técnica, lugar das transformações da ciência, naquele momento visualizadas nos avanços industriais, tinha nos meios de comunicação sua grande vitrina, cujo objetivo era a explícita manipulação – padronização, massificação e atomização – da opinião pública. Também Walter Benjamin poderia a princípio ser considerado filósofo da Escola de Frankfurt, mas logo empreendeu vigorosa crítica endereçada àqueles pensadores, opondo-se de modo radical à *sacralização da arte*, e suas análises passam, progressivamente, a se diferenciar daquelas. Seus estudos privilegiavam aspectos relativos a observações de detalhes, de fragmentos, do que chamou “ruínas da história”, para, então, reconstruir uma totalidade perdida. Observa-se, aqui, forte influência de Georg Simmel, que chamava atenção para a observação das manifestações de superfície para se ter acesso às essências de uma época.

A terceira *proposta de cooperação* que, segundo o autor, ocupa posição secundária, é representada pela psicossociologia, e seu objetivo é estender as leis de funcionamento das unidades sociais a conjuntos mais amplos, ao que viria a constituir-se numa teoria geral da comunicação. Tal proposta adquire novos e contundentes contornos em seguida, sob o crivo da *pragmática*, que teria em Bateson, Paul Watzlawick, Janet H. Beavin e Don Jackson importantes precursores (voltaremos a isso em seguida). Por fim, a quarta e última *proposta de cooperação* diz respeito propriamente ao *pensamento mcluhaniano*. Segundo Miège, no início da década de 1960 com os livros *A galáxia de Gutenberg* e *Os meios de comunicação como extensões do homem*, Mcluhan constituiria um importante pólo canadense de estudos de comunicação. Nesse caso três aspectos merecem ser assinalados: a tese principal do autor de que os discursos não seriam exatamente importantes e sim os próprios meios de comunicar – daí o meio ser a mensagem; o segundo aspecto, que trata da transposição dessa idéia para a história cultural da sociedade; e, por fim, o otimismo norte-americano que, segundo Miège, “desconhece o problema dos conflitos de interesse e intervenção das forças

sociais”.¹⁵⁴ As quatro *propostas de cooperação*, agregadas às três correntes fundadoras, configuram, então, segundo Miège, o cenário em que emerge o campo comunicacional. O autor procura realizar tal conformação com o intuito de apresentar aquele que seria o panorama teórico inicial que caracteriza os estudos de comunicação.

Para outros autores, como Armand e Michèle Mattelart, é possível afirmar que os indícios mais evidentes quanto a uma maior solidez em torno das teorias da comunicação remetem ao final do século XVIII, início do XIX, período que vê nascerem, com o avanço da indústria, conseqüentemente do capitalismo, responsável pelo crescimento das cidades, as chamadas sociedades de massa. Trata-se, aqui, do momento em que os meios de comunicação entram definitivamente em cena, radicalizando uma influência que só hoje começa a ser demonstrada, cujo interesse despertaria não apenas diversas produções teóricas, mas novos campos do saber, caso da própria *sociologia*, da qual, aliás, sugerem eles, surgem as primeiras teorias da comunicação, inicialmente como grande derivado. Segundo os autores, as concepções pioneiras acerca de uma teoria da comunicação advêm da economia clássica inglesa, que a pensou a partir da *divisão social do trabalho*.¹⁵⁵ A comunicação – entendam-se aqui as redes físicas comunicacionais, elemento organizador do trabalho coletivo das fábricas inglesas e de seus fluxos materiais – é pensada como sistema, modo de dar unidade à dinâmica comercial. O grande nome dessa escola seria John Stuart Mill (1806-1873) que contribuiria decisivamente na reflexão acerca da comunicação como fator de integração do espaço comercial.

No caso da França, por exemplo, esse espaço diria respeito ao modo de unificar as cidades e as regiões agrícolas. Nesse caso, a comunicação também seria entendida como as redes de circulação, tais como meios de transporte, redes bancárias, companhias marítimas, telégrafos, ou seja, como modo de funcionamento capaz de dar unidade às diversas demandas em torno da integração das redes, estruturas e dinâmicas dos espaços físicos. Tal característica apresentara-se como resultado de um positivismo científico aplicado a investimentos industriais, cujo grande objetivo teria sido o de consolidar o fluxo de bens

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*: 53.

¹⁵⁵ MATTELART, Armand e Michèle. *Histórias das Teorias da Comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999: 13.

materiais e imateriais, “integrando” o próprio território nacional. Um dos nomes mais ilustres dessa corrente de pensamento seria o fisiologista francês Henri de Saint-Simon (1760-1825), representante do período em que as grandes respostas acerca dos fenômenos sociais eram oferecidas pelas ciências naturais, que concebiam as sociedades como organismos vivos, em que a circulação do dinheiro, por exemplo, assim como a do sangue para o coração, era o sinônimo inexorável da vida da sociedade industrial.

Da mesma forma, De Fleur e Ball-Rokeach situam a origem da questão em meados do século XIX, enfatizando a influência exercida pelos avanços das ciências naturais e experimentais, caso da transmissão e geração de redes elétricas, bem como pela busca, no pensamento social, da natureza da sociedade, que teria como resultado, a elaboração do conceito de *massa*, centro das preocupações de uma *sociologia funcionalista* recém-nascida.¹⁵⁶ Seria em torno deste acontecimento, a irrupção das massas nas cidades, que pensadores da época, como Augusto Comte, preocupados em entender a natureza dessa nova configuração societária, viriam a fundar uma ciência do social. Segundo Raymond Aron, embora a paternidade da nova ciência devesse ser endereçada a Montesquieu, geralmente se atribui a fundação do novo saber a Augusto Comte que, encantado com a nova ordem social, em que os poderes teológico e militar seriam substituídos pelos científico e industrial, cunha o termo *Sociologia*, postulando como método positivo (científico) a análise social.¹⁵⁷

É ele, portanto, que, preocupado com a manutenção da ordem e do equilíbrio da nova sociedade, funda a chamada *sociologia* de caráter *funcionalista*, cuja grande influência residiria na incorporação do modelo vigente nas ciências naturais, sobretudo o paradigma que acreditava firmemente na evolução natural da espécie humana. Tal positivismo, além de importar o modelo exato das ciências naturais, ao fazer a analogia da sociedade humana a um organismo vivo, também lhe conceberia destino único, únicas direção e história. Representante da escola que acreditou firmemente na invenção da razão como unidade de medida universal, Comte, em seu curso de filosofia positiva, funda uma

¹⁵⁶ DE FLEUR, Melvin e BALL-ROKEACH. *Teorias da Comunicação de Massa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993: 166.

¹⁵⁷ ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ciência cujo objeto de estudo teria na história da espécie humana suas preocupações centrais. Através da combinação das duas leis essenciais – *Lei dos três estados* e *Classificação das ciências* –, anunciadas nos *Opúsculos de filosofia social: apreciação sumária do conjunto do passado moderno*,¹⁵⁸ de 1820, o autor procura apresentar o método positivo e sua importância central na implementação do modelo vigente nas ciências naturais junto à constituição da sociedade. Tal mecanismo resultaria na consolidação da sociologia como ciência emanadora do equilíbrio e da evolução social.

Na realidade, a perspectiva de uma ciência social funcionalista, fundamentada nos preceitos de uma evolução natural, estabelece não apenas boa parte da reflexividade social do período, mas, sobretudo, aponta para a radical mudança estrutural caracterizada pela passagem de sociedades eminentemente rurais àquelas ditas urbano-industriais. Os esforços, portanto, em torno de uma ciência social operativa expressariam o chamado “surto moderno”, cuja ressonância também se poderia observar, por exemplo, nos trabalhos de Émile Durkheim¹⁵⁹ (1893) e Ferdinand Tönnies¹⁶⁰ (1887). Nesse caso, encontraríamos como centro de gravidade a organização científica do trabalho, uma das principais questões produzidas pela Revolução Industrial. Com seu advento a organização do trabalho passa a ser realizada não mais a partir da ordem dos costumes, mas segundo uma racionalidade científica cujo grande imperativo giraria em torno dos investimentos mínimos para se obterem os rendimentos máximos. Trata-se aqui da aplicação da ciência à força de trabalho, invenção possível graças à revolução promovida pelo advento urbano-industrial. De acordo com Durkheim, haveria uma função primordial na força de trabalho que seria responsável pela integração do corpo social. Para ele, tal objetivo poderia ser alcançado caso se mantivessem os níveis de solidariedade produzidos a partir de uma boa organização das funções de trabalho. Por isso seu trabalho costuma ser identificado como de cunho funcionalista. Em sua reflexão há uma preocupação central com os níveis de especialização na ordem do trabalho. Segundo o autor, haveria na divisão social do trabalho os elementos necessários à obtenção do equilíbrio e da unidade social. Entretanto, também aí estaria seu

¹⁵⁸ COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social: apreciação sumária do conjunto do passado moderno*. Porto Alegre: Globo, São Paulo: Edusp, 1972.

¹⁵⁹ DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

¹⁶⁰ TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society* (Gemeinschaft und gessellschaft). East Lansing: Michigan State University Press, 1957.

reverso, isto é, um grau excessivamente avançado de especialização produziria o que chamou de *anomia*: derivação de indivíduos socialmente isolados, sementes de desarmonia social.

Daí então a centralidade dos conceitos de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica*. De modo sucinto, no primeiro caso trata-se da “presença de mera divisão rudimentar da mão-de-obra (em) que os membros de uma dada população elaboram uma série de crenças, valores e outras orientações que são intensa, comum e uniformemente devotados”.¹⁶¹ O segundo tipo de solidariedade é uma coesão produzida em torno da especialização das forças de trabalho. Tais funções, ao se diferenciarem, criariam, ao mesmo tempo, uma espécie de dependência mútua responsável, então, pelo equilíbrio e pela coesão social. Haveria aí, portanto, um diálogo com a análise proposta por Comte, uma vez que ambos situam o equilíbrio da sociedade nas diferentes formas de especialização social. No caso da *solidariedade orgânica*, Durkheim nos chama a atenção para os perigos do crescimento da divisão social do trabalho, gerador, ele supõe, do que chama de aumento da heterogeneidade social, produzindo indivíduos socialmente isolados, desarticulados entre si, pois envoltos em vínculos formais e segmentados. Na mesma direção parece caminhar a análise de Tonnies, que propõe os termos *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* para tratar da mudança de uma sociedade basicamente agrícola para o modelo urbano. No primeiro caso, a referência diz respeito a um tipo de vínculo social fértil e tradicional no sentido de que “as pessoas se acham intimamente ligadas umas às outras graças à tradição, parentesco, amizade, ou seja, tipos de união recíproca”.¹⁶² No segundo caso, temos a forma de relacionamento formal, que surge junto com a sociedade urbano-industrial, cujo grande ícone é o *contrato*. Trata-se do novo indivíduo que, sombrio e tenebroso, pois, socialmente isolado e em estado de tensão com os demais, perde-se no anonimato.

Para outro autor, Muniz Sodré, a *questão comunicação* surge no final do século XIX, início do XX, em decorrência das grandes revoluções industriais, da formação das grandes densidades populacionais e da consolidação dos centros urbanos no mesmo

¹⁶¹ DE FLEUR, Melvin e BALL-ROKEACH. Op. cit.: 174.

¹⁶² Idem, ibidem: 172.

período.¹⁶³ Segundo ele, é a partir da era conhecida como das grandes multidões ou públicos, mais reconhecida internacionalmente sob a clivagem *massas*, que o *problema comunicação* aparece, sobretudo, como derivação de importantes disciplinas sociais tais como sociologia, psicologia e antropologia. Trata-se do período histórico em que, segundo Georg Simmel (1858-1918), a cidade surge como laboratório de estudos sociais, isto é, detentora de “estado de espírito” próprio, no qual se poderia encontrar um fundamento psicológico – a personalidade urbana, definida como nervosa e extremamente marcada por sua capacidade de se locomover e se deslocar –, ela acaba por caracterizar-se como origem de diversas teorias sociais sobre a comunicação, sobretudo, os chamados estudos etnográficos. Segundo Sodré, assim como Simmel, podemos citar alguns pensadores – Gabriel Tarde (1843-1904), o psicopatologista francês Gustave Le Bon (1841-1931) e o sociólogo italiano Sighele (1868-1913) (embora os dois últimos apresentem perspectivas diferentes dos primeiros) – como exemplos das reflexões que se iriam dedicar, na Europa, às variadas tentativas de discorrer sobre esta nova organização social: a *sociedade de massa*.

No ambiente histórico em questão surgiria, por exemplo, na década inaugural do século XX, a chamada Escola de Chicago, responsável pelas primeiras e mais influentes produções teóricas sobre o “novo” acontecimento. A corrente de pensamento que teria em Simmel a grande influência desdobrar-se-ia, de maneira vigorosa, a partir de pensadores como Robert Park (1864-1944), George Mead (1863-1931) e Charles Cooley (1864-1929), dedicados à construção de uma ciência social de base empírica. Também influenciada pelo pragmatismo do lógico e matemático Charles S. Peirce (1839-1914), tal corrente de pensamento concentraria seus esforços em torno das observações de ordem microsociológica, tentando compreender, em especial, os modos pelos quais a comunicação poderia vir a tornar-se fundamental na forma de organização de uma determinada comunidade. Nessa mesma direção, vale lembrar o trabalho de Wright Mills (1916-1962) que, a partir de 1950, fiel à tradição filosófica do pragmatismo e de sua extensão no interacionismo simbólico, pregaria o retorno à imaginação sociológica, sendo considerado um dos iniciadores dos American Cultural Studies, período em que se formam também as bases dos Cultural Studies britânicos, a famosa Escola de Birmingham.

¹⁶³ SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho*. Op. cit.: 226.

Em todos os casos, ou seja, no empreendimento genealógico realizado pelos autores aqui escolhidos, observa-se característica recorrente: na incursão em torno das teorias da comunicação, todos eles procuram situar a emergência do *problema comunicação*, isto é, as primeiras práticas e teorias dedicadas a pensar o assunto, no período que presencia e sucede as duas revoluções industriais – da máquina a vapor e do motor elétrico –, responsáveis não apenas por desempenhar papel decisivo, mas pela própria mudança estrutural em torno de uma nova configuração histórica. Trata-se, pois, do contexto que pode ser definido pelo advento da *sociedade de massa*, responsável, então, pelas condições de aparecimento da comunicação enquanto questão de estudos suscetível a diversas abordagens teóricas. Precisamente a partir do advento da sociedade de massa é que a comunicação, enquanto fenômeno histórico passível de observação e produção discursiva, ganha notabilidade junto à cena acadêmica. Falamos do aspecto que leva o novo acontecimento a ocupar importante presença no meio intelectual, sobretudo nos Estados Unidos, no início do século XX, período em que, à nova prática social, são endereçados novos e diversos interesses, preocupados com a emergência das grandes massas nas cidades, bem como sensíveis ao aparecimento do jornalismo, *medium* dominante na época, que passa a simbolizar a “crescente presença hegemônica da informação na estruturação das representações e ações sociais”.¹⁶⁴

3.4. Comunicação de massa: o crivo industrial como origem epistêmica

O contexto, então, marcado pelo aparecimento das “novas” ciências do social faz com que já não se fale aqui de qualquer comunicação em qualquer nível, circunstância ou época, ou seja, trata-se agora daquela que se convencionou denominar “de massa” e que surge em meados do século XIX, muito especialmente em decorrência da chamada Revolução Industrial. Como desdobramento direto das novas ciências do social, começa a delinear-se um novo campo de estudos; segundo Venício Lima,¹⁶⁵ trata-se do surgimento da comunicação – não mais aquela oral, já pensada desde a Grécia clássica por Sócrates e Platão, sendo, portanto, objeto de estudos das áreas de filosofia, letras ou antropologia, mas

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*: 226.

¹⁶⁵ LIMA, Venício A. *Mídia, Teoria e Política*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001: 33.

da “comunicação humana *stricto sensu* caracterizada pelo uso de tecnologias específicas e pelo surgimento de instituições. Contemporaneamente aquela a que se convencionou chamar meios de comunicação de massa (*mass media*) ou mídia”.¹⁶⁶ Significa dizer que, quando nos referimos ao surgimento do campo de estudos que hoje tem como uma de suas questões a busca de seu objeto de estudo, estamos nos remetendo não a qualquer tipo de comunicação, mas àquela que tem como peculiaridade o fato de encontrar sua originalidade na chamada *comunicação de massa*.

Fazemos aqui, então, o recorte teórico em torno do *problema comunicação*, isto é, embora possamos remetê-lo a um determinado tipo de fenômeno vasto e longínquo, quando nos referimos à *questão* comunicação, não falamos de qualquer dinâmica ou atividade teórica, senão daquele campo de estudos que se convencionou chamar da comunicação social, o qual encontra no crivo da *comunicação de massa* sua delimitação epistêmica e, portanto, os primeiros traços de alguma especificidade possível. Segundo Venício Lima já não se trata de qualquer comunicação, em qualquer âmbito ou época, mas do surgimento dos meios de comunicação convencionalmente denominados *de massa*, que surgem na passagem do século XVIII ao XIX, responsáveis, então, pela criação de uma nova prática social cujas diversas reflexões e interesses viriam a desdobrar-se na constituição de um novo campo do saber. Trata-se, portanto, da constituição da *comunicação de massa* como origem epistêmica dessa nova área do conhecimento, ou seja, do *acontecimento* que incorpora, à irrupção das multidões nas cidades, o aparecimento das novas técnicas de comunicação – o telégrafo, o telefone, o rádio, o cinema e, depois, a televisão –, podendo, assim, ser considerado o marco inicial de estudos cujo acúmulo produziria, enfim, uma nova área do conhecimento. Essa, diz Miège, encontrou naquelas três correntes originárias, assim como nas quatro *propostas de cooperação*, seu cenário de fundação.

Entretanto, continua o autor, as profundas mudanças culturais ocorridas sobretudo no final da década de 1960, como as grandes transformações estruturais na ordem econômica, nos anos seguintes, fizeram com que tal cenário inicial sofresse importantes alterações. As mudanças ocorridas no cenário histórico ecoaram diretamente na formulação

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*: 25.

das perspectivas comunicacionais, provocando novos engendramentos reflexivos, os quais, naturalmente, resultaram numa enorme variedade de temas e abordagens teóricas. Nesse sentido, sugere o autor, é importante ver de perto não apenas os resultados de tais mudanças, mas, sobretudo, como atuaram diretamente na produção de novos quadros e escolas, que hoje, efetivamente, apontam para outro cenário reflexivo em comunicação.

Em nossa atualidade, diz Miège, diferentes das três grandes correntes ou propostas de cooperação, o pensamento comunicacional poderia ser dividido em seis grandes categorias ou tradições teóricas, a primeira denominada crítica da economia política da comunicação.¹⁶⁷ Segundo ele, se até o começo da década de 1960, as reflexões econômicas estavam dissociadas das pesquisas em torno da natureza da informação, a partir do avanço de tal tradição teórica começa-se a pensar em que medida “a mudança tecnológica depende não só das decisões tomadas em relação aos equipamentos, mas também das decisões que dizem respeito às inovações organizacionais”.¹⁶⁸ Segundo Miège, é Fritz Mch lup¹⁶⁹ que inaugura os estudos acerca do desenvolvimento da indústria do conhecimento nos EUA, os quais representam propriamente a corrente de análise que procura unir as problematizações de custo e mercado àquelas que dizem respeito às questões de organização e informação. Trata-se aí, portanto, da compreensão de forte influência marxista concentrada, agora, nas modernas indústrias da informação e da cultura. Configuram-se como importantes pensadores Herbert Schiller, Dallas Smythe (americanos), Nicholas Garnham, Graham Murdock, Enrique Bustamante, Ramon Zallo (europeus).

A segunda categoria em que giram os estudos de comunicação hoje é a *pragmática*.¹⁷⁰ Sob forte influência de Simmel, surge como recusa ao modelo matemático a chamada escola “invisível”, em Palo Alto, San Francisco, Califórnia. Sustentando severa crítica ao modelo linear e funcionalista que pensa o indivíduo e o *ato verbal* como consciente, voluntário e isolado, Gregory Bateson e Goffman, entre outros teóricos, inspirariam trabalhos em torno da adoção de um modelo circular e retroativo, situado nos

¹⁶⁷ MIÈGE, Bernard. Op. cit.: 56.

¹⁶⁸ Idem, ibidem: 57.

¹⁶⁹ MCHLUP, F. *The Production and distribution of knowledge in the Unites States*. Princeton University Press, 1962.

¹⁷⁰ MIÈGE, Bernard. Op. cit.: 65.

processos relacionais e interacionais. Para eles, o valor comunicativo estaria nos processos sociais, que integrariam múltiplos modos de comportamento, sinalizando então uma análise para além do conteúdo em que predominaria o elogio da fala, do gesto, do olhar, do espaço interindividual. Tal abordagem se pergunta pela existência de uma “gramática dos comportamentos que, mais ou menos conscientemente, os homens utilizariam nas relações interpessoais”¹⁷¹ e que fundamenta as interações sociais, especialmente, nas relações intersubjetivas, “aquelas que esclarecem e estruturam o funcionamento da vida em sociedade”.¹⁷² Vislumbrando um tipo de comunicação integrada em que o gesto, as expressões, o olhar, a palavra, enfim, diversos modos de comportamento apontam para a constituição de sentido, tal corrente tem como grande referência autores como Paul Watzlawick e Yves Winkin, considerados fundadores da idéia de que “não é possível não comunicar”.¹⁷³

A terceira categoria responsável por oferecer importantes contribuições aos estudos de comunicação em nossa atualidade é a chamada *etnografia da comunicação*, a *etnometodologia* ou *sociologia das interações*.¹⁷⁴ Tal tradição teórica, diz Miège, é bastante confundida com a *pragmática*, dado que ambas trabalham com o universo microssocial. No entanto, ressalva o autor, devem ser diferenciadas, pois suas perspectivas se distinguem tanto no nível teórico quanto no metodológico. Duas questões merecem ser assinaladas quanto a essa corrente de pensamento. Ele pretende, num primeiro momento, afastar-se das circunscrições lingüísticas predominantes ao concentrar seus esforços nos atos de fala entendidos como unidade básica da comunicação verbal, isto é, via de acesso fundamental ao comportamento humano. Daí o rigor da “observação etnográfica das situações de comunicação”,¹⁷⁵ ou seja, os fenômenos de interação social. E, num segundo momento, demonstrar que essa observação pode apontar para características de grande abrangência, envolvendo a sociedade como um todo, isto é, os fenômenos observados no nível de interação individual podem apontar para as grandes tendências sociais. Muitos são os autores importantes nessa abordagem. Podemos citar Georg Simmel, com a teoria da

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Idem, *ibidem*: 67.

¹⁷³ Idem, *ibidem*: 65.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*: 71.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*: 72.

sociabilidade; G. H. Mead, com a teoria da ação comunicativa; Erving Goffman, com a teoria da “dimensão cênica” da vida social; e, finalmente, Harold Garfinkel e Alfred Shutz através da etnometodologia.

A quarta categoria apontada por Miège diz respeito às *sociologias da tecnologia e da mediação*.¹⁷⁶ A corrente caracteriza-se fundamentalmente pela abordagem com que procura pensar de modo não dissociado os problemas que envolvem os desdobramentos tecnológicos e suas respectivas repercussões na ordem das mediações sociais e culturais. Dito de outra maneira, trata-se aí da compreensão de que as transformações tecnológicas operam necessariamente mudanças nas estruturas de mediação, ou seja, aponta-se aí para a imbricação entre as mediações sociais e seu respectivo entendimento junto à “questão das modalidades de difusão das técnicas de comunicação na sociedade (...)”.¹⁷⁷ Nesse caso, portanto, procura-se enfatizar a relação homem/tecnologia/homem, sobretudo o avanço tecnológico e seus diversos engendramentos na ordem das mediações culturais.

Na quinta categoria, *a Recepção das mensagens e a utilização dos meios*, segundo o autor, junto com o paradigma fundador da *manipulação* e daquele outro que diz respeito ao *papel determinante da oferta*, são dos mais importantes. Trata-se aí de um terceiro que advém dessa corrente teórica e que pode ser denominado *da recepção negociada*. Para Miège, a idéia apresentada por Stuart Hall de que a recepção é negociada, isto é, “supõe que os receptores decodificam as mensagens modificando os significados preferenciais de acordo com seus interesses e práticas culturais”,¹⁷⁸ é talvez uma das mais bem aceitas na cena acadêmica de comunicação. A abordagem tem origem em cinco matrizes diferentes: as reflexões de caráter fenomenológico de Hans Robert Jaus;¹⁷⁹ a Escola de Constância quanto à interpretação dos textos literários; a pragmática austiniana;¹⁸⁰ a “análise genealógica das formas culturais ocidentais de Michel de Certeau”;¹⁸¹ os estudos transculturais dos “*media studies*” britânicos, sobretudo na figura de Stuart Hall; e,

¹⁷⁶ Idem, ibidem: 76.

¹⁷⁷ Idem, ibidem: 77.

¹⁷⁸ Idem, ibidem: 85.

¹⁷⁹ JAUSS, H. R.. *A estética da recepção como provocação*. São Paulo: Ática, 1994.

¹⁸⁰ AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

¹⁸¹ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

finalmente, as reflexões mais recentes da corrente empírico-funcionalista (em especial as pesquisas de Elihu Katz e Thomas Liebes sobre a recepção do seriado *Dallas*).¹⁸²

Segundo o autor, trata-se do surgimento não apenas da *negociação* como categoria fundamental dos estudos de recepção, mas efetivamente, de um novo paradigma que desloca o problema do sentido da emissão para a recepção fazendo surgir consigo uma enorme variedade de temas e abordagens comunicacionais. Em decorrência do novo acontecimento tem-se o surgimento, na Itália, do A-Gemelli, grupo de pesquisadores que, reagindo também à supremacia da sociologia da mídia americana, vai empenhar-se de maneira mais constante do que os semiólogos franceses nas pesquisas sistemáticas acerca dos fenômenos de comunicação e cultura de massa. Aqui encontramos nomes como Umberto Eco, Paolo Fabri e Francesco Casetti. Na década de 1960, mais precisamente em 1964, surge o Centre of Contemporary Cultural Studies (CCCS) cuja preocupação concentra-se nas formas, nas práticas e nas instituições culturais e suas relações com a sociedade e a transformação social. A linha de estudos, que tem, a partir de 1968, em Stuart Hall, o grande representante, rompe com a tradição teórica europeia e americana, que até então concebia a cultura como algo fora da sociedade. A escola de Stuart Hall opta por uma definição antropológica, em que a cultura é o próprio processo global através do qual as significações seriam social e historicamente construídas; nesse caso, a literatura e a arte apareceriam como parte da comunicação. A escola, com forte influência do interacionismo social do grupo de Chicago, incorpora definitivamente a preocupação em trabalhar a dimensão etnográfica, analisando os valores e significações vividos, as maneiras pelas quais as culturas dos diferentes grupos se comportam diante da cultura dominante – uma perspectiva que tenta pensar algumas definições a partir da própria condição em que vivem os atores sociais analisados; uma maneira de fazer história social diferente: de baixo para cima.

Pode-se dizer, de certa forma, que é a semente dos chamados estudos de recepção aquela responsável por romper com um marxismo ortodoxo e redutor em favor de uma perspectiva dita complexa, que permite estudar a relação entre a cultura e demais outras

¹⁸² KATZ, E. e LIEBES, T., *Watching Dallas: the export of meaning*. New York, Oxford University Press, 1990.

práticas sociais. Com isso, questiona-se o primado da superestrutura que então reduziria a cultura, submetendo-a à determinação social econômica. Tal crítica coloca Gramsci como uma das principais influências da Escola de Birmingham. Sua concepção de hegemonia é amplamente utilizada: “capacidade de um grupo social de assumir a direção intelectual e moral sobre a sociedade, sua capacidade de construir em torno de seu projeto um novo sistema de alianças sociais, um novo bloco histórico”,¹⁸³ noção que se desloca de classe dominante, cujo poder residiria inteiramente em sua capacidade de controlar as fontes do poder econômico. Nessa análise do poder introduz-se a necessidade de considerar negociações, compromissos e mediações e recusa-se a alinhar, de modo mecânico, questões culturais e ideológicas e as de classe e de base econômica, trazendo para primeiro plano, a distinção das idéias de sociedade civil e Estado.

A Escola de Birmingham influenciaria de maneira decisiva os estudos de comunicação de massa na América Latina. Preocupados também em formular concepções que se diferenciavam das teorias estruturais-funcionalistas, que por muito tempo dominaram a cena sociológica, pensadores como Jesús Martin-Barbero, Maria Immacolata V. Lopes, Nestór Garcia Canclini e Renato Ortiz endossam o chamado revisionismo crítico, acerca das teorias da modernização, aplicadas às análises da difusão dos meios de comunicação de massa. É o surgimento de outra visão do espaço mundial que leva à renovação do estudo das relações internacionais em matéria de cultura e comunicação. Tal pensamento, assim como as de Birmingham e Frankfurt, também opera inicialmente a partir da inclusão, nas análises dos meios de comunicação de massa, de aspectos de ordem ideológica e cultural. Adepta de um marxismo não ortodoxo, a “escola” latino-americana toma, num primeiro momento, como afirma Martin-Barbero,¹⁸⁴ a ideologia como centro das questões intelectuais. Marcada em seu surgimento por uma época de forte politização nas reflexões dos anos 70 e 80 na América Latina, a escola iria pensar os meios de comunicação como instrumentos, como discursos do poder. Entretanto, diferente da Escola de Frankfurt, que se limitou, talvez, à formulação de um discurso crítico (quem sabe

¹⁸³ MIÈGE, Bernard. Op. cit.: 108.

¹⁸⁴ MARTIN-BARBERO, Jesús. *Ofício de Cartógrafo*. Travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Loyola, 2004.

moralista em excesso) ¹⁸⁵ construído exclusivamente a partir da perspectiva da produção, da transmissão das relações de poder, a América Latina produz um importante deslocamento que coloca a cultura e a ordem popular no centro das atenções. Acredita que, em vez de se restringir às análises superestruturais, deve levar em consideração os usos e as reinvenções operados pela cultura diante das diversas ofertas produzidas pelos meios de comunicação de massa. Nesse caso, afirma Martin-Barbero, “o popular se colocaria como grande desafio à razão dualista euro-americana”.¹⁸⁶ Assim também pensam Canclini, em *Culturas Híbridas e a Globalização imaginada*, Renato Ortiz ao propor, em *A Moderna Tradição Brasileira*, a diferenciação dos termos *globalização* e *mundialização*, e Maria Immacolata Vassallo de Lopes em *Vivendo com a telenovela*, que é um protocolo metodológico de pesquisa em recepção, com base na teoria das mediações de Jesus Martin-Barbero. Podemos dizer, então, que essas concepções, assim como as do grupo de Birmingham, estariam atentas aos fenômenos produzidos também na ordem da cultura. Seriam concepções teóricas interessadas em outras metodologias e unidades de análise, configurando, portanto, uma escola atenta aos microprocedimentos de análise, à inclusão do grupo, às relações intersubjetivas, à pessoa e à vida cotidiana em suas reflexões; uma escola que rejeita, sobretudo, o primado exclusivo da sociedade sobre o sujeito, e que, nesse sentido, constrói, também na América Latina, uma vertente cuja preocupação teórica se fundaria nos fenômenos de ordem cultural.

Por fim, a sexta e última categoria segundo a qual os estudos de comunicação ganham notada e relevante atribuição, configura-se nas chamadas *filosofias da comunicação*. Segundo Miège, se, historicamente, a comunicação caracterizou-se por receber leituras ditas setoriais, isto é, específicas “de alguns campos de atividade social e praticamente fora de qualquer relação próxima com os sistemas filosóficos e intelectuais existentes”,¹⁸⁷ em nossa atualidade o que se observa é que a comunicação tem sido tema de diversos debates agora na cena da própria filosofia. Trata-se, pois, do aparecimento de novas perguntas e novos empreendimentos, responsáveis, então, pela abertura de caminhos inéditos, sobretudo naquilo que diz respeito ao debate heurístico. Tal perspectiva, afirma

¹⁸⁵ SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 2001: 07.

¹⁸⁶ MARTIN-BARBERO, Jesús. Op. cit.: 109.

¹⁸⁷ MIÈGE, Bernard. Op. cit.: 88.

Miège, encontra-se situada nessa corrente de análise e tem em autores como Jean Baudrillard, Niklas Luhmann, Habermas, Pierre Lévy, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Lucien Sfez, Ciro Marcondes Filho e Muniz Sodré importantes nomes.

3.5. Da técnica moderna como marco identitário

As seis categorias ou correntes teóricas apontadas por Miège caracterizam o cenário em que hoje estariam concentradas, então, as mais importantes formulações acerca dos estudos comunicacionais. Embora não seja nosso objetivo aqui apresentar minuciosa descrição de cada contribuição, isto é, de cada escola ou projeto filosófico, ficará claro, a partir das escolhas metodológicas e encaminhamentos teóricos, que nossa análise acaba por se aproximar desta ou daquela tradição reflexiva. De qualquer forma, para evitar maior dispersão em torno da abordagem descritiva das diversas escolas e conceitos, gostaríamos de chamar atenção para um aspecto que não apenas perpassa boa parte dessas escolas, mas que, nos parece, acaba por reunir em seu bojo os traços responsáveis pela especificidade dessa disciplina cuja natureza científica diz-se embrionária. Diferente da análise descritiva da comunicação, como foi pensada pelas diferentes escolas ao longo da história, trabalho, aliás, de grande valor, seria preciso avançar nos marcos interpretativos que, então, possam vir a contribuir, em nosso entendimento, no sentido de avançar na constituição da especificidade comunicacional. Dito de outra maneira, trata-se, pois, de apontar para hipóteses de trabalho cujos temas possam reunir, de alguma forma, parte dessas produções, diluindo a dispersão que as caracteriza. Aqui, então, gostaríamos de oferecer nossa contribuição.

O aspecto em questão diz respeito, propriamente, à *técnica* moderna como fundamento de uma *episteme* comunicacional. Trata-se da nomeação, como hipótese de trabalho, do aspecto que nos parece não apenas fundar diversas teorias e tradições filosóficas em comunicação, mas que, efetivamente, surge como marco identitário do campo. Se a *sociedade de massa* aponta para o contexto histórico em que se compreendem as condições de aparecimento das primeiras teorias tidas como pioneiras em comunicação social, ou seja, o modo pelo qual a comunicação realiza sua demarcação histórica enquanto

prática social e, posteriormente, área do saber, a *comunicação de massa* constitui o próprio crivo epistêmico em torno do qual se realiza a demarcação da especificidade comunicacional. Significa dizer que, se levamos em consideração as palavras de Venício Lima de que tratar-se-ia dos estudos que aparecem na modernidade tardia “e que se distinguem da comunicação humana *stricto sensu* pelo uso de tecnologias específicas e pelo aparecimento de instituições (e que) contemporaneamente (...) se convencionou chamar *meios de comunicação de massa* (mass media) ou *mídia*”,¹⁸⁸ duas questões, então, devem ser assinaladas aí. A primeira aponta para a especificidade dos estudos de comunicação como aqueles denominados estudos de *mídia*, isto é, não se trata de qualquer modalidade de comunicação oral, gestual, escrita ou imagética, mas daquela que encontra sua particularidade no conceito de *mídia*. Nesse caso, trata-se do processo cuja particularidade encontra na necessidade de agregar ao problema da mediação social, os desdobramentos colocados pelos aparatos tecnológicos, ou seja, da imprescindível compreensão provocada pelo engendramento entre as inovações técnicas e mediações simbólicas, espécie de hibridização social, responsável, então, pela produção de novas dinâmicas sociais, pelo que se pode chamar de *tecnointerações*.¹⁸⁹ Segundo Rubim, trata-se de compreender a comunicação

mediada necessariamente por um aparato sóciotecnológico que requer uma peculiar organização e uma tecnologia determinada, implicando a fixação do lugar do falante e do ouvinte, a formatação das “massas” em patamar singularmente comunicacional e a existência de um trabalho coletivizado e especializado, portanto, de uma modalidade bastante distinta da comunicação interpessoal, de sua natural “espontaneidade” e “intercambialidade”. Em verdade, a emergência da comunicação midiaticizada a partir de meados no século inaugura toda uma nova e distinta problemática na área da comunicação.¹⁹⁰

A segunda questão aparece como consequência direta da primeira. Em se tratando dos estudos de mídia como a especificidade do campo comunicacional, é possível observar aí o crivo fundamental exercido pela *técnica* não apenas como marca identitária, mas como

¹⁸⁸ LIMA, A. Venício. Op. cit.: 25.

¹⁸⁹ Termo utilizado por Muniz Sodré em *Antropológica do espelho*. Op. cit.: 15.

¹⁹⁰ RUBIM, Albino. *Comunicação e política*. São Paulo: Hacker editores, 2000: 26.

fundamento de uma jovem ciência, isto é, como aquilo que subjaz, que a faz aparecer, realizando sua demarcação histórica, distinguindo-a e individualizando-a enquanto área do saber. Significa dizer, que estaria precisamente em sua constituição o aspecto responsável pela fundação de um novo campo do saber, na medida em que viria a individualizá-la, diferente da comunicação enquanto oralidade comum a todos os homens, objeto de estudo das áreas de letras, filosofia, antropologia e outras disciplinas; tratar-se-ia dos estudos de comunicação de massa ou simplesmente estudos de *mídia*, cujo histórico e avanços institucionais originariam um novo campo científico, a *comunicação social*, distinta de todas as demais.

A hipótese procura ancorar-se também na singularidade exercida pelo próprio contexto histórico que testemunha as primeiras práticas e teorias da comunicação. A época mais conhecida como sendo da grande Revolução Industrial produziria não apenas o advento da máquina a vapor e da energia elétrica, mas também, vasta cadeia de comunicar – telégrafo óptico, fotografia, cinema, rádio, televisão, vídeo e, finalmente, hoje, o computador –, responsável direta pelo aparecimento das primeiras teorias da comunicação. Trata-se do contexto histórico que marca o surgimento de uma determinada prática social caracterizada, sobretudo pelo fascínio exercido pela *técnica* moderna e que corresponderia ao início das primeiras teorias tidas como pioneiras nos estudos da comunicação.

Além da singularidade exercida junto ao aparecimento das primeiras teorias da comunicação, seria a própria *técnica* moderna um dos lugares de maior visibilidade desse grande acontecimento que foi a Revolução Industrial, talvez a principal influência do período em que surgem as primeiras teorias da comunicação. No contexto em que estavam em jogo mudanças estruturais como, por exemplo, aquela representada pela organização científica do trabalho, a técnica desempenha papel decisivo. O advento industrial radicalizaria o que se chamou de “aplicação da ciência à força de trabalho”,¹⁹¹ que não mais seria organizado a partir de determinados rituais em que pesavam a tradição, os hábitos e

¹⁹¹ Essa questão já foi desenvolvida no início no tópico que discute o aparecimento da comunicação como derivado sociológico. Segundo Aron, trata-se do advento da indústria, grande acontecimento do século XIX, cuja originalidade proporcionou o alcance da impressionante acumulação de riquezas, do crescimento da desigualdade social, da “concentração de capitais ou meios de produção nas mãos de um pequeno número de pessoas.” ARON, Raymond. Op. cit.: 97.

costumes, mas a partir da lei da *mais-valia*. A transformação faria do trabalho categoria histórica fundamental em torno da qual seriam formuladas as mais importantes teses, sobretudo no que diz respeito às ciências sociais e humanas. Advém dessa categoria histórica, por exemplo, a compreensão radical e revolucionária da pobreza e da desigualdade social como desafios a serem vencidos e não como dados imutáveis que brotam da natureza, como se quer justificar em nossa contemporaneidade.¹⁹² Advém desse período a compreensão do trabalho como categoria histórica ou imperativo teórico a partir do qual se demanda a insistência do homem sobre si mesmo, ou seja, a compreensão do trabalho *como necessidade histórica da existência*.¹⁹³ Em torno da técnica, então, pode-se dizer que incidiria a legitimação do novo acontecimento, ou seja, sobre a necessidade de seu domínio repousou boa parte da força moral provocada pela paradigmática mudança social. A posse do “novo saber” tornar-se-ia condição pela qual se poderia ou não participar dos novos atrativos da época. Apossar-se de seu domínio tornara-se condição capaz de garantir alguma inserção na nova configuração social. Tratava-se da técnica como lugar de mediação entre o cotidiano e os avanços científicos, o que acabou por constituí-la como instância que legitimaria o signo de uma razão supostamente libertadora, ícone do progresso e autonomia humanos.

Essa característica marcaria profundamente o surgimento não apenas de algumas teorias pioneiras, mas efetivamente o próprio campo comunicacional. As primeiras práticas e teorias da comunicação nascem impregnadas pela lógica da técnica, cuja legitimidade o positivismo científico procurou, desde sempre, ancorar nas ciências naturais e em seu projeto de autonomia humana, sobretudo no primado da superação permanente das experiências de espaço e tempo. Aí repousa, então, a especificidade comunicacional.

¹⁹² Francisco de Oliveira em palestra na Maison de France ocasião de sua participação no círculo de debate “Mutações, novas configurações do mundo”, organizado por Adauto Novaes, no Rio de Janeiro, em setembro de 2007. Em sua fala, o sociólogo discutia o advento da revolução tecnocientífica sugerindo que as altas tecnologias, hoje, seriam responsáveis por uma nova forma de apropriação da riqueza, representada sobretudo pela financeirização da vida em sociedade proporcionada por um tipo de dominação econômica, hoje exercida em outros moldes. A acumulação produtiva a partir do domínio das finanças produziria hoje o que ele chama de uma representação fictícia da riqueza em que predominaria grande concentração da riqueza num mundo cada vez menos abundante. A financeirização da economia se teria tornado possível graças ao advento do computador, cuja tecnologia, grande responsável pela desqualificação do trabalho como categoria histórica, promoveria um tipo de economia mercado, por exemplo, pelo fim dos direitos trabalhistas, quebra da previdência, irrelevância da política).

¹⁹³ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Vol. II. Op. cit.: 112.

Acreditamos residir em sua natureza um *formato* de comunicação distinto daquele pensado por outras áreas do conhecimento. Em torno de seu crivo histórico e epistêmico, portanto, encontrar-se-ia uma possível especificidade comunicacional. Esse, então, o primeiro motivo pelo qual gostaríamos de eleger a *técnica* moderna como possível *fundamento* de uma episteme comunicacional.

O segundo motivo pelo qual nos sentimos também estimulados a elaborar tal proposição trata da *técnica* moderna como sendo também o aspecto responsável pelo predomínio da *instrumentalidade*, marca hegemônica das reflexões da área. Além de constituir-se como o elemento que viria especificar o aparecimento tanto das chamadas práticas comunicacionais quanto de um novo campo de estudos, seria também a *técnica* moderna a origem do explícito predomínio de certa *instrumentalidade* como característica principal das pesquisas e reflexões da área de comunicação. Observa-se, em grande parte das análises teóricas em comunicação, a preponderância de uma modalidade aplicativa que a concebe majoritariamente como *meio*, modo pelo qual se alcança um determinado objetivo, se avalia um determinado efeito. A comunicação, nessa perspectiva, aparece como uma espécie de *instrumento* que permite cumprir determinada jornada. A abordagem não se perdeu e ainda hoje, para muitos, continua a ser não apenas o centro das reflexões, mas uma das problemáticas mais virtuosas da área. Ou seja, o campo da comunicação poderia ser caracterizado como lugar em que se reúnem e se acoplam, mas não se misturam, as diversas incursões teóricas advindas de diferentes campos sociais – acoplamento ou dispersão das diversas teorias que permeiam os debates em comunicação, cujos resultados advêm de abordagem histórica fundamentada nessa modalidade instrumental. A esse acoplamento costuma-se dar o nome de interdisciplinaridade, significando a hegemonia de um modo de pensar em que, de fato, os *meios* de comunicação aparecem simplesmente como meios, ou seja, modo de obter determinado fim. Estamos nos referindo, portanto, à predominância de uma *determinação instrumental*¹⁹⁴ em torno da concepção de uma ciência comunicacional, uma vez que, de modo geral, as diversas teorias têm-se dedicado a pensar tal fenômeno ou prática social a partir dessa modalidade em que acaba aparecendo sempre como um meio para se alcançar um determinado fim.

¹⁹⁴ Expressão de Heidegger presente no texto *A questão da técnica* In HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Op. cit.: 12.

Em certo sentido, estamos aqui diante de um paradoxo. Se, por um lado, no campo da comunicação, sem dúvida alguma, essa determinação tem poder de atração, posto que reúne e faz conviverem as mais diversas temáticas sociais, por outro, observa-se aí completa ausência de força de gravidade no sentido da realização de determinada síntese, cuja química nos ofereça chão ao longo do qual caminhar. Pensar essa síntese, essa *unidade temática*, é o que gostaríamos de eleger como objetivo de trabalho: pensar o que viria a ser um dos fundamentos de uma ciência comunicacional, a invenção da *técnica* moderna, uma vez reconhecida a centralidade de tal acontecimento, tanto na esfera originária, ou seja, no sentido de que marca o aparecimento de um novo campo do saber, como na consolidação de uma abordagem teórica hegemônica, que vem a ser sua concepção instrumental e aplicativa.

Em outras palavras, a pergunta e proposição em torno do advento da *técnica* moderna ocorrem, sobretudo, porque, além de observar-se aí um centro de gravidade que percorre as diferentes teorias na constituição do campo, ou seja, que perpassa diferentes temáticas e concepções metodológicas, estariam também, em torno da *técnica*, os traços que sinalizam o aparecimento e a individuação histórica do campo. Aqui, então, repousa não apenas nossa hipótese de trabalho, mas a própria contradição que define nossa problemática de pesquisa. Se, por um lado, as abordagens circunscritas a recortes eminentemente instrumentais podem criar uma série de empecilhos e limitações no pensar o campo, também apresentam o caminho pelo qual, hoje, encontrar-se-iam as respostas mais satisfatórias na tentativa tanto de compreensão dos efeitos de uma sociedade chamada comunicacional quanto da construção de uma *episteme* que traduza, solidamente, seus desdobramentos e conjunturas sociais. Nesse sentido, diferente dos movimentos que criticam ou exaltam o domínio da *técnica* – tornando-se esvaziados e sem força porque “operariam na mesma frequência”, isto é, quando lutam para negar ou celebrar tal empreendimento, acabam por ele fagocitados, uma vez que o fazem a partir da própria *determinação instrumental* –, pretendemos, através de seu próprio *questionamento*, com ela estabelecer *outra* relação.

A atitude que se coloca, então, é aquela que torna imprescindível a apresentação da envergadura do problema de modo a justificá-lo enquanto tal, isto é, aquela que o *questiona* e se pergunta em que medida não seria ele mesmo o lugar dos desdobramentos mais importantes, no que diz respeito à formulação de uma *episteme* comunicacional. Para isso, então, recorreremos, mais uma vez, ao método histórico-genealógico. Se desejamos retornar à nossa atualidade de forma propositiva, devemos apresentar, historicamente, os aspectos que marcam a constituição da *técnica* e de sua *determinação instrumental* junto à construção do conhecimento, para em seguida, então, retornar à nossa atualidade e explorar aqueles aspectos que incidem diretamente na consolidação de uma ciência da comunicação. Assim sendo, optamos por delimitar nosso recuo em três momentos decisivos quanto à determinação instrumental da técnica: origem, consolidação e desdobramentos atuais, sobretudo no que tange à constituição de uma “nova” área do saber.¹⁹⁵ Trabalhamos com a definição de *técnica* em Heidegger, escolha que se dá fundamentalmente por três motivos: pela densidade por ele consolidada com relação ao problema; pela profundidade com que discute as origens e desdobramentos epistemológicos da particularidade que nos interessa diretamente, ou seja, da análise da *determinação instrumental* da técnica; e, por fim, pela sugestão, encontrada em sua obra, de modo geral e mais especificamente no texto *A questão da técnica*, da problemática histórica que envolve o enigma da técnica e sua relação com a construção do conhecimento.¹⁹⁶

¹⁹⁵ O percurso dessa constituição, fundamentalmente realizado em torno da progressiva separação de natureza e linguagem, pode ser entendido a partir de sua fundação, que corresponderia à própria criação da razão científica, que, a rigor, se confunde com o surgimento da filosofia, quando da passagem do período da Grécia antiga ao período clássico; sua consolidação, na Modernidade, através da criação da ciência moderna, portanto, das ciências exatas e, se quisermos na seqüência, do Iluminismo, sobretudo através de sua grande invenção, o *estado de direito*; e por fim, chegando à nossa atualidade, chamada por muitos de pós-moderna, idade em que seriam observados os desdobramentos epistemológicos desse invento, ocasião em que alinhamos sua repercussão teórica junto à nossa hipótese de trabalho.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica* In *Ensaio e Conferências*. Op. cit.: 11- 38.

O PROBLEMA DETERMINAÇÃO INSTRUMENTAL

No texto de Heidegger, *técnica* aparece tanto para designar *um meio para um fim* quanto em referência à “própria atividade do homem, ambas pertencendo uma à outra, uma vez que estabelecer fins seria procurar e usar meios para alcançá-los”.¹⁹⁷ Nele, o filósofo se dedica não apenas a construir uma resposta sobre aquilo que vem a ser a técnica, como também a pensar a preponderância histórica do que chamou de sua *determinação instrumental*. Com intuito de uma *livre* relação com ela construir, Heidegger afirma que é preciso responder ao *questionamento* acerca daquilo *que ela é*. Segundo ele, a originalidade do questionamento repousa na idéia de que, quando perguntamos sobre aquilo que vem a ser a técnica, estamos, antes de qualquer coisa, trabalhando *na construção de um caminho*. O acontecimento, no entanto, só se torna possível quando nos afastamos da hegemonia em que reina a instrumentalidade, aproximando-nos, então, do que chama de sua essência, condição pela qual poderemos, finalmente, transitar nos contornos e limiares que constituem todo experimento técnico.

(...) Por isso aconselha-se considerar sobretudo o caminho e não ficar preso às várias sentenças e aos diversos títulos. O caminho é um caminho do pensamento. Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela linguagem. Questionaremos a técnica e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pre-sença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico.¹⁹⁸

O filósofo parte das duas respostas possíveis, das dimensões instrumental e antropológica da técnica, para nos apresentar o vigor da questão. É preciso que façamos tal distinção, uma vez que a *essência da técnica*, segundo ele, não pode ser considerada, de

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*: 11.

¹⁹⁸ Idem.

maneira alguma, técnica. A particularidade da diferenciação tem como objetivo evitar o conhecido entendimento instrumental do problema, enfatizando a necessidade de fugir das definições que insistem em circunscrevê-la no âmbito de uma suposta neutralidade, condição pela qual podemos nos manter firmes na decisão do encontro do que chama de sua essência.

Nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. Haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna cegos para a essência da técnica.¹⁹⁹

De qualquer forma, o afastamento da supremacia da *instrumentalidade* da técnica, modo pelo qual encontraríamos sua *essência*, se dá exatamente a partir do questionamento de sua suposta neutralidade. Ou seja, apenas respondendo acerca do *instrumental em si mesmo* ou do pertencimento de *meio e fim* – ambos responsáveis, segundo Heidegger, pela instalação do *correto* ou *acertado* (mas ainda não do *verdadeiro*) – é que poderemos nos desvencilhar da determinação instrumental que historicamente caracteriza a corrente concepção em torno da técnica. Por isso a pergunta sobre o *que é o instrumental em si mesmo* ou *a que pertencem meio e fim* deve ser explorada não apenas como materialização do radical questionamento de seu sentido instrumental, mas como o próprio modo pelo qual podemos realizar a necessária incursão por dentro do *correto* ou *acertado*, tornando possível, então, o encontro de seu *verdadeiro*, que diz o mesmo de sua essência.

Supondo, no entanto, que a técnica não seja um simples meio, como fica então a vontade de dominá-la? Dissemos acima que a determinação instrumental da técnica era correta. Com certeza. O *correto* constata sempre algo exato e *acertado* naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e do exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o *verdadeiro* em sua propriedade. Assim, o simplesmente *correto* ainda não é o *verdadeiro*.²⁰⁰

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ Idem, *ibidem*: 13.

Na perspectiva, então, da pergunta sobre a modalidade instrumental da técnica, ou do que seria o encontro de sua *essência*, Heidegger apresenta, historicamente, o vínculo que a questão estabelece junto à construção do conhecimento. Segundo ele, de fato, manipular o instrumento requer necessariamente a compreensão de que o mesmo pede um modo que lhe seja próprio de percorrê-lo, agenciando, assim, operação inerente a sua regularidade. Se, então, desejamos continuar a manuseá-lo, devemos permanecer no itinerário por ele prescrito. Entretanto, no caminho que quer ir além da perspectiva instrumental, diz o autor, é preciso compreender o aspecto que antecede, na realidade, a própria invenção do instrumento e que diz respeito à instalação de uma modalidade de pensamento, anterior a seu advento, que trata, efetivamente, do problema da tradução, única e exclusiva, da natureza, em finalidade. Não se trata de qualquer tradução, senão daquela que remonta fundamentalmente ao problema do *domínio* da natureza e que tem, historicamente, diferentes vestígios.

Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é um meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo o esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, de maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, manusear com espírito a técnica. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem.²⁰¹

No caso da modernidade, a questão remete-se propriamente à consolidação daquela que poderíamos chamar da mais alta pretensão almejada pelo homem e que se refere não apenas ao *domínio*, mas à *exploração* da natureza. Acontecimento que adquire valor central, sobretudo, pelo gesto que faz da tentativa de reduzir toda experiência de natureza à condição de objeto do conhecimento; momento em que ela é tomada apenas como lugar do fornecimento de energia – para consumo, produção e armazenamento de bens voltados para o próprio homem. Vislumbre de um determinado modo de vida cujo marco situa-se na objetivação das diversas experiências de natureza, entretanto, sob uma única égide, aquela que trata do domínio, exploração e armazenamento de energia.

²⁰¹ Idem, *ibidem*: 12.

O desencobrimto que rege a técnica moderna é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la. Em contrapartida, uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério.²⁰²

Trata-se do mecanismo de acúmulo e armazenamento que atingiria, hoje, níveis extraordinários – a tal ponto, que já não saberíamos de que trata outra relação de homem e natureza. Extraordinários, pois a pretensão de clonagem do próprio espírito já não nos traria a necessidade de formular tal questão. Com o advento das novas *tecno-logias* atingir-se-iam patamares tão elevados de *exploração* e *domínio*, que já não se conseguiria enxergar, na natureza, quase nada que estivesse para além das formas lógicas de produção. Uma dada coisificação da vida cujas formas findam quase sempre quando ancoradas em ações que visam ao máximo de ganhos possíveis, através do mínimo de investimentos necessários, do acúmulo do acúmulo, da chegada sem caminhada, da objetivação sem repetição, do acerto sem erro. Isso porque,

Técnica aqui, nestas colocações de pensamento, não é sinônimo de instrumentação, nem de um sistema mecânico, elétrico ou eletrônico de ferramentas, nem um conjunto de procedimentos, de meios e modos de fazer. Técnica é uma vigência universal e o vigor de um comportamento unidimensionalizante. As máquinas, os equipamentos, os aparelhos, não podem escravizar os homens! Só o homem pode escravizar o homem! Por isso a técnica vai reduzindo progressivamente os níveis de relacionamento dos homens com o real e recolhendo a totalidade do real a um padrão único de realização, a saber: a realização controlada, reprocessada e sistematizada do real.²⁰³

²⁰² Idem, *ibidem*: 19.

²⁰³ CARNEIRO Leão, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 106.

O *questionamento*, então, sobre a *instrumentalidade* da técnica remete ao que seria não apenas um dos traços mais fortes da ontologia heideggeriana, mas, efetivamente, ao acontecimento histórico responsável pela instauração do problema da técnica na ordem do pensamento. Se caminhar no rastro de sua terminologia, de fato, como acontecimento responsável por singularizar um dado período histórico, a *técnica* é de data recente. Sua invenção pertence à modernidade, e assim o faz enquanto tal, na medida em que ao período se refere sua consolidação não apenas como modalidade de *domínio*, mas de *exploração* da natureza. Entretanto, se tomarmos como referência o itinerário realizado por Heidegger, no texto *A questão da técnica*, podemos falar de um pequeno deslocamento, embora de grandes proporções, que situa a *origem* do problema, que não diz o mesmo de *solidificação*, não na modernidade, mas no acontecimento que se convencionou chamar de tragédia *Ática* – passagem da Grécia antiga ao período clássico –, ocasião que testemunha a transição do *éthos* mítico ao lógico, da *Alethéia* pré-socrática, ao *Logos* grego, lugar de *origem* da concepção instrumental da técnica. Na continuação do esforço em responder ao problema da *instrumentalidade* da técnica e, com isso, com ela estabelecer uma livre relação, o filósofo aponta para o princípio de *causalidade*, formulado por Aristóteles, como a instância à qual devem ser remetidas as perguntas que procuram esclarecer o pertencimento de *meio e fim*, do *instrumental em si mesmo*.

Um meio é aquilo pelo que se faz e obtém alguma coisa. Chama-se causa o que tem como conseqüência um efeito. Todavia, causa não apenas o que provoca um outro. Vale também como causa o fim com que se determina o tipo de meio utilizado. Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade.²⁰⁴

4.1. O princípio de causalidade

De fato, numa versão corriqueira do que podemos chamar de uma história oficial do conhecimento, remontam ao período que tem em Sócrates, Platão e Aristóteles seus maiores expoentes as primeiras configurações em que *téchne* aparece como engenho, trabalho, sinônimo de determinada ação prática. Artesãos e carpinteiros, por exemplo,

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Op. cit.: 13.

seriam representantes do ofício tornado possível graças à conquista de certa habilidade, astúcia ou esperteza capaz de dar forma ao que ainda se apresentava em estado amorfo. À *téchne*, portanto, pertenceria a definição que envolve sempre uma determinada experiência prática. A pergunta de Heidegger, entretanto, não estaria endereçada à dimensão propriamente empírica da técnica, mas ao que chamou de elemento organizador das quatro causas elaboradas por Aristóteles no sexto livro da *Ética a Nicômaco*, em que o filósofo produziria as bases do princípio de *causalidade*, responsável pela origem da *determinação instrumental* da técnica.

A filosofia ensina há séculos que existem quatro causas: 1) a *causa materialis*, o material, a matéria de que se faz um cálice de prata; 2) a *causa formalis*, a forma, a figura em que se insere o material; 3) a *causa finalis*, o fim, por exemplo, o culto do sacrifício que determina a forma e a matéria do cálice usado; 4) a *causa efficiens*, o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto. Descobre-se a técnica concebida como meio, reconduzindo-se a instrumentalidade às quatro causas.²⁰⁵

Segundo ele, enquanto não respondermos à questão que envolve as quatro perguntas responsáveis pela formulação do princípio absoluto, por nada precedido, representado pelo princípio da *causalidade*, ele permanecerá intacto e, com ele, a *determinação instrumental* que historicamente caracteriza a idéia de *técnica*. Por isso as perguntas “Por que existem precisamente quatro causas? (...) O que significa “causa” em sentido próprio? De onde se determina o caráter de causa das quatro causas de modo tão uniforme a ponto de se pertencerem uma à outra numa coerência?”,²⁰⁶ que devem ser respondidas de modo a se evitar a tácita aceitação do que chamou de *verdade caída do céu, clara como a luz do sol*, em torno das quatro causas construídas pelo filósofo. Na verdade, ao questionar o princípio de *causalidade*, origem da *determinação instrumental* da técnica, Heidegger procura chamar atenção para o problema que envolve sua dimensão antropológica, ou seja, que a pensa enquanto *atividade do homem*.

²⁰⁵ Idem, *ibidem*: 13.

²⁰⁶ Idem.

Nesse caso, ele se remete ao advento de um *logos* responsável por garantir à *téchne*, isto é, à repetição de determinada experiência, intencionada e deduzida, algum tipo de explicação. Isso porque àqueles possuidores de *téchne*, além da facilidade para determinada ação prática, cabia também realizar a correspondência dessa ação a uma dada razão discursiva capaz de descrever seus procedimentos de modo a se alcançarem, ao final, objetivos e resultados esperados. Aritmética ou astrologia eram exemplos desse tipo de fazer em que à *téchne* já pertencia certo aspecto de mensuração, lugar de um *logos*, responsável pela atribuição de credibilidade aos trabalhos então considerados diferentes de qualquer outra atividade meramente empírica. Nesse sentido, mais do que a hierarquia que envolve *téchne* e *logos* no período em questão, o filósofo apresenta o problema que envolve este último, na condição de grande representante do conhecimento verdadeiro da natureza. O princípio de *causalidade* de Aristóteles seria um dos motivos pelos quais se teria a inauguração da modalidade específica do pensamento, de importantes proporções, que corresponde ao advento do *Ser* como categoria histórica, o qual faria da criação do *logos* grego seu grande marco originário.

Trata-se aqui da problematização do advento do que se convencionou chamar em seguida de razão científica, que fez do problema do *domínio* da natureza, na passagem da Grécia antiga ao período clássico, o elemento fundante de uma modalidade de pensamento que colocou para o homem, de modo bastante genuíno, importantes questões acerca, por exemplo, do pertencimento da natureza à ordem cósmica, da necessidade de seu acesso, através da atividade contemplativa, enquanto lugar de inscrição de uma verdade providencial, reino da necessidade, experiência dos limites de tudo que existe. Questões que diziam respeito a um *logos* emergente, experiência que a tudo e a todos serviria como instância produtora de um poderoso conhecimento especular. Afinal, a ele, unicamente, caberia oferecer aos homens as condições de acesso ao plano inteligível dos deuses, princípio de tudo, dimensão da essência una do *ser*, eterna e imutável. Portanto, ao acontecimento que fez do pioneirismo das quatro causas de Aristóteles um dos gestos inaugurais do *logos*, se remete Heidegger quando formula pontualmente aquilo que, de fato, vem a lhe conferir a importante envergadura da condição de origem, de um início absoluto, por nada sendo precedido. As perguntas, portanto, que nos tiram da *instrumentalidade* da

técnica tratam propriamente da instauração do *comparativo ontológico*,²⁰⁷ responsável por fazer da filosofia a principal modalidade de uma razão discursiva cuja crença inabalável no fio da causalidade lhe atribui a possibilidade não só de atingir os abismos mais longínquos do ser, como também de corrigi-lo.

Experiência do pensamento que nasce da diferenciação de seu *ontos* mítico, princípio de identidade que brota da necessidade de inventar a si próprio a partir da negação de "seu outro", entendido como a influência do elemento mítico, experiência do pensamento que quis alcançar a unidade aglutinadora de todas as diferenças, mantidas constantemente presentes, unidade que supostamente permitiria viver nas diferenças e não nelas morrer, trata-se aqui da experiência da multiplicidade realizada, sem ceder, entretanto, à hipótese oriental de que toda ela seria uma ilusão. Embora muitos autores considerem o método maiêutico de Sócrates, aquele que busca o *conceito*, o modo mais completo de entendimento da realidade, o marco desse acontecimento, dado que o filósofo pouco escreveu e que grande parte de seu pensamento nos foi oferecido por seu principal discípulo, Platão, seriam seu regime da dialética, sua teoria do conhecimento e, em seguida, a importante obra de Aristóteles, os gestos responsáveis por instaurar a modalidade de pensamento cuja autenticidade residiria na separação radical que realizou entre natureza e linguagem. Conhecida como tragédia *Ática*, passagem do *éthos* mítico ao lógico, a experiência que se consolidou mediante a produção de um sistema excludente que transformaria toda contradição na oposição falso/verdadeiro, essência/aparência, forma/conteúdo, também poderia ser definida como *unidade na diferença*, e seu fundamento residiria justamente na instauração do *comparativo ontológico*, marco histórico do advento da filosofia como discurso oficial do pensamento ocidental.²⁰⁸

Em Sócrates, Platão e Aristóteles se inaugura uma de-cisão Histórica. A decisão das diferenças que, sendo já em si mesma metafísica, instala o domínio da filosofia em toda a História do Ocidente. Trata-se de uma de-cisão que vive da perplexidade em pensar a identidade como identidade e não como igualdade, isto é, que vive da dificuldade de se encontrar com a identidade no próprio seio das diferenças. Esta

²⁰⁷ Expressão utilizada por Carneiro Leão em *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 79.

²⁰⁸ D'AMARAL, Márcio Tavares. Aula ministrada na Escola de Comunicação da UFRJ, setembro de 2002.

de-cisão, ao instituir as dicotomias de um comparativo ontológico, se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia. No poder de seu jogo é uma de-cisão que se decide pela filosofia contra o pensamento.²⁰⁹

4.2. A fundação das cidades e os usos da linguagem

Certamente seria infeliz qualquer tentativa de buscar as causas exatas desse acontecimento. De qualquer forma, dois cenários recíprocos, igualmente fundadores, merecem ser assinalados. Trata-se aqui do vínculo entre a fundação das cidades e os usos e atribuições da linguagem como principal instrumento de organização da vida comunitária, de mobilização da ordem coletiva, fator primordial das verdades produzidas no contexto então emergente da Grécia clássica. A aglutinação, a reunião, a mistura de diferentes tendências e hegemonias sociais, provocadas pela intensificação das trocas comerciais e culturais, produziram um ambiente fértil para a ruptura histórica cujos efeitos, irreversíveis, percorreriam a ordem do saber ao longo de seus aproximadamente 2.500 anos de existência. De fato, dos resultados fundamentais do chamado “milagre grego” (conjunto das invenções institucionais, literárias, artísticas, científicas, teóricas e técnicas) um dos mais marcantes e originais seria a *Pólis*, a cidade grega.²¹⁰ Permanece, entretanto, bastante controverso e indeterminado o período de sua fundação. Segundo Norberto Bobbio, alguns pensadores afirmam que a origem da *Pólis* seria em torno de 500 a.C.; outros remontam o fenômeno à época monárquica, tal como descrito nos poemas de Homero.²¹¹

O ponto central dessa discórdia seria o tipo de regime instaurado no território da Hélade. Segundo Bobbio, muitos autores atribuem precisamente aos dórios – povo de origem indo-européia, de estirpe helênica –, ao submeterem os aqueus, instalados no

²⁰⁹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 79.

²¹⁰ CHÂTELET, François, DUHAMEL, Olivier e PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

²¹¹ BOBBIO, Norbert, PASQUINO, Gianfranco e MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 5ª ed., 2000.

território e governados por uma monarquia, a instauração de um novo regime político, a oligarquia, responsável, então, pela fundação da *Pólis*. Nesse contexto, a autoridade política seria exercida pelas grandes famílias, os “bem-nascidos”, que ordenariam uma sociedade eminentemente feudal, em que seriam também importantes “atores” sociais os pequenos povos constituídos de pescadores, artesãos e agricultores que viveriam ainda sob castas tribais. Entretanto, essa configuração política, centrada numa oligarquia, que caracteriza a passagem a uma “nova ordem urbana”, seria marcada por muitos conflitos e guerras, gerando a necessidade da fundação de outro regime coletivo que pudesse, de alguma maneira, evitar tamanhos desastres. Segundo Châtelet, de fato, durante a época “feudal” da Grécia diversos conflitos passam a colocar em pé de guerra as grandes famílias, as populações do campo e das cidades. Naquele momento, os conflitos

(...) tornaram-se tão violentos que, em vários territórios, as partes envolvidas concordaram em solicitar a um personagem, reputado por sua sabedoria e seu desinteresse, que fixasse regras para o jogo social. Foi o que ocorreu em Atenas, onde – por volta dos anos 600 a.C. – Dracón e Sólon, sucessivamente, foram encarregados de enunciar os princípios ordenadores das relações entre os membros da coletividade. Esse legisladores assumem a tarefa, menos de instaurar uma constituição, do que de definir os enunciados fundamentais conhecidos de todos, determinando com precisão a participação de cada um na defesa e na gestão das questões comuns da cidade, instâncias de onde devem provir as decisões que envolvem a coletividade, a arbitrariedade dos conflitos e a punição dos crimes e dos delitos.²¹²

Era preciso, pois, que se fundasse um sistema político que fizesse conviverem os diferentes interesses. Afinal, a fundação da *Pólis* seria o resultado concreto do questionamento do modelo mítico, que, diriam alguns, servia de sustentação à monarquia, implicando adesão incondicional ao modelo de pensamento vigente. Outra alternativa de modelo político responsável pela fundação da *Pólis* grega seria a democracia, sobretudo como modo de sociedade fundada na lei, principal possibilidade vislumbrada naquele período, capaz de manter a ordem e a paz no convívio coletivo. Democracia, portanto,

²¹² CHÂTELET, François. *História das idéias políticas*. Op. cit.: 13.

como “lugar” das diferenças, do conflito, das possibilidades de se resolverem, a partir do entendimento mútuo ou de leis iguais para todos, as divergências existentes nessa sociedade. A lei, portanto, como alma da cidade seria, segundo Châtelet, a invenção política mais notória da Grécia clássica. Seria o princípio de realização político-social construído por homens orientados pela reflexão – texto que deveria ser não só aceito pelos que são objeto de sua aplicação, como também alvo de respeito que não permitiria mudanças que não fossem minuciosamente controladas. As deliberações seriam tomadas em reuniões e assembleias dos chamados cidadãos – nesse caso, apenas os homens livres – que, em princípio, teriam os mesmos direitos: interrogar, questionar, argumentar. Vale dizer que tal fenômeno não se restringia ao mundo grego, ao território da Hélade e às regiões por ele colonizadas. É o caso, por exemplo, dos guerreiros remanescentes da antiga sociedade micênica, que decidiam sobre os interesses comuns, nos espaços públicos, por meio do uso da palavra, definida, então, como bem comum. O vínculo entre a palavra e a organização coletiva já existia, é verdade, antes mesmo das cidades gregas. Entretanto, o significado desse vínculo, como aponta Maria Cristina Franco Ferraz, era diferente.

Na época dos “mestres da verdade”, que corresponde à organização da sociedade micênica, centrada no sistema palaciano e na figura de um rei todo-poderoso, o estatuto da linguagem se inscrevia no contexto mítico-religioso, representado por três personagens: o rei da justiça, o adivinho e o poeta. Uma vez proferida por tais personagens, a palavra era imediatamente veiculadora de *alethéia*, ou seja, era necessariamente verdadeira e eficaz. Sua eficácia vinculava-se à sua inserção como realidade natural, como coisa entre as coisas, no abrangente mundo da *phýsis*. A partir do momento em que fosse articulada, tornava-se, de imediato, uma potência, uma força, uma ação. Submetida às leis da *phýsis*, era percebida como algo vivo, como uma realidade natural que, como todas as demais, também brotava e crescia.²¹³

Nesse sentido, não é exatamente a estrutura da democracia ou da oligarquia e mesmo da monarquia, enquanto modelos políticos, o que nos interessa aqui, mas, sobretudo, os impactos que a *normatividade*, principal tessitura e revestimento da fundação

²¹³ FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Platão: As Artimanhas do Fingimento*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999: 36.

do novo regime, produziria sobre a linguagem, em especial no que se refere à sua constituição como fundamento do modelo de verdade que então se inaugura com o advento urbano. Ao fazer crescerem as regras sobre seus usos e assimilações, o advento das cidades faz da palavra, da linguagem, o epicentro responsável pela instauração do *comparativo ontológico*, decisivo na consolidação da concepção de verdade em torno do *logos* grego, maior representante do surgimento de uma sociedade organizada a partir do *éthos* lógico. Com a progressiva secularização das sociedades gregas, período em que se observa o vertiginoso crescimento das populações nas cidades, a atribuição de usos e regras discursivas no verso da palavra tornar-se-ia o acontecimento cardeal no rompimento que a Grécia clássica faz com o universo mítico-religioso.

Na forma do diálogo e da dialética, a exaltação ao *logos* representava o suposto rompimento com o uso da força e da violência, do medo e da obediência, tornando-se, portanto, desde já decisiva nas decisões políticas – afinal, a persuasão, o convencimento, a justificativa ou a explicação seriam os instrumentos de tomada de decisão não mais a partir da ordem divina, mas do mundo dos próprios homens. A realização dos diversos questionamentos, portanto, tornar-se-ia, cada vez mais, passível dos mais diferentes usos e regras discursivos. Posto que a democracia implicou as mais diversas construções argumentativas, não mais sustentadas na ordem mítico-religiosa, o que, então, lhe conferiria certo grau de "verdade" e legitimidade? Em outras palavras, o que deveria ser feito para que se pudesse confiar naquilo que se dizia? O que poderia realmente ser considerado "verdade" em detrimento das prescrições de ordem mítica e religiosa? Poder-se-ia aceitar qualquer tipo de argumentação? Ora, era preciso que se construíssem garantias ao mundo não mais regulado unicamente pela ordem divina, mas, sobretudo, pelos próprios homens. Daí a idéia de regulamentar os usos dos discursos, atividade que se tornaria a semente de um *logos* emergente.

Na Grécia clássica (...) as opiniões divergentes passarão a se confrontar nas assembleias e na *agora*. Regido por uma nova situação de confronto político, o *logos* passa então a ser problematizado, configurando-se a condição de possibilidade para o surgimento dos primeiros pensadores da linguagem, alguns deles mestres não mais da verdade mas da persuasão. Enquanto a palavra mítico-

religiosa funcionava, como vimos, em uma lógica da ambigüidade em que noções opostas, tais como *alethéia* e *lethe/apate* se interligavam e se completavam, a palavra laicizada da *polis* democrática é regida por uma lógica da contradição. Apenas a partir da emergência e da estabilização dessa lógica presidida pela racionalidade, *alethéia* e *apate* passam a se opor de maneira radical, não mais podendo existir qualquer zona intermediária que interligasse os termos antitéticos.²¹⁴

A dialética, então, seria princípio básico de uma sociedade política organizada pelos e para os homens em que se poderiam construir relações que evitassem a violência e a força física. Assim, ao aceitar as regras do diálogo, os interlocutores abandonariam progressivamente suas opiniões, e, desse modo, instaurar-se-ia, entre eles, uma nova relação não mais baseada em interesses, desejos e inclinações particulares, que dão origem a antagonismos irreversíveis, mas centrada na busca de um discurso que tivesse caráter universal e legislador. Esse não estaria no plano das aparências, mas visaria a sua superação. Era necessário, pois, colocar-se prontamente na tentativa do alcance da essência da verdade, única capaz de construir o caminho que instaurasse a superação de tais divergências. O desígnio paradigmático, então, do que seria o aparecimento da própria filosofia como a materialização dessas demandas em torno de um discurso universal e legislador seria a regulamentação dos discursos na luta instaurada por Sócrates, Platão e Aristóteles contra os sofistas. O embate que se dá a partir de motivações políticas – diferentes concepções acerca dos ideais que melhor representariam a organização da sociedade ateniense – se efetiva através dos usos da linguagem bem como se tornaria o símbolo da passagem do período antigo, pré-socrático, ao clássico, platônico-aristotélico, responsável pela tradução de uma concepção de verdade em torno da *Alethéia* para o *Logos* grego.

A operação fundadora da filosofia confunde-se, assim, com as estratégias de captura dos discursos com os quais Platão e, posteriormente, Aristóteles rivalizam no mundo grego. É a partir do solo de oposições engendrado pela metafísica – essência/aparência; verdadeiro/falso – que a radical alteridade de outros discursos,

²¹⁴ Idem, *ibidem*: 40.

tais como a retórica, a sofística e a poesia, será tragada para o campo da filosofia, tornando-se então prisioneira de conceitos que não lhe diziam necessariamente respeito.²¹⁵

Sócrates (470-399 a.C.), Górgias (487-380 a.C.), Protágoras (490-421 a.C.), Platão (428-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) seriam os protagonistas desse embate. Inicialmente, é com Sócrates que aparecem com mais vigor tanto a questão da política e da organização da sociedade ateniense quanto a da linguagem como instrumento dessa mobilização. O filósofo, insatisfeito com a democracia ateniense, preocupava-se em mostrar como as pessoas daquela sociedade se sustentavam em entendimentos extremamente frágeis. Seu método consistia no questionamento do senso comum, das crenças e opiniões gerais, consideradas vagas, imprecisas, derivadas de experiências imediatas, práticas e intuitivas, portanto, experiências parciais e incompletas. Mediante a valorização do diálogo, do debate, do ensinamento oral, o método maiêutico de Sócrates formulou o que seria a busca de um entendimento mais completo, que ele chamou de conceito ou análise conceitual. A partir da pergunta “O que é?”, Sócrates conduzia seus diálogos e procurava fazer com que seus interlocutores entrassem em contradição. Seu objetivo era mostrar que eles pouco sabiam a respeito do que falavam, e fazia, então, com que realizassem uma revisão de suas crenças e opiniões, transformando sua maneira de ver as coisas, chegando, por si mesmos, ao verdadeiro e autêntico conhecimento: o conceito. Ainda assim, o filósofo não dizia qual era o caminho correto; afirmava, pelo contrário, tratar-se de busca individual e insubstituível. Daí o motivo pelo qual os diálogos socráticos são conhecidos como aporéticos (aporia, impasse), ou seja, inconclusivos. O papel do filósofo, para Sócrates, portanto, não era transmitir o saber pronto e acabado, mas fazer com que o indivíduo, por meio da dialética, iluminasse suas próprias idéias, chegando ao verdadeiro conhecimento. Sócrates defendeu a necessidade da verdade única sobre a natureza das coisas. Para tal, o indivíduo deveria afastar-se das opiniões e buscar definições e conceitos. Uma doutrina filosófica, portanto, que o colocava em descontentamento com os sofistas que, segundo ele, não tinham como preocupação a verdade que é, mas a linguagem que convence.²¹⁶

²¹⁵ Idem, *ibidem*: 28.

²¹⁶ D'AMARAL, Marcio Tavares. Aula citada.

Os sofistas, que também fazem parte dessa passagem da tirania, da oligarquia para a democracia, são considerados os mestres das artes do discurso, da retórica e da oratória. Sua importância, entretanto, foi bastante questionada por Sócrates, Platão e Aristóteles, para quem se limitavam à mera técnica ou habilidade argumentativa superficial, que visava apenas convencer o governante e os cidadãos em geral daquilo que se dizia. Assim, se no pensamento mítico-religioso da Grécia arcaica, a *alethéia* tinha seu significado cunhado numa lógica de ambigüidade que acolhia também o engano (*apate*), no período clássico, essa lógica foi rompida, e em seu lugar instaurou-se uma *alethéia* regida pela lógica da contradição, em que o engano passou a ser entendido como falso, não verdadeiro, não legítimo.

Foi a partir dessa oposição, desse "margeamento" entre verdade e mentira, falso e legítimo, essência e aparência, que os sofistas foram considerados pseudofilósofos, produtores de belas falas, porém falsas. A complementaridade permitida pelo pensamento da palavra mágico-religiosa da Grécia arcaica, aquela na qual os contrários não se excluíam de modo definitivo, deixa de existir a partir da laicização da palavra, fundamentalmente vinculada à invenção da democracia.²¹⁷ Na perspectiva platônico-aristotélica, a argumentação sofística, portanto, não levava ao verdadeiro conhecimento. Devido a suas influências, as decisões políticas na democracia ateniense ficavam comprometidas, uma vez que acabavam sendo tomadas a partir da posição não dos mais sábios, mas dos mais hábeis em retórica. Isso porque os sofistas não ensinavam o caminho do conhecimento, o que levaria à verdade única, à verdade do conceito, mas, de outra maneira, tinham como preocupação a obtenção de uma “verdade consensual”, resultado da persuasão.

Somente nesse novo contexto é que irão se configurar diferentes tratamentos da linguagem e práticas discursivas no mundo grego: de um lado, como assinala Marcel Détienne, aqueles que, sustentando a inviabilidade de qualquer relação de transparência entre a palavra e o real, tematizam e praticam, principalmente, o poder persuasivo das palavras. Encontram-se aí englobadas, em linhas gerais, tanto a retórica quanto a sofística, que parecem privilegiar – pelo menos aos olhos de

²¹⁷ FERRAZ, Maria Cristina Franco. Op. cit.: 10.

seus detratores – o pólo *apate*. Contra ambas, ergue-se a filosofia, que, optando pela via luminosa de uma *alethéia* gradualmente desdivinizada, procura estabelecer novas relações entre a palavra e a realidade.²¹⁸

Segundo Sócrates e Platão, então, os sofistas acreditavam que não haveria nenhuma outra instância, além da opinião, a que se pudesse recorrer para as decisões da vida prática. Essas deveriam ser tomadas com base na persuasão, a fim de que pudessem produzir consenso em relação às questões políticas. Em assembléia, por exemplo, acreditavam que ninguém detivesse a verdade em sentido completo e absoluto, afirmando que isso não era possível. Todos tinham suas razões, seus interesses, seus objetivos, e, desse modo, para se chegar ao processo de decisão, haveria que produzir uma convergência nas diferenças, a fim de se alcançar o consenso. Era, portanto, para se chegar a esse objetivo que a retórica e a sofística deveriam contribuir. Tal concepção filosófica estruturava-se na idéia de que o conhecimento é relativo à experiência humana concreta do real. A verdade, portanto, resultaria apenas de nossas opiniões sobre as coisas e do consenso que se formaria a partir disso. Nosso conhecimento seria múltiplo, relativo, mutável, porque dependeria efetivamente das circunstâncias e situações em que nos encontrássemos. Os sofistas privilegiavam, então, um tipo de explicação do real cuja ênfase encontrava-se nos aspectos fenomenais. Sem apelo a nenhum elemento externo ou transcendente, as coisas seriam como aparecessem para nós, para nossa percepção sensorial, não havendo nenhum outro critério para decidir sobre elas. Daí a máxima consolidada por Protágoras de que o “homem é a medida de todas as coisas, das que são e das que não são”. Esse pensamento vai ser duramente criticado por Platão, enormemente influenciado a princípio pelos ideais socráticos. Impressionado com a morte do mestre, que havia enfrentado vigorosamente o Estado, a favor da independência do pensamento, ele decide iniciar uma longa reflexão sobre a decadência da política ateniense.

Para Platão aquela era uma democracia de valores e ideais decadentes. Afinal, como seria possível a sustentação de um sistema político que havia condenado “o mais sábio dos homens”? Sua obra, então, é fortemente marcada por um projeto político. Platão concentra

²¹⁸ Idem, *ibidem*: 40.

grande parte de seu esforço na tentativa de pensar uma sociedade mais justa e legítima. A filosofia, para ele, seria também uma busca de transformação da realidade. Uma reflexão, nesse sentido, marcada por traços éticos e epistemológicos que se confundem mutuamente. Ele desenvolve, portanto, severas críticas aos sofistas, bem como a suas apostas na linguagem que convence, na manipulação de crenças e interesses e na produção de metáforas e ilusões. Associa, assim, a sofística ao mundo do falso e da perversão da verdade, condenando suas técnicas de convencimento por falta de qualquer valor moral.²¹⁹ O filósofo daria continuidade ao projeto socrático de busca da verdade, e, ainda que se observe, em seu pensamento, elementos da mitologia, suas preocupações recaem, cada vez mais, num discurso filosófico que produz sua própria legitimação e justificação. A filosofia, portanto, deveria não apenas dizer e afirmar, mas preocupar-se em chegar à verdade, à certeza, à clareza por meio da razão. Dando prosseguimento ao método maiêutico de Sócrates, Platão vai conceber a filosofia como uma espécie de discurso legitimador, que oferece critérios e valida aquilo que pode e deve ser considerado verdade.

É neste contexto que a sofística, para ser desqualificada irá ser inscrita tanto por Platão quanto por Aristóteles, no campo oposto ao da verdade, no terreno movediço, suspeito e ardiloso de pseudos. Primeiro porque os sofistas trabalhariam apenas com o falso dizendo o que não é, o não-ser, lidando única e exclusivamente com o que não é na verdade ente: os fenômenos, as meras aparências. Além disso – e mais grave ainda – porque diriam o falso com a intenção de enganar, de seduzir de persuadir, utilizando todos os recursos do logos para obter êxito rentável, quer como oradores, quer como professores.²²⁰

Segundo Platão, seria preciso ir contra toda e qualquer opinião que não se reconheça apenas enquanto opinião, mas que se pretenda certeza que se justifica em fatos, na realidade particular e concreta, uma experiência que toma como fundamento aquilo que é parcial, contingente, mutável e passageiro. A opinião teria, para Platão, uma “falsa consciência” de si mesma. Ficaria restrita ao caráter convencional da linguagem, valores, crenças, interesses e preconceitos nela embutidos, ocultando, assim, inconsistências da própria experiência da

²¹⁹ Idem, *ibidem*: 23.

²²⁰ Idem, *ibidem*: 10.

realidade, sob uma falsa unidade. Para Platão, o fracasso e a decadência da democracia ateniense eram, aliás, decorrentes de relações políticas baseadas numa crença na linguagem como algo meramente convencional. O diálogo socrático seria o começo do desmascaramento dessa realidade. O pensador vai além do método maiêutico e defende a idéia de que todos os diálogos devem submeter-se a regras e princípios discursivos, que lhes garantam inteligibilidade e sinceridade, podendo, assim, deixar de ser meras opiniões. Em nome de uma ontologia, ele defende a necessidade de um fundamento teórico que estabelecesse critérios segundo os quais a aplicação do método pudesse ser correta e eficaz. Constrói, então, fundamentos que, levados a sua radicalização, poderiam desvendar a essência daquilo que se dizia.

Desenvolve, assim, uma teoria sobre a natureza dos conceitos e das definições a serem obtidos pela famosa teoria platônica das idéias ou das formas, início da metafísica clássica. Para ele, quando nos perguntamos o que é isto ou aquilo, não basta apenas chegar à natureza essencial das coisas, como acreditava Sócrates. Ele afirma ser preciso estabelecer um nível abstrato ou uma teoria da natureza essencial das coisas, para que possamos saber se nossas respostas foram satisfatórias ou não. Saberíamos, caso a resposta correspondesse aos critérios estabelecidos por essa teoria, se uma aplicação seria bem-sucedida, ou seja, se de fato aquele método nos levaria ao conhecimento da natureza essencial das coisas ou não. O conhecimento teórico seria, pois, indispensável para o método de análise dos diálogos, uma vez que ele os precederia, bem como lhes possibilitaria uma “verifuncionalidade”. Segundo Platão, seria necessária, pois, uma *metafísica*, entendida como doutrina sobre a natureza última e essencial da realidade, o “questionamento mais profundo do pensamento”, que apenas se perfaria quando da obtenção do “último fundamento e o derradeiro porquê”²²¹ acerca da natureza da realidade. O termo *meta-física*, isto é, para além das coisas físicas, do mundo material, perecível e mutável, não apenas tornar-se-ia adjetivo, mas a própria configuração da filosofia, modalidade do pensamento que então começava a surgir.

²²¹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 127.

A metafísica não é uma ciência, uma teoria ou disciplina da filosofia. Ao contrário! A filosofia é que é metafísica, quer saiba ou não, quer se assuma ou não como metafísica (...) A metafísica é uma experiência histórica de pensamento. Mas não é a única. Outra experiência de pensamento é o Mito e a Religião. Uma outra é a Mística. Ainda uma outra é a poesia e a Arte. A última, por ser no fundo a primeira experiência histórica do pensamento, é a Vida e a Morte, Eros e thanatos.²²²

Tratava-se, pois, da experiência que possibilitasse os caminhos mais apropriados de aproximação à sentença dos deuses, ao plano perfeito: o mundo das idéias ou das formas. Para nós, homens, cópias imperfeitas, impróprias do plano das idéias, da perfeição, só habitado pelos deuses, restaria a filosofia como caminho para dele nos aproximarmos. A experiência ‘meta-física’, portanto, caracterizaria não apenas a ontologia platônico-aristotélica, como seria a própria origem da grande questão do período, desde sempre endereçada à pergunta: “por que há o ser e não antes o Nada?”²²³ A tentativa de responder-lhes, entretanto, não trata de qualquer empenho, mas, sobretudo, daquele que instaura o *Ser* na condição de acontecimento responsável pelo advento da filosofia platônico-aristotélica como principal modalidade do pensamento ocidental. Não mais o *Ser* encontrado no plano dos deuses, da alma, pertencente à sabedoria divina, projeto, enquanto tal, inacessível aos mortais, mas o *Ser* dos *entes*, dos homens, das coisas finitas, simulacros daquele eterno, imóvel e imutável, aquele que “tanto outrora, como agora, como em qualquer hora, se procurou e para o qual nunca se encontrou uma saída (...) o que é o ser de qualquer sendo...”²²⁴

A pergunta que remete ao problema da verdade no período em questão materializa-se junto à criação do *Ser*, experiência histórica do pensamento cuja originalidade residiria justamente na consolidação de uma identidade ocidental proveniente do conhecimento que seu advento, então, possibilitava. Trata-se, portanto, do episódio que faz do *Ser* a grande possibilidade de instauração de um *comparativo ontológico* capaz de consagrar “uma nova

²²² Idem, ibidem: 121.

²²³ HEIDEGGER, Martin. *O retorno ao fundamento da metafísica*, 1949 Apud CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 129.

²²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro VII, 1, 1028 B) Apud CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 127.

época, cunhando de outra maneira a essência e a existência do homem”.²²⁵ Ou seja, do advento do princípio de *identidade como identidade e não como igualdade*,²²⁶ isto é, que fez do preceito da exclusão o modo próprio de sua afirmação.

4.3. Do reinado da lógica

Trata-se do surgimento do *Ser*, causa incausada, princípio absoluto, por nada precedido, signo resultante da decisão histórica em torno de sua opção em detrimento do *Nada*, grande representante daquele *outro*, o elemento mítico, pertencente à ordem dos deuses, impossível de ser alcançado e, portanto, originariamente negado. Fechada à diferença, bem como assentada sobre os princípios aristotélicos *o que é é*, e *o que não é não é*, trata-se aqui da invenção do *Ser* a partir do preceito de identidade que, para se afirmar, precisou negar seu *outro* de modo a superar a lei da contradição que o rege e sustenta. Em se tratando de um princípio absoluto, só pode haver um e não dois, pois um segundo elemento já seria suficiente para tornar possível a relativização de uma origem incondicional. Cerrado ao problema da igualdade trata-se do estabelecimento da *Lógica* como primeiro grande revestimento da filosofia ocidental. Movimento que promove a saída do *logos* da condição de representante daquilo que era comum a todos os homens, podendo reunir e conciliar, passando a fundamento da *Lógica*, disciplina na ordem do conhecimento, sistema de superação de qualquer contradição, modalidade de intelecto residente no nível discursivo individual.

Com Platão cessa o viço originário da mitologia e o mágico perde a taumaturgia da palavra. (...) O raciocínio otimista dos conceitos substitui as visões proféticas dos mistérios. O império da lógica vai se alongando e começa a cobrir todos os espaços. Para ter algum valor real nada pode deixar de ser lógico. Por ser lógica a realidade impõe a toda realização ser ao mesmo tempo ôntica, teótica e lógica, pois todo real possui uma estrutura onto-teo-lógica.²²⁷

Falamos, pois, do poderoso advento, motivo pelo qual Prometeu teria tido seu fígado

²²⁵ Idem, ibidem: 147.

²²⁶ Idem, ibidem: 79.

²²⁷ Idem, ibidem: 146.

bicado pela águia enviada por Zeus: ter “ensinado aos homens a técnica, transformando-os de crianças, que eram, em (seres) racionais e senhores da própria mente”.²²⁸ O mito, na realidade, não trata de qualquer questão, mas daquela que aponta especialmente para a separação dos homens da ordem dos deuses, tornada possível em função da criação do predicado lógico, responsável pela capacidade que a eles teria sido oferecida de conduzir seus próprios destinos. O ensinamento, na verdade, remete ao acontecimento histórico simbolizado pelo fogo que, roubado dos deuses e entregue aos homens, torna-se o marco fundamental da origem do atributo razão, freqüentemente relacionado ao dom humano de produzir símbolos, inerente à natureza humana, qualidade que não apenas especifica, mas, sobretudo, o torna superior e separado do estado de natureza. Embora, nesse primeiro momento a instrumentalidade do acontecimento e o horizonte inviolável contido na ordem da natureza façam com que a novidade não se exerça de forma tão autônoma (ou seja, a inviolabilidade da natureza, aqui, continuaria sendo o limite e a referência através dos quais os homens construiriam seus fundamentos em torno de normas e leis morais), em seguida, aos poucos, ela passa a ser substituída pela auto-suficiência da nova criação.

Nesse sentido, por exemplo, num primeiro momento nascimento e morte ainda seriam marcos identitários da predominância do reino da *necessidade* em que natureza, *physis*, permanece como lugar de origem absoluta de tudo que existe, horizonte, portanto, que ainda mantém o imaginário mítico-religioso na ordem e constituição do novo invento. Entretanto, já estariam dadas as condições em que o invento iria cobrir todo um horizonte de expectativas em torno de crenças e modelos de verdade. Movimento esse que tem início quando o homem passa seguidamente a adaptar as leis da natureza, supostamente estável e imutável, tendo em vista seus próprios interesses, tornando-se, portanto, ele mesmo a principal condição de acesso a tal instância. Esse processo tem origem na modalidade *normativa* das questões endereçadas à linguagem, que passa a ser não apenas o lugar das diversas discussões em torno da obtenção de uma “nova” verdade, mas efetivamente o principal instrumento daquilo que seria considerado o coração do projeto que então acabava de nascer: “o desejo constitutivo do homem de dominar o ser bruto que é a natureza”.²²⁹

²²⁸ GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e tecne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006: 26.

²²⁹ D’AMARAL, Marcio Tavares, CARNEIRO LEÃO, Emmanuel, SODRÉ, Muniz e DORIA, Antônio Francisco. *A máquina e seu avesso*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1987: 34.

Ao legislar sobre os usos corretos da linguagem e dos conceitos como condição de *domínio* da realidade, Sócrates, Platão e Aristóteles, através, sobretudo da matemática, promovem a retirada da linguagem da qualidade de *extensão*²³⁰ da natureza para consolidá-la na condição de *instrumento* cuja posse detêm. Considerada, então, o grande diferencial do homem em relação à natureza, entendida como fenômeno material enraizado em nossas necessidades de animal fisicamente humano, a linguagem, a partir desse momento, passa a representar a primeira grande modalidade instrumental da técnica. Nesse sentido, apesar da versão corriqueira apontar para uma primeira configuração da instrumentalidade da técnica como sendo aquela em que ela aparece subordinada ao *logos*, gostaríamos de propor, como hipótese heurística, a idéia de que a própria criação do *logos* grego, no período em questão, é a origem da *determinação instrumental* da técnica. Trabalhamos com a perspectiva de técnica sendo uma *própria atividade do homem* na qual, então, a invenção do *logos* grego apresentar-se-ia como a primeira configuração substancial de uma modalidade instrumental cujo vasto atributo simbólico inerente ao homem circunscreveu ao problema do domínio, transformando, então, a poderosa experiência da linguagem na reduzida possibilidade do instrumento. A compreensão, portanto, de que o homem, animal pertencente à natureza, dela se distinguiria por sua capacidade de produzir símbolos, na realidade nos apresenta àquela que seria a origem da determinação instrumental da técnica. Concebida como a força motriz do conhecimento inaugurado por Platão, Sócrates e Aristóteles, é a própria necessidade de *domínio* da natureza que faz da *Lógica*, na Grécia clássica, a primeira modalidade instrumental da técnica.

Nesse sentido, a questão que nos coloca a dimensão intransponível em que o homem se realiza, a saber, a condição de “animal simbólico cuja compreensão da “realidade” é condicionada pela linguagem e pelos conceitos que esta utiliza para dominar a realidade”,²³¹ na verdade, anuncia não apenas uma simples peculiaridade, mas, sobretudo, a emergência da primeira configuração histórica da *determinação instrumental* da técnica, cuja radicalidade encontra-se no fato de fazer da linguagem o acontecimento que retira e separa o homem do estado de natureza, reduzindo a diversidade de seu atributo simbólico

²³⁰ ANSELL-PEARSON, Keith. Op. cit.: 47.

²³¹ Idem, *ibidem*: 48.

ao problema do *domínio*, no qual, então, se constitui fundamento na direção do projeto em torno de uma suposta *autonomia*. É o início de uma hipertrofia paradigmática que veio a reduzir o atributo simbólico, inerente ao homem, capaz de ser ele mesmo uma tradução rica e diversa da natureza, numa *máquina de guerra*, em que acaba resumido à propriedade lógica supostamente encarregada de proteger e separar o homem da natureza, remediando-o de seu grande *desamparo*.²³²

Falamos, pois, da emergência de um modelo lógico que pretende dar conforto frente ao problema da fragilidade e do desamparo da existência cujo centro de gravidade, o sofrimento, tenta encontrar nos projetos de *cura* e *salvação* sua grande redenção. Neste último, certa modalidade de religião aparece como grande ícone; no primeiro, a própria ciência. Trata-se, no entanto, de dois modelos fundados numa só característica: o *medo*. O sofrimento em si não seria o problema, mas o medo dele acaba por transformar-se na força motriz responsável então pela fundação de modelos explicativos cujos fundamentos se encontram ancorados na eternidade, na doença e na morte. Daí a origem da palavra *ocidente*, cuja etimologia aponta para o lugar onde o sol se põe, ou seja, no caso da invenção da razão, o homem, preocupado em oferecer determinada solução ao sofrimento e à dor, constrói um projeto científico que não apenas visa distingui-lo enquanto animal que questiona a natureza como fenômeno físico propriamente dito, mas que faz da morte o ponto de partida e chegada de sua espessura reflexiva. O homem, em seu estado de natureza, apresentar-se-ia confuso, agressivo e perturbador, uma real ameaça à convivência coletiva e potencial ameaça a si mesmo. Seria preciso, pois, um mecanismo que pudesse afastá-lo desse estado conflituoso. De outra maneira, só lhe restariam a crueldade e o horror da existência.

Assim, além do sentimento de negação, que marca fortemente a origem da filosofia como modalidade preponderante do pensamento ocidental, pode-se dizer que se trata da sustentação, que se mantém até os dias de hoje, do ressentimento que caracteriza uma atividade de pensamento que, desde então, aprendeu a se constituir a partir da depreciação da existência, das coisas sensuais e terrenas. Explicar a natureza, mas não habitá-la

²³² DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

significaria precisamente separar o próprio homem daquela que seria considerada uma de suas mais poderosas forças: o *pathos*, afeto, grande ameaça do povo grego representada pela chegada de Dioniso, deus estrangeiro, responsável pela instauração do espanto generalizado junto às forças olímpicas.²³³ Ele se teria instalado nas cercanias de Tebas, justificando sua vinda por um motivo forte: vingar a morte de sua mãe, Semele, filha do antigo rei Cadmo, que teria caído em desgraça por ter tido um encontro carnal com o sedutor Zeus, não sendo mais, desde então, reconhecida por suas irmãs e seu pai. Dioniso teria vindo, portanto, para restabelecer a legitimidade de sua divindade. Sua chegada teria causado espanto, pois representava a desmesura, a contradição e a volúpia das forças da natureza, sendo considerado aniquilador da vida e por isso não reconhecido pelas autoridades locais.

O desprezo, entretanto, não impediria que as mulheres de Tebas o acolhessem e, aos bandos, o seguissem até o alto do Monte Citéron, onde a ele se entregavam, enlouquecidas. As bacantes formavam seu corpo de seguidoras, o grupo das adoradoras de Baco, que acompanhavam o deus do vinho por onde ele passasse, atraindo outras mulheres para a procissão e as retirando da vida lasciva. Eram mulheres que, parecendo estar possuídas, dopadas e em transe permanente, descarregavam toda a sua energia e não reconheciam limites quando tomadas por um furor qualquer. As cercanias de Tebas eram para elas uma espécie de refúgio. Nas montanhas, sem olhares de censura ou reprovação, entregavam-se sem limites às práticas litúrgicas. O novo culto à religião dionisíaca punha em questão os valores mais radicais da Grécia daquele período. Tal experiência, em vez de individuação, assinalava a ruptura desse princípio, representava a reconciliação do homem com a natureza e com os outros homens. Um sentimento místico de unidade que tratava não da autoconsciência, mas da desintegração de um eu superficial, uma sensação tão forte, que produziria o esquecimento total de si. Dioniso representa, assim, uma unidade possível, suas forças configurariam a paixão erótica, o *pathos*, que não pertenceria a um homem só, mas estaria presente em todos eles. Trata-se de uma força espiritual, força bruta que vem da natureza, do homem em seu estado animal, em seu estado mais bruto, rudimentar, de simbiose com a natureza. Em vez de delimitação, calma e serenidade, Dioniso traria êxtase,

²³³ EURÍPEDES. *Ifigênia em Áulis, As fenícias, As bacantes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

extravagância, enfeitiçamento e frenesi, sentimentos que, entretanto, viriam juntos com crueldade, força grotesca e brutal. Daí Dioniso ter sido uma grande ameaça – afinal, também representava a negação do indivíduo, da consciência, do Estado e da civilização. Diante desse fato, a ciência e a religião, em nome de uma razão autônoma, bem como na tentativa de lidar com uma força tão poderosa, em vez de dar-lhe fluxo, acabou por obstruí-la, embora não a eliminando, ao construir um modelo que consistiu fundamentalmente na retirada absoluta de qualquer forma mais vibrante de existência.

Esse é o fundamento da técnica moderna cuja modalidade instrumental se teria constituído como o solo de realização de todo o desenvolvimento da ciência: desde sua envergadura clássica até o período moderno. Trata-se do modo de representação que colocou as forças dionisíacas como da ordem da suspeita, do vergonhoso, da advertência. Do projeto que não apenas separou o homem de sua mais poderosa força, a natureza, mas que acabou por constituir-se a partir de um caráter eminentemente *prescritivo*. Sócrates, Platão e Aristóteles agregam à Lógica um valor moral ao lhe conferir a tarefa de definir os critérios pelos quais poderíamos determinar as pretensões do que pode e do que não pode ser conhecido. O sucesso da tarefa lhe permitiria a função de análise dos fundamentos de uma cultura, sendo, portanto, a filosofia uma espécie de discurso legitimador da sociedade: tanto esta quanto aquela representariam apenas um conjunto de pretensões para se chegar ao *Logos*, entendido por Platão como representação correta do real.

Nesta equação se rejeita a tragédia e se nega a Dioniso força de realização. (...) Mundo é o conjunto de todas as coisas ordenado pela luz do Logos. Em sua realidade, todos os seres brilham dentro de fins, se manifestam em termos, aparecem nos limites de uma estrutura que possibilita de-finições, assegura de-terminações, permite delimitações, indispensáveis a todo discurso, a toda compreensão, a toda ação. Com o poder universal de ordenamento e estruturação, o Logos atravessa o cosmos no todo e em cada uma das partes. E este poder total integra cada indivíduo no conjunto de uma espécie e cada espécie no conjunto de um gênero e todos, indivíduos, espécies e gêneros, no conjunto de todas as coisas.²³⁴

²³⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. Op. cit.: 148.

O modelo, então, que separa, de um lado, opinião, desejo, interesse particular e senso comum, e, de outro, verdade, razão, interesse universal e filosofia, na realidade, corresponderia ao método para se chegar, em todas as áreas, a um ideal de conhecimento que se daria não apenas por meio da superação do senso comum, mas pela conquista do princípio universal da razão, o qual estabeleceria o que deveria, ou não, ser aceito por todos, independente de origem, classe ou função. Nesse sentido, embora os questionamentos platônicos partam de uma ordem prática, como, por exemplo, os aspectos voltados para uma dimensão ética e política da existência humana, eles acabam efetivamente encerrando-se num enquadramento teórico que tudo e todos procurou circunscrever. Segundo o próprio Platão, os interesses práticos só se realizariam pela teoria, ou seja, ainda que as decisões humanas envolvessem sempre, de uma maneira ou de outra, aspectos práticos e teóricos, toda escolha tenderia a ser feita apenas segundo aspectos teóricos, uma vez que caberia a cada indivíduo a elaboração de critérios segundo os quais a decisão deveria ser tomada. Tais critérios nos permitiriam julgar ou avaliar cada alternativa, pois seriam formados a partir de um princípio abstrato, um conhecimento alcançado com base no raciocínio teórico. Esse, portanto, nunca deveria ser meramente prático, baseado em casos concretos ou experiências particulares, mas em princípios e valores gerais, que adotaríamos e segundo os quais agiríamos.

Esses valores seriam as formas ou as idéias, aquelas que deveriam ser universais, gerais, abstratas e permanentes para que pudessem orientar nossa ação sem que precisássemos refazer todo o processo a cada nova decisão. Por serem racionais e terem fundamento teórico, essas normas de ação não seriam, de forma alguma, arbitrárias, aleatórias ou casuais, muito menos estariam apenas a serviço de um mero interesse individual de resultados imprevisíveis, mas, sobretudo, seriam aplicáveis a todos os indivíduos em circunstâncias equivalentes. Trata-se, portanto, da consolidação daquele que, talvez, pudesse ser considerado o grande legado inaugurado pelo todo-poderoso engenho, o Logos grego: ter dado aos homens a capacidade da crítica, do julgamento cujo discernimento, no entanto, faria da filosofia uma “aculturação do pensamento, da ciência, uma aculturação do conhecimento”.²³⁵

²³⁵ Idem, *ibidem*: 145.

Existe lógica para tudo e tudo tem sua lógica. A filosofia se faz tão essencialmente crítica que falar de filosofia crítica deixa de ser uma determinação para vir a ser uma tautologia. Diz duas vezes a mesma coisa. Toda crítica, qualquer que seja a área de sua aplicação ou método de procedimento, indiferente ao nível e recursos de seu exercício, supõe e se funda numa filosofia. E por sua vez, toda filosofia cumpre sempre e necessariamente a normatização de um dever ser, avaliando a multiplicidade diversa das realizações segundo um grau superlativo de um modelo de ideal. Por sua própria natureza, toda filosofia é crítica por ser normativa e é normativa por ser crítica.²³⁶

4.4. A saga da luminosidade

A tarefa, então, que implicaria o abandono progressivo do sensível na busca do mundo das idéias representou, na realidade, a passagem de uma experiência de verdade, *Alethéia* – que levava necessariamente a certo equilíbrio e desvelamento entre uma dada tensão originária, sobretudo daquela representada por dia e noite – ao que se chamou, em seguida, de o importante *Logos* grego. Ao optar pela luz, ou seja, ao fixar o novo advento à saga da *luminosidade*, Platão promove a perda do *vigor das adversidades* em que as “tensões originárias entre ser e vir a ser, entre ser e parecer, entre ser e não ser se anulam numa dialética de luz, hierarquizada nas esferas de permanência e mutabilidade, verdade e falsidade”.²³⁷ Uma vez mais, trata-se aqui da instauração do *comparativo ontológico*, que, no “esforço para identificar realidade com luminosidade, realização com iluminação e real com luz”,²³⁸ produziu um modelo lógico excludente cuja característica em torno de um início absoluto ergue-se necessariamente a partir da opção que decide pelo *o que é* em detrimento do *que não é*, pela *essência* em detrimento da *aparência*, pelo *permanente* em detrimento do *contingente*. Em suma, pela opção do dia em detrimento da noite, como se existisse, entre eles, tal separação, como se ao primeiro não necessariamente fosse atribuída a condição de grande filho da última. A opção, portanto, pelo visível em detrimento do invisível marca o início de uma cristalização reflexiva cuja principal consequência ecoaria

²³⁶ Idem, ibidem: 146.

²³⁷ Idem, ibidem: 149.

²³⁸ Idem, ibidem: 152.

na direção de um encolhimento do problema da criação, ou o que Heidegger chama de *essência grega de causalidade*, precisamente relacionada à capacidade de fazer aparecer o ainda invisível. Seu entendimento pode ser realizado a partir da nomeação daquilo que rege as quatro causas elaboradas por Aristóteles, isto é, na determinação do princípio que as articula entre si mantendo-as coesas e recíprocas umas às outras.

Segundo Heidegger, à expressão *deixar-viger* deve-se remeter tal princípio, ou seja, há no jogo de articulação entre as quatro causas o mecanismo que lhes garante uniformidade e que corresponde à atividade de *levar alguma coisa a aparecer* ou, ainda, de *fazer chegar à vigência o que ainda não vige*. Esse mecanismo, entendido como *condução* posto que conduz do *não-vigente* ao *vigente*, também pode ser concebido como *pro-dução* que, entretanto, não se remete apenas à *confecção artesanal* ou à composição de um quadro, mas também, por exemplo, à *physis*, ao que chamou de o que *surge e eleva-se por si mesmo* trazendo consigo o *eclodir* da *pro-dução*. Trata-se daquilo que se faz *aparecer* ou *desencobre-se por si só*, fazendo-se passar do *não-vigente* ao *vigente*. À *pro-dução*, portanto, pertenceria a radicalidade da experiência grega de verdade reduzida pelos *romanos* a *veritas*, que, no caso grego, respondia pela dinâmica responsável por conduzir do *encobrimento* ao *desencobrimento* e podia ser definida pela palavra *Alethéia*. Formada de *léthe* (noite, escuridão, esquecimento, velamento, ocultamento), acrescida da letra *a* (que possui sentido privativo), *a-létheia* traria consigo o significado de não-noite, não-escuridão, não-esquecimento, traduzindo-se, positivamente, como *desencobrimento*, *desvelamento*.²³⁹

Onde nos perdemos? Questionamos a técnica e chegamos agora à *Alethéia*. O que a essência da técnica tem a ver com o desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva.²⁴⁰

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Op. cit.: 28.

²⁴⁰ Idem, *ibidem*: 17.

À idéia de *pro-dução*, portanto, pertenceria a radicalidade da experiência grega de verdade cuja grandeza resguardar-se-ia sob o signo do *desencobrimto*. Nesse caso, dois importantes aspectos merecem ser assinalados. O primeiro deles diz respeito à riqueza contida no termo *téchne*, que traz consigo a vitalidade do *desencobrimto*, expressão utilizada por Heidegger para descrever a prática da criação, sinônimo da originalidade da experiência de verdade vivida pelo povo grego. Nesse caso, não se trata de qualquer *fazer*, mas daquele a que se remete *Alethéia*, ou seja, a atitude interpretativa, amorosa e cuidadosa, em torno da verdade do ser, também entendida por *desvelo* em torno da verdade emanada da *physis*, concepção de verdade em que *physis* e *logos* aparecem numa relação inteiramente diferente da que conhecemos hoje. Sendo o *logos* o trabalho de pensamento e linguagem, inerente a todos os homens, responsável por reunir, na palavra, a dispersão que caracteriza toda *physis*, e sendo esta última instância emanadora da verdade que se mostra, na medida em que se oculta, de tempos em tempos, ambos implicariam numa atitude interpretativa, precisamente cósmica, embora não necessariamente lógica, responsável, então, pelo *desvelo* em torno do movimento de expansão e contração do universo, mais conhecido por aquilo que se convencionou chamar de essência do ser.

Falamos aqui da modalidade do pensamento atribuída ao período pré-socrático, termo que tem sido bastante contestado uma vez que implicaria uma narrativa histórica temporalizada, cuja originalidade colocou para a produção do conhecimento o problema da criação e da poesia, de modo nunca visto. *Deixar-viger*, isto é, fazer o *não-vigente* passar à *vigência*, conduzir do *encobrimto* ao *desencobrimto*, remonta à atitude interpretativa do *desvelamento* cuja autenticidade edificou, em torno do sentido, a radicalidade da poética imbricação homem-natureza-deus. Aos primeiros pensadores gregos, que já foram *intitulados pré-aristotélicos, pré-platônicos e pré-socráticos*²⁴¹ (não considerados exatamente cientistas ou filósofos, pois teriam vivido num período anterior à criação das próprias terminologias) pertenceria uma impressionante complexidade do chamado *pensamento originário*²⁴² cuja grandeza provém da compreensão de uma concepção de

²⁴¹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit: 79.

²⁴² Expressão, segundo Carneiro Leão, utilizada a “título de um questionamento que procura pensar o pensamento dos primeiros pensadores gregos.” Idem, *ibidem*: 79.

verdade, necessariamente distinta daquela produzida pela razão platônico-aristotélica que, em vez de cessar o fluxo contínuo e ininterrupto entre natureza e linguagem, dele se constituiu. E o que isso quer dizer? Significa entender a “filosofia como escultura das objetivações, não como ciência dos objetos, como pintura das idealizações e não como teoria das idéias, como música das realizações e não como conhecimento do real”.²⁴³ Trata-se, pois, não apenas da não-retirada da poesia da ordem do conhecimento, mas de fazer de sua própria envergadura o caminho pelo qual se transita ao encontro e na busca de verdade. Mais do que isso, a experiência que procura sair do itinerário circunscrito pela fundação da *cidadela da lógica*²⁴⁴ nos coloca na direção da reflexão que se pode dizer *trágica* posto que inclui, em sua concepção de verdade, as forças da natureza no seio da linguagem.

Sob diferentes aspectos, a tentativa de responder acerca do elemento originário, da substância física da qual são feitas todas as coisas ou do princípio interno pelo qual se organiza e estrutura tudo que existe, remete-se à simbiose entre natureza e linguagem, o que diz respeito à potencialização dos aspectos místico, mágico e religioso provenientes da natureza, igualmente orientadores das buscas de verdade nesse período. Embora os elementos míticos passem lentamente, a partir da Grécia clássica, a ser considerados aspectos “acidentais”, há nesse período um estreito vínculo entre *logos* e *physis* que produz certa concepção de verdade relacionada ao elemento trágico, ou seja, que diz do “abandono desesperado do homem às forças da natureza, à vontade dos deuses, à fatalidade do destino, à experiência de verdade”.²⁴⁵ O mito e a ordem trágica não apenas estão presentes como forma de explicação das forças criadoras da vida, como seriam as principais fontes das verdades essenciais. Se, por um lado, então, celebravam-se “as coisas ordinárias, em que tudo devia existir em uma coisa só: a terra, a *physis*, que é o brotado de si mesmo”,²⁴⁶ por outro, o festejo apresentar-se-ia necessariamente entrelaçado à ordem divina, fonte das explicações do elemento originário. A essa dupla acepção, ou seja, a chamada tensão originária, entre o relativo e o absoluto, remeter-se-ia o encontro do princípio “da identidade nas diferenças”, por exemplo, “entre dia e noite, vida e morte, caos e eros”.²⁴⁷

²⁴³ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 40.

²⁴⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 193.

²⁴⁵ Idem, *ibidem*: 83.

²⁴⁶ D’AMARAL, Márcio Tavares. Aula citada.

²⁴⁷ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 85.

Trata-se, pois do *combate originário*²⁴⁸ que, entre outras coisas, realizou-se a partir da inclusão do “princípio noturno-feminino da terra”, ou seja, do combate que concebeu a realidade como sendo “tanto o horizonte em expansão da luz de todas as singularidades como a universalidade protetora da noite (...) que aos indivíduos daria à luz para no fim do dia os recolher no seio materno”.²⁴⁹

A referência ao universo seria, pois, realizada através da *remissão* do *logos* à natureza a partir, no entanto, de uma tensão cujo entrelaçamento tornava a eleição de um vitorioso desnecessária. A veemência da remissão não diria o mesmo que domínio, assim como a natureza não seria apenas sinônimo de mundo físico, mas ambos apontavam, sobretudo, para o desafio do pensamento originário de encontrar as explicações da existência dentro da própria natureza, encontrar o princípio gerador de todas as coisas na imanência do mundo físico, sendo esse, no entanto, sinônimo de maior expressão do indissociável vínculo entre homens e deuses. Através do pertencimento a um *logos* que lhes era comum, caberia a *escuta* da natureza sendo esse, então, o princípio que tornaria possível explicar a origem do mundo, as fontes de tudo o que existe. Nesse caso, partiria da *physis*, a força do *logos* que podia, “no caso do elogio, fertilizar, fazer crescer, elevar à luz e à glória, como também fazer murchar, minguar, tornar estéril, como, por exemplo, nas maldições”.²⁵⁰ Daí, portanto, a apresentação ao povo grego de pensadores do período como representantes de diversas divindades. Herdeiros de verdades atribuídas aos deuses, a eles teria sido facultada a função de transmiti-las aos homens.

Na condição de representantes de divindades poderiam ser vistos como profetas, magos e adivinhos. Através de variadas expressões do *logos* seriam capazes de extrair as verdades essenciais da natureza. Advém, portanto, desse período histórico a “comunhão” entre os elementos originários, entre o absoluto e o relativo, *physis* e *logos*, responsável pela experiência de verdade denominada *Alethéia*. É esse, porém, o vínculo que é desfeito na Grécia clássica, quando se constrói outra concepção de verdade, não mais estruturada em torno da *Alethéia*, mas do *Logos* grego, fundamentalmente construído a partir da eleição de

²⁴⁸ Idem, ibidem: 85.

²⁴⁹ Idem, ibidem: 166.

²⁵⁰ FERRAZ, Maria Cristina Franco. Op. cit.: 37.

certo vencedor na luta entre dia e noite. A passagem, que tem como característica histórica a fundação das cidades e, sobretudo, o duelo travado, por meio da linguagem, entre Sócrates, Platão, Aristóteles e os sofistas, seria marcada pelo desígnio *salvação*, irremediável necessidade de um triunfo perpétuo do dia sobre a noite, cristalizado na opção que se decide pela luminosidade em detrimento das trevas, fazendo do *logos* grego o grande herói, aquele que, então, poderia redimir as forças brutas da natureza de Dioniso. Nesse sentido, embora a “claridade sem sombra” representasse uma “onipotência impotente, o princípio racional da luz” configurar-se-ia como o gesto decisivo e inaugural do grande “esforço de autonomia frente ao mito” que realizam Sócrates, Platão e Aristóteles, na direção do estabelecimento da *racionalidade do pensamento* que tem na filosofia sua grande *certidão de nascimento*.²⁵¹ Os filósofos, então, não só seriam marcos fundadores do chamado racionalismo do período em questão, como também, ofereceriam as bases para o que viria a ser, na Modernidade, a fundação da ciência moderna e, na seqüência, o estado de direito.

Evidentemente, estamos saltando um longo período histórico em que a filosofia platônica foi astutamente apropriada pela religião, sobretudo, a católica. Como ressalta Danilo Marcondes, Santo Agostinho, um dos grandes expoentes da Idade Média, procurou aproximar a filosofia de Platão – que conhecia muito bem por intermédio dos intérpretes da Escola de Alexandria e também pelas traduções latinas – do cristianismo. Através da filosofia de Santo Agostinho teria sido realizada a aproximação do neoplatonismo de Plotino e Porfírio, dos ensinamentos de São Paulo e do Evangelho de São João. O platonismo, portanto, seria considerado pela Escola de Alexandria, precursor do cristianismo, que é a verdadeira filosofia da Idade Média. De qualquer forma, como nosso interesse repousa no percurso da *técnica*, julgamos adequado o deslocamento para a Modernidade, mais precisamente para o Renascimento e, em seguida, para os séculos XVII e XVIII, período também conhecido como Século da Luzes, em que se consolida o grande invento. Desse modo, embora pareça problemático falar em termos de linearidade, seria possível traçar uma perspectiva histórica, identificando a maneira como a matriz da *técnica*, fundada por Platão e Aristóteles, alcança, na Modernidade, através da invenção das ciências

²⁵¹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 193.

exatas e, depois, do estado de direito, sua maturidade. Falamos, aqui, da modernidade como período em que predominaria a insistência de um espírito analítico que celebra a uniformidade em detrimento da mudança, a constância em detrimento de movimento. Momento histórico em que se depositaria a fé na unidade e imutabilidade da razão, “a razão una e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda a nação, toda época, toda a cultura”.²⁵² O período que testemunha a invenção do *sujeito*, através da consolidação da *razão* como modalidade de pensamento cuja potência chega a cobrir mais de quatro séculos inteiros, representa o segundo movimento realizado em torno da *técnica* de que vimos tratando.

²⁵² CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994: 23.

CAPÍTULO 5

O CONHECIMENTO COMO OPERATIVIDADE

Se até aqui procuramos apontar para o que seria a *origem* da modalidade *instrumental* da *técnica* – o advento da razão como atributo lógico, gesto embrionário que instaura a radicalidade do projeto de domínio da natureza –, agora trataremos de mostrar o que seria sua consolidação. O acontecimento remete ao período moderno, ocasião em que a tal modalidade amadurece fundamentalmente caracterizada segundo uma filosofia natural²⁵³ cuja vestimenta aplicativa centrou-se progressivamente junto às chamadas pretensões de exploração da natureza. Falamos da modernidade como marco histórico que assiste (e promove) à consolidação da *técnica* não só como *domínio*, mas como *exploração* da natureza, ou seja, invenção em torno do *domínio*, cuja matriz encontrar-se-ia na passagem da Grécia antiga ao período clássico, que vê agora seu projeto consolidado acrescido do problema de sua *exploração*. O paradigma centrado sob o signo do controle e da segurança, motivo fundador de uma modalidade de pensamento instrumental, da qual a razão seria a grande representante, encontra-se, nesse segundo momento, acrescido da noção que toma a natureza como lugar da infinita disponibilidade de recursos e subsídios em que, mais do que nunca, ela radicaliza sua condição de objeto a ser manejado segundo os interesses e demandas do próprio homem.

O descobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de descobrimento. Todavia, este descobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o descobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do descobrimento explorador.²⁵⁴

²⁵³ Segundo Japiassu o termo *ciência* apenas aparece em meados do século XIX a partir da “sistematização do método experimental por Claude-Bernard (1865)”. JAPIASSU, Hilton. *Como Nasceu a ciência moderna: e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Op. cit.: 20.

No rastro da reflexão de Heidegger em *A questão da técnica*, nos deparamos com aquele segundo movimento, mencionado inicialmente, em torno da problemática que caracteriza a determinação instrumental da técnica. Entretanto, agora, trataremos da etapa que corresponderia a sua concretização. Essa diz respeito à criação da modalidade aplicativa do advento inaugurado por Sócrates, Platão e Aristóteles, isto é, se num primeiro momento tratava-se de um *logos* especular preocupado em encontrar uma essência do real através da demonstração matemática das regularidades que caracterizariam o aparecimento de seus diversos fenômenos, agora, tratar-se-ia de alcançar sua verificação a partir da obtenção de uma *medida* universalmente válida. Mais do que demonstrar suas repetições, através da atividade contemplativa, tratou-se, nesse segundo momento, de formular o *modo* pelo qual se poderia atestá-las e reproduzi-las. A questão, genuinamente moderna, implicou fundamentalmente a introdução do caráter experimental como grande distintivo em relação à Grécia clássica. Significa dizer que, além de uma racionalidade que procurou demonstrar logicamente os chamados princípios imutáveis da natureza, os quais, acreditava-se, nos possibilitariam seu suposto domínio, tratava-se agora de alcançar suas determinações práticas. O que está em questão, nesse segundo momento, é o manuseio da natureza; é do imperativo que concentrou seus interesses em torno do problema de sua posse, da necessidade de adentrá-la e arrancar sua verdade fundamental que se está tratando. Projeto esse, portanto, que outorgaria à moderna filosofia natural, já no início da modernidade, função que iria pouco mais além da necessidade única de seu domínio. A questão, doravante, apontava para a necessária fusão de conhecimento matemático e determinações práticas da experiência.

A mudança não é pequena; pelo contrário, diz respeito à importante passagem do chamado período ontológico, das perguntas que gravitavam na era medieval em torno do *ser*, – o que é aquilo que é, o que é o modo de ser do que é, o que é o real segundo suas causas mais remotas – ao epistemológico, em que predominaria a questão em torno do conhecimento – como é. Trata-se da transformação das buscas da verdade que, num primeiro momento, se referem a uma qualidade ontológica do real e que, na modernidade, passam a figurar em torno de um sujeito de conhecimento. Movimento em que a

experiência da verdade é reduzida ao universo do cognoscível e que tem no questionamento da ordem divina seu ponto crucial. Embora fundamento de diversas reflexões do período moderno, neste momento, decreta-se a inviabilidade de Deus, que não pode ser conhecido, devendo, portanto, o pensamento voltar-se apenas para o universo cognoscível. Acredita-se na natureza pela natureza. Produz-se a redução de tudo ao mensurável, ao que é passível de ser medido, passando o Real de tema de pensamento a objeto do conhecimento. Decididamente oriunda da crença de que só se poderia ter como verdade aquilo que pudesse ser conhecido – portanto, que fosse objeto de um sujeito que conhece – nasce a racionalidade moderna. O invento, que implicou basicamente a incorporação de certa operacionalidade à atitude meramente contemplativa acerca da estrutura do universo, seria a grande força motriz das explicações existenciais do período. O modelo explicativo fundado por Platão atravessaria, portanto, o período medieval nas reflexões de Santo Agostinho e se instalaria na modernidade sobre outras bases. Além da observação atenta dos fenômenos sensíveis, tornar-se-ia necessário, a partir de então, remetê-los às instâncias matemáticas e aplicativas, cuja mecanização seria responsável por assegurar o caminho seguro e eficaz do conhecimento.

A experiência tem como marcos fundamentais as contribuições de Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642), no Renascimento, René Descartes (1596-1650), mediante *Meditações Metafísicas* e *Discurso sobre o método*, Isaac Newton (1643-1727) com a demonstração da lei universal da gravidade e, finalmente, Immanuel Kant (1724-1804), um dos mais importantes fundadores das categorias do conhecimento, assim como do estado de direito. São eles os grandes expoentes da invenção do *sujeito moderno* como representante máximo de uma modalidade de razão que, enfim, daria ao homem a possibilidade de dominar a natureza e expandir-se num caminho seguro, confiável e inteligível. De qualquer forma, antes de entrarmos na reflexão que os especifica, devemos perguntar em que medida a presente questão diz respeito à consolidação da *técnica* na modernidade. Em outras palavras, qual a relação entre a emergência de um sujeito de conhecimento e a técnica? Em primeiro lugar, porque remete a este período e precisamente a estas condições o amadurecimento em torno do projeto de uma *autonomia da razão* cujo maior desdobramento, a implementação de um regime de eficácia voltado para a

compreensão da possibilidade de efeitos sobre o real, fez dos meios de comunicação, hoje, seu grande ícone. Segundo Vattimo, a *sociedade de comunicação generalizada*²⁵⁵ – expressão que, segundo ele, define nossa atualidade histórica marcada pela emergência de um ideal de comunicabilidade em que a “intensificação da comunicação em si mesma como fim”²⁵⁶ aparece na condição de importante valor social – nasce decisivamente impregnada da crença moderna de que tais meios podem, enfim, realizar o projeto de uma sociedade plenamente organizada, transparente, em que poderíamos, então, finalmente, consolidar o desejo de uma *autonomia da razão*. A essa questão nos dedicamos no capítulo seguinte.

Em segundo lugar, porque tal projeto só foi possível em função da transformação da experiência do real segundo sua cognoscibilidade. Decisivamente marcado pela inviabilidade da verdade oriunda de um real fundamentalmente confuso, caótico e perturbador, o período histórico que se inicia realiza sua intensa e prolongada depreciação, uma vez que não poderia corresponder às demandas de certeza e garantia que caracterizam a época. Trata-se da legitimação da máxima de que as *coisas*, elas próprias, grande invento grego, tal qual existem, não poderiam ser conhecidas como se apresentam aos homens, ou seja, a idéia de que nesse momento a verdade deixa de gravitar em torno do *ser* dos *entes* passando à responsabilidade de um *sujeito de conhecimento*. O Humanismo renascentista ou o Naturalismo como alternativas à impossibilidade de se conhecer Deus não diz de outra coisa senão dessa passagem. Tratava-se então de conhecer, em última instância, as criaturas de Deus, isto é, o homem e a natureza. Para Newton, por exemplo, Deus havia criado a natureza; embora não pudesse ser conhecido, sua criação não apenas apontava para sua própria imagem e semelhança, como traria consigo as chamadas leis naturais, materialidades propriamente, de sua presença, de que então brotaria a necessidade de descobri-las a partir de um conhecimento objetivo. Interessante notar, de qualquer forma, que a partir desse momento impera a certeza, a determinação dos princípios de objetividade segundo os quais se poderia almejar compreender as condições de possibilidade necessárias à conquista do conhecimento verdadeiro.

²⁵⁵ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade transparente*. Lisboa: Biblioteca de filosofia contemporânea, Edições 70, 1989.

²⁵⁶ VATTIMO em Conferência de abertura do XII Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação (Compós), Biblioteca Nacional, 04/06/2002.

Nasce um conceito novo: o de objetividade pura, do que permanece quando despojamos o mundo de tudo o que é pessoal, particular e subjetivo, de seu vínculo com este ou aquele indivíduo, este ou aquele grupo, esta ou aquela história: o que existe fora de nosso pensamento, independente dele. Do ponto de vista histórico, a objetividade, longe de representar um olhar absoluto sobre o mundo, é um modo particular de construí-lo.²⁵⁷

Decididamente a favor do cognoscível, o problema, agora, é fundamentalmente pensar aquilo que pode ser conhecido, perguntar pelas condições de possibilidade de um sujeito que conhece, ou seja, diz respeito às virtudes e limitações de uma razão recém-nascida que poderá afinal guiar o homem na direção de sua emancipação. Precisamente aí então reside a exuberância da técnica que se torna o próprio terreno instrumental em torno do qual caminha a ciência moderna. De que maneira? A questão começa a ser delineada no próprio advento de um *sujeito moderno*. Categoria histórica que advém da necessidade de uma época de pensar a verdade como certeza, a idéia de um sujeito moderno aponta, antes de mais nada, para a experiência de transformação do real em cognoscível.

Duvidoso e desordenado, o real torna-se irrelevante à produção de verdade, uma vez que é inacessível ao sujeito que conhece. Trata-se agora de compreendê-lo segundo um padrão de cognoscibilidade e, nesse sentido, resumir a experiência de verdade a um tipo de mensurabilidade. Essa a grande resposta a uma época que precisou tanto de certeza, isto é, do advento de um construto, o conhecimento moderno, como lugar de um absoluto capaz de dar as garantias que o período precisava. Momento, portanto, em que a Razão, através de tal categoria histórica, aparece como faculdade intelectual, isto é, como constituição subjetiva de um sujeito que determina, então, o que pode e o que não pode ser conhecido. Sua aparição, entretanto, não advém de qualquer lugar senão do corte paradigmático entre um modelo supostamente decadente que chegava ao fim, o da religião, e outro da qual era o grande “carro-chefe” que elege a natureza pela natureza como o mais graúdo estandarte do período. Significa dizer que a consolidação de um *sujeito moderno* ocorre, sobretudo, porque ele se apresenta como categoria histórica de uma racionalidade que tem como objetivo capital abandonar as explicações

²⁵⁷ JAPIASSU, Hilton. *Como Nasceu a ciência moderna*. Op. cit.: 65.

acerca da verdade de uma ordem sobrenatural, provenientes de um “Deus transcendente, legislador do mundo e caução das ambições humanas”.²⁵⁸ Por isso, a natureza pela natureza. Entretanto, de que natureza se está falando? O que está em jogo quando a ela se faz referência? Qual a relação entre sua centralidade e o surgimento de um sujeito de conhecimento?

Natureza aí seria não apenas aquilo que permite a edificação da crítica ao fundamento religioso, como também o que possibilita a existência de um sujeito que conhece. São dois lados da mesma moeda, ou seja, o sujeito só pode existir quando a natureza é colocada em destaque no período moderno, assim como, por sua vez, ela só pode, doravante, ser conhecida se transformada em objeto de um sujeito que conhece. Significa dizer que quando se fala em natureza na modernidade, em grande parte, está se tratando de sua constituição enquanto objeto de um sujeito de conhecimento, perspectiva em que precisa apresentar-se enquanto tal, único modo pelo qual ela poderia ser não apenas manipulada mas, sobretudo, finalmente conhecida. A operação, portanto, nos faz entronizá-la como *dis-ponibilidade*.²⁵⁹ Segundo Heidegger, trata-se da idéia historicamente consolidada de que o homem *dis-põe* da natureza, de que sua constituição, na verdade, apresenta-se invariavelmente como um conjunto ou sucessão de *dis-posições* que tem como principal característica servir às pretensões do domínio e exploração do sujeito moderno. A abordagem consolida-se no período em questão segundo o mecanismo de fornecimento de energia e segue sempre o mesmo itinerário: extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar.²⁶⁰ Nessa perspectiva operativa, a natureza apresenta-se como *dis-positivo* integrado a um conjunto de mecanismos de produção de energia do qual ela não está separada, mas, antes, constitui parte da mesma engrenagem produtiva que tem como objetivo servir o homem sempre que precise. Trata-se da concepção que, segundo o autor, não apenas explora, mas, sobretudo, entende as *energias da natureza* como *dis-ponibilidade*.²⁶¹

²⁵⁸ Idem, *ibidem*: 41.

²⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Op. cit.: 21.

²⁶⁰ Idem, *ibidem*: 20.

²⁶¹ Idem, *ibidem*: 22.

É essa a abordagem que funda e caracteriza um sujeito moderno detentor da natureza agora como objeto de seu conhecimento. A opção pelo cognoscível significa não apenas a decisão da natureza pela natureza, em detrimento de uma verdade proveniente da ordem divina, mas, sobretudo, de sua constituição em objeto, modo pelo qual ela pode vir a ser manejada e conhecida. Trata-se, portanto, de sua coisificação, ou seja, se, para que a mesma se torne passível do entendimento de um sujeito que conhece, é preciso que seja concebida como objeto passível de ser manejado pelo homem moderno. O projeto, que então desdobra o ideal de controle e segurança, transformando natureza em artefato, inaugura não qualquer nova modalidade de compreensão, mas aquela centrada impreterivelmente no binômio sujeito-objeto que corresponde até os dias atuais por certo modo hegemônico de fazer científico, e que aponta, definitivamente, para a consolidação da técnica na modernidade. Nesse momento não se trata apenas de contemplar a estrutura do universo, mas de adentrá-la e arrancar sua verdade fundamental. Passa-se de um “conhecimento especulativo e desinteressado”, voltado para a “arte da contemplação”, para aquele que se caracterizaria fundamentalmente segundo sua “validação experimental e utilizações práticas”.²⁶² Se, na Grécia clássica, a *tecnhe* aparece invariavelmente atrelada a um *Logos* que conhece, isto é, que demonstra a causa dos fatos do mundo segundo uma teoria matemática apresentada como “manifestação ideal de proposições rigorosamente articuladas”,²⁶³ partir da ciência moderna o próprio *Logos* desloca-se progressivamente em direção à *tecnhe*, uma vez que está em jogo não apenas estabelecer as regularidades universais do cosmo, mas, sobretudo, manejá-las.

Se devêssemos apontar o elemento que, apesar das influências mútuas, diferencia o milagre grego da ciência moderna, caracterizando esta última como momento de ruptura, ele se chamaria então experimentação. É a pretensão de codificar e transformar a natureza o que distingue o conhecimento produzido no período moderno daquele outro erguido na Grécia clássica. Significa dizer fundamentalmente que é a aplicação da teoria matemática à experiência de observação da natureza a característica que não apenas define o projeto científico moderno, mas também o individualiza em função decisivamente do lugar ocupado pela experimentação. Nesse sentido, potencializa-se a dimensão operativa do

²⁶² JAPIASSU, Hilton. *Como Nasceu a ciência moderna*. Op. cit.: 43.

²⁶³ Idem.

saber; passa-se a valorizar, cada vez mais, o saber aplicado. Agora, o conhecimento encontra-se condicionado, em grande parte, às dinâmicas operativas que são efetivamente os modos pelos quais poderiam ser realizadas as diversas experimentações, grande novidade do período.

Por isso então a técnica é o próprio chão pelo qual caminha a ciência moderna, ou seja, se a experimentação é o grande ponto de inflexão na constituição do novo advento, é possível dizer que sua originalidade passa necessariamente pelos resultados aferidos segundo uma determinada operatividade. Significa dizer que seu valor maior encontra-se no desenvolvimento de suas extensões aplicativas, o que, invariavelmente, remete à compreensão da lógica do instrumento. Instrumento, porém, no caso nem tanto utensílio a ser manejado, mas antes o próprio manejo, ou seja, o *modo* ou *meio* pelo qual se deve manejar para que se possa fazer a experimentação produtiva. “Agente mecânico empregado na execução de qualquer trabalho”, é do manejo do instrumento que se trata agora. Instrumento aí, portanto, remonta à orientação prática segundo a qual se pode alcançar, através da experiência, a credibilidade do conhecimento produzido, isto é, trata-se do *modo* pelo qual se poderia adentrar legitimamente a natureza e então descobrir suas leis fundamentais. Falamos propriamente da estrutura que tem no *funcionar* sua constituição originária, ou seja, da constituição operativa cujas inovações paradigmáticas estariam atreladas às possibilidades de se tornar invariavelmente aplicáveis ao mundo. *Funcionar* aí significa a presença de uma causa cujo acontecimento os efeitos devam necessariamente lhe fazer referência. Significa dizer que o acontecimento não pode ser pensado apenas segundo suas causas, mas também, segundo seus efeitos. Mais do que observá-los, então, a partir de agora, trata-se de prevê-los, torná-los passíveis de repetição, legitimando-os enquanto universalmente válidos.

Em sua atividade de constituição de si, como sujeito, e do outro, como objeto, a funcionalidade realiza a matriz geradora de tudo que é: coincide com o processo que engendra “o princípio e o fim de todas as coisas”. Em seu vigor ontológico de constituição, a funcionalidade se torna a eternidade da idade moderna (...) Centro de um mundo quase que só feito de sujeitos e objetos, de funções e operações, a armação da técnica se vai tornando o fundamento comum de todos os sistemas e

organizações modernos, o tema de todos os humanismos, cristão, ateu ou indiferente, a meta de todas as revoluções, capitalistas, democráticas ou revolucionárias.²⁶⁴

Nesse sentido, podemos perguntar: mas, afinal de contas, o que estaria, em última instância, na base desse novo paradigma, isto é, o que, efetivamente, sustentaria o modelo que, embora se apresente como desdobramento direto da Grécia clássica, tem na idéia de um funcionamento em si sua originalidade primordial? Trata-se aqui da invenção do *Método* ou da *Representação*, estatutos primordiais de um sujeito de conhecimento recém nascido. Centro vital do modelo que se inaugura, sua instauração trata do elemento que não apenas liga ou articula a relação de sujeito e objeto, mas, sobretudo, legitima o novo projeto, uma vez que, diante das novas circunstâncias, é o *modo* de proceder, na articulação entre teoria matemática e observação da natureza, que garantirá maior ou menor operatividade do saber produzido, determinando, então, seu grau de importância. Significa dizer que é o *Método* o fundamento do paradigma que tem no *funcionar* sua constituição originária. Ele constitui a materialização mais contundente da necessidade de dar algum encaminhamento à presença de um real caótico e confuso que então tornar-se-ia supostamente ausente. Com intuito de se estabelecerem as condições através das quais poder-se-ia vir a conhecer verdadeiramente, a adesão ao *Método* tornou-se o modo não apenas de mantê-lo ausente, mas também de encerrá-lo no radical enquadramento da correteza e da cognoscibilidade.

Ao invento refere-se Foucault²⁶⁵ na análise do quadro *Las meninas*, de Velásquez, em que faz um paralelo entre o que seria a invenção do *Método* ou da *Representação*, no início da modernidade, e a tela trabalhada pelo pintor que figura no quadro em questão. Segundo o filósofo, é possível compreender o que foi tal advento a partir da observação do lugar ocupado pela tela que está sendo pintada no quadro em questão. Na ocasião, apenas vemos a moldura do quadro, a imagem propriamente dita, ou seja, aquilo que está sendo pintado, apenas aparece refletido num espelho que se encontra atrás do pintor, onde então só se

²⁶⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 126.

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

destaca o reverso da moldura. A referência ao que está sendo pintado não nos é visível senão através do que está refletido no espelho. O que salta aos olhos é justamente o tamanho da *armação* que sustenta o quadro e o acontecimento em seu entorno, de onde o autor retira diversos elementos de sua análise. Interessa observar, de todo modo, justamente a relação entre a imensa armação que sustenta a tela em execução e a ausência, para nós que olhamos o quadro, da imagem que ali está sendo trabalhada.

É precisamente essa a questão que caracteriza o advento do *Método* ou da *Representação* no início da modernidade, ou seja, trata-se do invento que surge para assinalar a inviabilidade da experiência da verdade oriunda de um real confuso e perturbador que, portanto, permanece ausente. A partir de sua invenção passamos a operar em torno do conhecimento e não mais da verdade, o que significa dizer que nossa “bússola” diz respeito à natureza e à legislação proveniente da moldura e não mais ao acontecimento a que ela pertence. Aí, mais uma vez, a exuberância da técnica que constitui a própria *armação*, nesse caso, a moldura em torno da qual se materializa o requinte da funcionalidade, paradigma central da modernidade. Sua consolidação na modernidade ocorre, sobretudo, porque por seu intermédio ergue-se um sujeito moderno, representante de um projeto científico concebido como “conjunto de práticas operatórias, tanto na natureza axiomática, como de natureza operacional, comprometidas com a transformação do real em objetividade e da objetividade em operatividade”.²⁶⁶

Trata-se, portanto, do período histórico que, de certa forma, começa a fundir um saber-poder cuja principal narrativa, a ciência moderna, deposita toda sua originalidade em torno de uma orientação instrumental em que a operatividade responde pela legitimidade do novo paradigma de verdade. À razão especular, contemplativa, agrega-se a envergadura da aplicabilidade que passa a ser, progressivamente, o centro de gravidade da produção de conhecimento. Daí a centralidade da técnica. A partir de agora gira em torno do manejo e dos rendimentos, isto é, dos usos e efeitos do procedimento mecanicista, o alcance maior ou menor do conhecimento produzido.

²⁶⁶ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 99.

No século XVII, a exigência mecanicista surge e se impõe como uma inteligibilidade de ruptura. Há uma verdadeira mutação epistemológica constituída também por uma real mudança antropológica. O esquema do Cosmos, em função do qual se congregava e se articulava o conjunto do saber, cede seu lugar a um esquema totalmente novo e diferente, ao esquema da *Máquina*, cuja analogia passa a impor-se a todos os espíritos esclarecidos em todos os domínios.²⁶⁷

Significa dizer que, a partir do Renascimento, a possibilidade da produção de conhecimento recai, cada vez mais, na avaliação dos *modos* ou *meios* de se conhecer em que as apropriações e utilizações metodológicas, isto é, os usos e atribuições aplicativas, tornam-se o crivo fundamental na obtenção de credibilidade das diversas reflexões do período. Daí, portanto, a consolidação do *Método*, primeiro grande fundamento de um sujeito de conhecimento que, então, radicaliza a viabilidade do projeto à questão da *forma*, do *modo* ou *meio* de se conhecer. Em se tratando daquela que seria a mais importante modalidade da razão no período, a emergência de um sujeito de conhecimento, sua realidade apenas se torna possível em decorrência do radical deslocamento de crenças que, então, migram da descrição oriunda de uma lógica matemática para a aplicabilidade do *Método*. Instaure-se o reino do instrumento, no qual a técnica figura como maior ícone. Nesse caso, o advento do *Método* não apenas responde pela transformação da natureza em objeto, única maneira de acessar o cognoscível, mas, sobretudo por um regime de certeza e eficiência cuja instrumentalidade torna-se o grande signo responsável por assegurar a centralidade histórica de um sujeito que conhece. Com isso, então, passamos de um dogma ao outro, isto é, do religioso ao científico, questão que tem, no Renascimento, seu ponto inicial.

5.1. A questão da natureza

Embora de origem controvertida, o Renascimento pode ser concebido como período histórico situado precisamente entre os séculos XVI e XVII e que se caracteriza fundamentalmente como aquele que buscou “emancipar a razão das garras da autoridade e

²⁶⁷ JAPIASSU, Hilton. *Como Nasceu a ciência moderna*. Op. cit.: 129.

por fim ao reino do dogmatismo”.²⁶⁸ Remete a essa época o início de um novo ciclo. Centrado numa filosofia natural em que a natureza seria a forma própria de realização de um homem recém-nascido, remonta ao Renascimento o princípio da transição entre os chamados períodos medieval e moderno. O que significa isso? Trata-se da passagem do *crer para ver* ao *ver para crer*. Em termos gerais, trata-se da inversão entre as relações de fé e razão. Se, num primeiro momento, através da fé se alcançaria a razão, ou seja, só se poderia obter maior desenvolvimento da razão, entrando pelas portas da fé, em seguida, no período que se inicia, tem-se o inverso. As questões sobre a fé estariam submetidas à ordem do conhecimento, isto é, através de uma razão recém-brotada, participaríamos de Deus.

Embora concebido como resultado de uma grande ruptura,²⁶⁹ o projeto que buscou não apenas “desenvolver o espírito crítico”,²⁷⁰ mas também fundamentar *saberes* que tomassem como unidade de medida não mais o elemento divino, mas a ordem terrena, proveniente da natureza, não se desenvolve de forma linear. A “transição de uma sociedade centrada em Deus para outra centrada no comércio, no indivíduo, na indústria e na busca do lucro só se realizou através de modalidades complexas e sutis”.²⁷¹ Embora não pareça restar dúvidas de que a descoberta de Copérnico autoriza o homem moderno a questionar e reinventar leis anteriores historicamente sedimentadas, o processo não se realizaria de

²⁶⁸ Idem, *ibidem*: 38.

²⁶⁹ Essa é uma polêmica à parte. É bastante explícita, entre os chamados historiadores das ciências, a divisão entre aqueles que defendem que o desenvolvimento da ciência ocorre de modo contínuo e regular e aqueles que defendem o imperativo da ruptura em que “as modificações progressivas são separadas por fases de mutação brusca, ruptura ou revolução” (Idem, *ibidem*: 35). Em nosso caso, defendemos o que poderia ser considerado uma posição híbrida, conciliatória, ou seja, não parece restar dúvidas de que a modernidade representa uma ruptura, uma mudança paradigmática em relação ao período anterior que, entretanto, não nos parece caracterizar-se como uma transformação estanque e pontualmente identificada, mas que se desdobra através de um espectro amplo de tempo que no caso do Renascimento, por exemplo, recobre 200 anos. De qualquer forma, trata-se de uma mudança que se estende durante todo o período moderno, não permanecendo, portanto, restrita ao Renascimento. Segundo Le Goff, os traços que caracterizam a Idade Média podem ser vistos ainda na era industrial durante todo o século XVIII; daí a defesa de uma posição mesclada acerca do assunto. LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Outra questão importantíssima diz respeito à contextualização social das transformações científicas, também objeto de diversas polêmicas entre aqueles pertencentes à tradição *internalista*, que só compreendem o desenvolvimento científico segundo suas mudanças internas, e *externalistas*, que costumam relacioná-las a seus contextos sócio-históricos. A questão foi explicitada no Capítulo 2, sobretudo, na referência ao conceito de campo de Pierre Bourdieu. Aqui não voltaremos ao assunto em função de sua amplitude e de nossa impossibilidade de percorrê-lo neste exato momento. De qualquer forma, gostaríamos de explicitar nosso ponto de vista afirmando a importância fundamental de articular sempre os desdobramentos científicos a seus contextos sócio-históricos.

²⁷⁰ JAPIASSU, Hilton. *Como Nasceu a ciência moderna*. Op. cit.: 36.

²⁷¹ Idem, *ibidem*: 68.

forma retilínea. A ordem divina, ainda que fosse aos poucos sendo substituída, nunca deixou de coexistir com explicações de outra natureza. No início da Modernidade, por exemplo, o método de conhecimento da natureza ainda se encontra extremamente influenciado pela predominância do elemento religioso. Ainda sob prescrições da revelação divina é que se poderia arrancar a verdade fundamental da natureza. A mentalidade que em boa parte constituiu as inovações de uma Filosofia Natural Renascentista, marco inicial da Modernidade, consistia na compreensão do homem como espécie de mediador entre a natureza, totalidade imanente, e Deus, totalidade transcendente. Tal tradição entendia que, para além da lei natural, existiria também uma lei divina, e que ambas poderiam conviver em relação de reciprocidade. A compreensão, por exemplo, ilustra o ideal escolástico, para o qual a lei natural nada mais seria do que uma esfera psíquica, relativamente autônoma, lugar da razão, única capaz de restaurar o conhecimento primitivo perdido pelo pecado, de onde, então, derivariam os dogmas religiosos, os investimentos de dominação. Trata-se aí da idéia de uma razão ainda serva da revelação, característica que não só permaneceria viva até os dias atuais, como também seria a base tanto da velha teologia protestante nos séculos XVI e XVII, como do próprio período inicial da ciência moderna.

Nesse sentido, é possível se dizer que o Renascimento ainda traz consigo intensamente uma idéia de razão como lugar de interseção de homem e divino. Isso porque vê na razão humana também o lugar das “verdades eternas”– verdades comuns, portanto, aos espíritos humano e divino. Ele deposita suas esperanças na descrição da totalidade da existência, sobretudo, no rigor do método lógico-dedutivo que consistia na tomada de universais como ponto de partida com intuito de obter, através da dedução, melhor aplicabilidade das representações de mundo. Seguir tal método asseguraria o modo correto de alcançar o conhecimento da verdade essencial. O que conhecemos e percebemos à luz da razão seria em Deus, pois cada ato nosso de razão nos asseguraria não só a participação na essência divina, mas também o acesso ao domínio do inteligível, do supra-sensível puro e simples. As teorias, por exemplo, explicitadas por Kepler e Galileu eram extremamente impregnadas do elemento religioso, posto que acreditavam encontrar na legalidade da natureza o vestígio de sua divindade. O período, de certa forma, ainda eleva o homem ao reino divino, embora comece a fazer a descoberta de uma região psíquica, relativamente

autônoma, responsável pela instauração progressiva da razão como modo decisivo de explicação de uma existência centrada não apenas num plano sobrenatural, mas na própria realidade material.

Nicolau Copérnico (1473-1543), pai da astronomia moderna, é considerado um marco na presente trajetória. Pela teoria matemática produz a teoria heliocêntrica do sistema solar, constatando que a Terra não era o centro do universo, perspectiva geocêntrica que predominava desde Aristóteles, mas o Sol. Mais do que tirar a Terra do centro do universo, a descoberta dá início ao questionamento de um Deus transcendente que a tudo legisla e governa. A partir de seu legado, o método de conhecimento da natureza, que previa inicialmente dever a razão apenas seguir os princípios gerais estabelecidos pelos dogmas religiosos, sofre um questionamento mais radical. A partir dos avanços da astronomia, da geometria e, em seguida, da física, acredita-se que, em vez da mera subordinação, a descoberta das explicações provenientes do mundo terreno poderia produzir também influência na ordem do conhecimento. Iniciava-se, portanto, uma espécie de influência mútua, concomitante, entre a perspectiva religiosa e a existência terrena, em que esta última, aos poucos, deixava de ser considerada um mero ensaio em sua autodeterminação; afinal de contas, ela não poderia permanecer restrita e fundamentalmente dependente da revelação e prescrição divinas. Como afirma Ernest Cassirer, há, portanto, nesse sentido, a produção de um movimento duplo em que a natureza começa a ter sua individualidade reconhecida. Essa, talvez, a grande invenção encontrada na obra de Copérnico. Embora situado num período que concebe o método racional como interseção com o divino, trata-se aí do início da descoberta de que a lei a que estão sujeitos os seres individuais não lhes é prescrita necessariamente por um agente externo, mas, encontra-se constituída em seu próprio interior.

A natureza é elevada até a esfera do divino, parece ser absorvida por sua infinidade, mas, por outro lado, representa justamente a individualidade, o ser próprio, o ser singular dos objetos. E é igualmente sobre essa potência distintiva que irradia de cada coisa, como de um centro de força particular, que assenta o seu valor inalienável, a “dignidade” que ela reivindica na totalidade do ser. Com o nome de “natureza” entende-se doravante tudo isso ao mesmo tempo: significa, em primeiro

lugar, o ordenamento de todas as partes em relação ao uno, da totalidade da atividade e da vida que as engloba a todas; contudo, esse ordenamento deixa agora de ser uma simples subordinação, porquanto a parte não está somente no todo, ela afirma-se igualmente contra esse todo. Constitui algo de especificamente individual e necessário.²⁷²

De qualquer forma, é Galileu Galilei (1564-1642), matemático, físico e astrônomo, quem inaugura a ciência moderna. Tendo em vista que a mesma se caracterizaria pela intensificação da combinação entre o desenvolvimento matemático e a meticulosa observação da natureza, é Galileu quem inicialmente concebe o método científico como aquele responsável por descobrir as leis fundamentais da natureza. A partir de sua reflexão é que se começa a ter os primeiros indícios daquilo que poderia ser considerado a essência da ciência moderna, ou seja, “a combinação da racionalidade e do empirismo”.²⁷³ Para tal elabora o método que tinha como objetivo articular a observação da natureza a sua aplicabilidade junto às propriedades matemáticas. Seu objetivo fora produzir um *domínio geral do conjunto da natureza*.²⁷⁴ Tratava-se, mais do que nunca, de buscar as explicações fundamentais nos próprios fenômenos físicos e não somente no método lógico e dedutivo, que ainda funcionava como uma espécie de confirmação da existência do divino. Sendo assim, a partir daí torna-se necessário dedicar-se à observação do sensível, atentar para o funcionamento dos aspectos empíricos da natureza. Não que as “hipóteses” matemáticas tenham perdido sua força, pelo contrário – só a partir delas se poderiam decifrar os estímulos provenientes da natureza.

Segundo Cassirer, nesse primeiro momento entendia-se que só seria possível obter respostas acerca de uma verdade essencial graças à matemática. Ela seria, portanto, única forma de se alcançar uma compreensão correta e segura dos fenômenos físicos, única expressão acabada e perfeitamente transparente da natureza. Essa revelação jamais se daria pela palavra escrita, cambiante e ambígua, mas por meio da limpidez e da unicidade da matemática. As palavras eram consideradas instâncias cuja compreensão e interpretação dependeriam da obra humana sendo, por isso necessariamente fragmentárias, ao passo que

²⁷² CASSIRER. Op. cit.: 70.

²⁷³ JAPIASSU, Hilton. *Como Nasceu a ciência moderna*. Op. cit.: 73.

²⁷⁴ Idem, *ibidem*: 72.

a matemática seria a expressão translúcida da unidade indivisível e inviolável do universo, que apenas aguardaria o reconhecimento do espírito humano. A matemática teria sido, então, a primeira tentativa da ciência moderna de penetrar as dimensões mais profundas da natureza e buscar um fundamento último que se pudesse contrapor à ordem divina. De qualquer forma, o modelo que se inaugura não se realiza de outra maneira senão fazendo encontrar a legitimidade de seus avanços junto ao rigor e à suposta solidez do *Método*. Dado que o estatuto do projeto científico acabara de nascer, os avanços e descobertas do período não poderiam progredir caso não encontrassem em sua constituição o lugar de harmonização envolvendo tanto o trabalho empírico quanto as fórmulas matemáticas. As concepções, a seu redor, evidentemente iriam variar. Entretanto é possível destacar duas importantes contribuições teóricas decisivas a sua concretização. A primeira, em torno do *Discurso sobre o Método* (1637), de Descartes, representando o racionalismo francês. E, a segunda, a descoberta da lei da gravitação universal (1687), de Newton, ícone não apenas do empirismo inglês, mas de um “realismo matemático”, origem do projeto em torno da constituição do “supremo tribunal da Razão”,²⁷⁵ que tem em Kant sua maior materialização.

5.2. O problema do método

O *Método* lógico-dedutivo, consolidado por Descartes a partir do século XVII, constituiu um dos principais estandartes do racionalismo moderno. Na verdade, através de *Meditações Metafísicas* e *Discurso sobre o Método* tem-se o que seria não apenas a grande carta de apresentação, mas o próprio marco responsável por legitimar a chegada do novo invento. As duas obras do filósofo são consideradas espécies de manifesto fundamental a anunciar a recente chegada de um *sujeito* de conhecimento. A enfática defesa de uma *reta Razão*, colocaria definitivamente o binômio sujeito-objeto na cena do pensamento da época. Partindo da evidência do gênio maligno, isto é, de que o mundo é uma coleção de sensíveis responsáveis por produzir sucessivos enganos (dúvida metódica / hiperbólica), é preciso procurar aquilo que é efetivamente indubitável. “Extraviado ou enganado pelos sentidos e pelas fantasias da imaginação”,²⁷⁶ o homem precisa chegar às certezas indivisíveis para que possa então não apenas discernir entre o correto e o errado, mas,

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Idem, *ibidem*: 104.

sobretudo, afastar qualquer obscurantismo, marca do regime que então chegava ao fim. A preocupação ganha materialidade na consagração do *Cogito, penso logo existo*, como marco fundamental. Trata-se do princípio de que tudo que não tenha evidência absoluta é considerado falso. Nesse caso é preciso encontrar o princípio auto-evidente, claro e indistinto. Para tal, é necessário suspender o assentimento, e isso é uma questão da vontade. A suspensão do assentimento seria um ato prático que implicaria, em última instância, a separação entre o sujeito que predica e o juízo. Para o filósofo era preciso duvidar dos juízos e não das idéias, ou seja, as coisas pensadas podem ser falsas, mas o pensar não. Significa dizer que as coisas existentes podem ser falsas, mas o sujeito não, isto é, a dúvida tem sujeito, e isso é uma determinação absoluta. Se eu duvido, logo eu penso e, se eu penso, não posso duvidar de que existo.

O questionamento, então, sobre todo o existente – da *Dúvida Metódica* – nos levaria finalmente a uma certeza absoluta: a de uma *mente pura*, “inata, *a priori*, imutável e igual em todos os homens”.²⁷⁷ A partir desse momento aquilo que o homem apreenderia, isto é, aquilo que lhe chegaria como presença, não adviria necessariamente do mundo, mas de seu próprio pensamento. Trata-se aí do advento de uma Razão cuja virilidade viria inaugurar o processo de radical secularização da filosofia moderna. Mais do que qualquer coisa, ela determinaria o surgimento da subjetividade, do inteligível, da faculdade racional própria de um sujeito que acabara de surgir, de onde, então, prover-se-ia o conhecimento verdadeiro. Significa dizer que os homens estariam reunidos na única e redentora unidade da Razão apesar de toda a multiplicidade e diversidade das coisas do mundo que nos levam à suscetibilidade do engano. “Herdeiro do Renascimento, época na qual o homem toma consciência da autonomia de seu pensamento relativamente aos sistemas religioso e político”,²⁷⁸ Descartes centra sua reflexão na existência da Razão como faculdade originária comum a todos os homens, como possibilidade de encontrar e determinar a verdade das coisas do mundo. A questão que se coloca, portanto, trataria tanto de nossa capacidade de fazer um bom uso daquela que seria nossa principal peculiaridade, o atributo intelectual, assim como de nossa desenvoltura quanto a sua comunicabilidade, ou seja, de nossa habilidade em trocar e desenvolver a originalidade que nos é comum. Daí, então, a

²⁷⁷ Idem ibidem: 103.

²⁷⁸ Idem, ibidem: 100.

centralidade do *Método*. Categoria histórica na ordem do conhecimento, o conceito apresenta-se como o próprio modo de empreender o ideal de um sujeito que não apenas dominaria como, finalmente, possuiria a natureza.

Começando pelas idéias mais fáceis e simples, se seguimos as conhecidas quatro regras (*Evidência, Análise, Síntese e Enumeração*) alcançamos não apenas as noções claras e distintas, mas também a verdade segundo seu relevo e ordem interna. A primeira das quatro regras, da *Evidência*, aponta para a necessidade de perceber aquilo que parece claro e indistinto. Segundo Descartes, trata-se da compreensão da presença do que se apresenta tão claro a nosso espírito, que não podemos colocar em dúvida, isto é, não se trata de lidar com conjecturas, precisamos nos esforçar para encontrar a evidência a fim de não nos enganarmos. Era preciso, pois, seguir a intuição que, no entanto, não adviria dos sentidos senão da agudeza mais profunda em torno do conceito de *mente pura*. Conceito que não engana, uma vez que se nos apresenta mais certo do que a própria dedução; para Descartes todos os conceitos não duvidosos pertenceriam à *mente pura*. Como se chega a ela? Através de um voltar-se sobre si mesmo, movimento que nos possibilita chegar à intuição, à evidência e, com isso, encontrar os conceitos indubitáveis. O procedimento seria a base da determinação de um corte originário, absoluto e incontestável que torna possível o duvidar de todo o existente. Encontra-se nessa primeira regra um dos princípios iniciais norteadores da *dúvida metódica*. Na segunda regra, da *Análise*, trata-se de superar as dificuldades de exercer as evidências. Para tanto torna-se necessária a maior divisão possível do problema em partes, ou seja, para eliminar a complicação e manter o simples, é preciso separar a questão em muitas partes, analisando-as e definindo-as isoladamente.

De qualquer forma, ainda assim não somos capazes de obter um conhecimento completo, isto é, do todo. Por isso precisamos da *Síntese*, que vem a ser a terceira regra. Trata-se aqui de proceder passo a passo, do mais simples ao mais complexo, segundo uma ordem que vai da unidade, do um a um, ao infinito. A *Síntese*, portanto, supõe um saber ordenado, ordenação segundo uma simplicidade progressiva em que o simples (claro e distinto) é o absoluto, ou seja, a dedução imediata das coisas. Evidentemente, na regra em questão, o princípio da ordem torna-se fundamental. É ele o próprio mecanismo da

dedução, da intuição e da evidência, ou seja, não se trata aqui da verdade da hipótese, mas da ordenação do que se deseja conhecer. Finalmente na quarta regra, da *Enumeração*, como desdobramento da anterior, a questão que se coloca é ratificar a ordenação. De que modo? Obtendo a certeza da série, isto é, fazendo-se a enumeração mais completa possível. Para tanto, revisões gerais são imprescindíveis para que não se exclua nenhuma das partes do problema, o que nos certifica de que a ordenação não vai ser quebrada, e, com isso, garantimos a análise. Nesse sentido, caso asseguremos a série, entenda-se aí a manutenção de um ordenamento completo, o problema torna-se evidente, e, sendo assim, não precisamos duvidar.

As regras da análise, da decomposição, da enumeração e da ordem dos problemas constituiriam, então, a espinha dorsal de *Discurso sobre o Método e Meditações Metafísicas*, grandes representantes de uma Razão soberana, “único fundamento de todo conhecimento possível”.²⁷⁹ Tomando como padrão a inteligibilidade da matemática, Descartes constrói um modelo lógico de universalidade em que procura balizar os pontos fundamentais segundo princípios dedutivos e mecânicos. Seu interesse encontra-se na construção de um conhecimento exato. Para ele, algo próximo da idéia de ciência corresponderia a uma *saber certo*, isto é, da elaboração de um sistema baseado na ordem, no conjunto de suposições segundo as regras da dedução, assim como da descrição determinista do mundo, tornada possível graças à chegada de uma Razão unívoca e perene na mente de todos os homens. Nesse sentido, diz ele, adotar a doutrina do *Método* lógico-dedutivo tornara-se o principal modo não apenas de trilhar o caminho da clareza e da lucidez, ou seja, de guerrear num mundo impregnado de incerteza e ceticismo, mas, sobretudo, de tornar possível o alcance da verdade.

Vale dizer que o filósofo lutava contra aqueles que aderiam à *dúvida cética* que, segundo ele, além de permanecer no registro da destruição – se tudo é incerto, nada é confiável, e, portanto, tudo é possível –, nunca chegariam ao conhecimento verdadeiro. De todo modo, apesar de encontrar forte resistência no período (cabe lembrar que o filósofo é contemporâneo das diversas perseguições religiosas em que a produção teórica é

²⁷⁹ Idem, *ibidem*: 102.

constantemente reavaliada segundo os direcionamentos da ordem eclesiástica), a obra de Descartes pode ser considerada o ponto de inflexão naquilo que diz respeito ao encontro de uma resposta sólida diante do desamparo do homem frente ao esgotamento do substrato religioso. Segundo Japiassu, é imprescindível contextualizar o acúmulo reflexivo do período a seu entorno sócio-histórico. Nesse caso, afirma ele, falamos de uma Europa do século XVI e XVII tomada pelo sentimento de “incerteza, confusão, verdadeira paixão pela descoberta, pelo novo e o antigo”. O período, de explícita ebulição e instabilidade, de certa forma, justificaria a formulação de Descartes a partir da qual deixa-se o seguinte legado.

O homem entregue a si mesmo não é mais este ser perdido que só a graça divina pode salvar. Desviado pelos sentidos e pelas fantasias da imaginação, deverá recusar a autoridade dos Antigos e encontrar seu caminho com suas próprias forças, vale dizer, dominar o discurso e atingir a verdade nas ciências graças a este verdadeiro “guia dos perdidos” dos novos tempos que é o *método* (...).²⁸⁰

A radicalidade em torno da questão do *Método* remete à constituição do poderoso fundamento que tornou possível não apenas a afirmação de um sujeito de conhecimento, mas, efetivamente, a concretização de um sólido questionamento da ordem religiosa cujo grande desdobramento faria emergir outra estrutura narrativa acerca da verdade, ainda que não mais centrada sobre um Deus transcendente. Através da *dúvida metódica* – se pensar é algo que não pode ser colocado em dúvida, as coisas pensadas podem ser falsas, mas o pensar não, tratando-se precisamente da idéia de que todo o existente pode ser falso, mas o sujeito não – o filósofo inaugura o que para muitos historiadores da ciência seria um novo paradigma.²⁸¹ Nos remetemos fundamentalmente à centralidade adquirida pelo sujeito na cena do racionalismo moderno, que tem em Descartes um de seus mais importantes precursores. De qualquer forma, se o aparecimento da ciência moderna, como afirma Japiassu, encontra-se incondicionalmente atrelado ao exercício da “coerência lógica e a verificação experimental”, não seria exatamente Descartes seu precursor inicial, mas Isaac Newton. Por não ter dado importância à função da experimentação em sua formulação mais

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ “Corpo de hipóteses estruturadas entre si formando o quadro de reflexão de uma “comunidade” de cientistas em determinado momento”. Idem, *ibidem*: 98.

importante, isto é, circunscrevendo-a às elucidações segundo o princípio da dedução, não poderia ser creditada a Descartes a paternidade do novo invento, mas a Newton, que realiza essa façanha, no século seguinte, através da lei da gravitação universal. As concepções em torno de uma realidade da natureza, portanto, não seriam as mesmas ao longo de todo o período moderno. Aquela, por exemplo, que caracterizou o Renascimento já não seria a que, no século XVIII, teria em Newton o grande nome. De todo modo, embora apresentem particularidades que as diferenciariam, trata-se aqui do progressivo delineamento de uma mesma matriz. A partir de influências mútuas, acúmulos e fluxos recíprocos, a sucessão de entendimentos acerca da natureza aponta para o aprimoramento do grande projeto do período, que girava efetivamente em torno da elaboração de um sujeito de conhecimento como principal modalidade de uma Razão que a tudo e a todos envolveria. A esta questão nos dedicamos em seguida.

5.3. Da centralidade da experiência

A contribuição mais importante realizada no século seguinte trataria da construção de uma espécie de reciprocidade entre aqueles que seriam os princípios lógicos e dedutivos e a inclusão da experimentação na formulação de qualquer tipo de juízo sobre a natureza. A consequência disso é que um segundo passo essencial foi dado. Faz-se a passagem do naturalismo da Renascença à matemática física newtoniana, ou seja, se os sistemas de pensamento do século XVII, em vez de produzirem conceitos a partir das experiências empíricas, os elevavam unilateralmente ao *status* de dogma, agora, a grande mudança operada no século XVIII trataria de edificar a síntese entre experiência e consistência lógica. Significa dizer que a ordem ou a legalidade da natureza não seriam mais vistas apenas a partir de princípios “anteriores”, concebíveis e exprimíveis *a priori*, como sistemas fechados, mas, ao contrário, deveriam ser também o resultado do acolhimento da experiência empírica. Esse teria sido o mérito de Newton, no século XVIII, ao demonstrar que era possível conciliar as experiências empíricas e teóricas, escapando assim da perspectiva lógico-dedutiva, circunscrita a hipóteses consideradas meramente arbitrárias.

De fato, Galileu e Kepler, a partir da idéia de lei natural, já haviam alcançado semelhante conquista metodológica, ao ter concebido e demonstrado, por meio da queda dos corpos e do movimento dos planetas, que a matemática, enquanto saber teórico, poderia enfim acolher e representar um fenômeno físico. Esses cientistas, entretanto, conceberam tais fenômenos como eventos isolados, faltando-lhes explicar como aquelas leis poderiam tornar suas premissas válidas para todo o resto do universo, ou seja, como aqueles fenômenos poderiam corresponder a leis universais. De qualquer modo, já se instaura, em Kepler e Galileu, no século XVIII, a idéia de que a observação sensível deveria combinar-se na medida exata com tais “hipóteses” matemáticas e, desde que tal combinação servisse como lei universal, poder-se-ia criar uma *teoria* da natureza. Daí a importância fundamental de Newton. Através da *teoria* da gravitação, ele consegue não só demonstrar a “lei do cosmo”, tornando possível que um fenômeno físico correspondesse a uma determinada fórmula matemática, como também torná-la universalmente válida. O cientista teria sido o primeiro a traçar o percurso que conduziria das hipóteses arbitrárias e fantasiosas à clareza do conceito, isto é, "das trevas à luz", em que se passa do método *dedutivo* e *lógico* de Descartes, para o método que Cassirer define como sendo da *análise*.²⁸² Mas o que significaria exatamente essa passagem ao método da *análise*?

Em primeiro lugar, afirma Cassirer, o grande mérito de Newton teria sido o de formular uma produção teórica a partir do acolhimento da experiência empírica, evitando, assim, a mera especulação lógica e arbitrária. A via newtoniana, em vez de operar exclusivamente a partir da dedução pura, definindo certos princípios, conceitos e axiomas universais com o objetivo de percorrer progressão, constitui um pensamento a partir de um método em que jamais se parte de algum dado arbitrariamente admitido, isto é, de uma “hipótese” dedutiva para desenvolver até o fim as conclusões que aí estão implícitas. Para Newton, as hipóteses, por serem imaginadas ao arbítrio de cada um, e assim modificadas e transformadas, bem como logicamente consideradas, constituiriam equivalência e indiferença racional que não permitiriam alcançar o conhecimento verdadeiro. O único ponto de partida que não daria margem a engano seria o da experiência e da observação,

²⁸² CASSIRER, Ernest. Op. cit.

jamais o da abstração e da “definição” física especulativa.²⁸³ Na realidade, ao demonstrar, a partir da observação empírica da natureza, ser possível que se fixassem leis intrínsecas e universais a todos, Newton planta os alicerces necessários à produção intelectual que se autodenominaria ciência experimental, que trata propriamente do advento da ciência moderna, uma vez que se constitui da junção do racionalismo com o empirismo, sendo esse o fundamento que possibilitaria às filosofias naturais um consistente questionamento da ordem divina. Especialmente com a demonstração da lei da gravidade, Newton inaugura a crença radical num saber humano que se iguala ao próprio poder criador da natureza. A partir de sua descoberta, já não se trata apenas de ordenar e regular um campo hipotético e circunscrito à dedução, mas de descobrir e fixar leis a partir da observação do fenômeno empírico da natureza. Significa dizer que o método da análise newtoniana se constituiria num avanço à proposta de Descartes posto que produziria a correspondência indissolúvel entre racionalidade e empirismo.

O que doravante se impõe com todo o rigor é o estabelecimento da lei da ação que define a natureza da coisa, não por uma espécie de adivinhação mas por um conhecimento claro e distinto, não pela penetração de uma corrente de simpatia mas exprimindo-a através de idéias claras. Tanto o sentimento quanto a intuição sensível e a imaginação não se encontram à altura dessa exigência, à qual só se pode responder procurando fora dos caminhos comumente trilhados relações novas entre o individual e o todo, entre a “aparência” e a “idéia”.²⁸⁴

A partir de Newton acredita-se, então, ter-se encontrado o solo firme da ciência moderna sustentado rigorosamente sobre a correlação entre fórmula matemática e observação da natureza. Embora a garantia, em última instância, da credibilidade em torno dessa correlação remetesse fundamentalmente à contribuição de caráter empírico, experimental, segundo Cassirer, o grande mérito de sua obra girava em torno da consolidação tanto da natureza como do conhecimento humano enquanto instâncias autônomas, que deveriam sempre, para ter sua legitimidade garantida, estar correlacionados. Significa dizer, lembra o autor, quer a partir desse momento, não se trata

²⁸³ Idem, *ibidem*: 25.

²⁸⁴ Idem *ibidem*: 71.

mais de uma lógica escolástica, nem de uma lógica de concepção puramente matemática, mas da “lógica dos fatos”, aquela que todos desejam encontrar ao longo do caminho científico. Uma lógica segura, sem riscos de perder sua verdade e suas dimensões práticas, capaz de estabelecer a genuína mediação entre “sujeito” e “objeto”, “verdade” e “realidade”.²⁸⁵ A questão que se coloca, então, aponta para essa medição responsável por construir tal reciprocidade; afinal, como manter os vínculos entre espírito e natureza? Como unificar tais instâncias produzindo, então, o que, segundo Newton, remete ao fundamento último de toda ciência? É aqui, portanto, que se apresenta novamente a crença inabalável da ciência experimental no *Método*. Sua envergadura continuava sendo a materialização de uma *unidade* absoluta, condição intransponível de toda ciência natural. A produção de Descartes, nesse sentido, seria incorporada e desdobrada em outra modalidade de leitura da natureza. Contudo, em ambas as concepções, o *Método* aparece como viabilização de uma razão que não só se constitui como lugar de um conjunto de princípios e verdades determinados *a priori*, por exemplo, a lógica-matemática, mas também significaria uma espécie de energia, força que só poderia ser plenamente percebida em sua ação e em seus efeitos, referência muito especialmente oferecida à importância da experiência na produção do conhecimento. Trata-se de apelar para a funcionalidade da razão.

(...) É à sua *função* que cumpre recorrer. E essa função essencial consiste no poder ligar e desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada (...). É mediante esse duplo *movimento* intelectual que a idéia de razão se concretiza plenamente: não como a idéia de um ser mas como de um *fazer*.²⁸⁶

A crença na ação, bem como a opção pela legalidade empírica da natureza, confere então à Razão um teor extremamente pragmático. Sua concepção será efetivamente determinada por sua posição de dependência, ou seja, seu valor estará condicionado à *funcionalidade* que ela exerce na posição de mediação entre a natureza e o espírito. Sua compreensão estará diretamente vinculada a sua capacidade de sistematizar a relação de

²⁸⁵ Idem ibidem: 27.

²⁸⁶ Idem, ibidem: 33.

reciprocidade entre parte e todo, sujeito e objeto, natureza e espírito, condição, enfim, fundamentada no *Método* da *análise* a qual implicaria em realizar composição e decomposição.

Para explicar um fenômeno natural, não basta apresentá-lo em seu ser e em sua maneira de ser; é necessário fazer ver de que condições particulares tal fenômeno depende e reconhecer com impecável rigor em que espécie de dependência ele se encontra a respeito dessas condições. Essa exigência só pode ser satisfeita pela decomposição da imagem sintética do fenômeno que nos é fornecido pela intuição e pela observação imediata para resolvê-la em seus momentos constitutivos. Esse procedimento analítico é, segundo Galileu, a condição de todo o conhecimento rigoroso da natureza. Esse método da construção de conceitos físicos é, simultaneamente, um método de “resolução” e um método de “composição”. Só decompondo um acontecimento aparentemente simples em seus elementos e depois reconstruindo a partir desses elementos é que se consegue compreendê-lo.²⁸⁷

Compor e decompor qualquer fenômeno físico, no entanto, só seria possível numa mesma escala de valores. Foi preciso, pois, criar um sistema de quantificação que servisse de parâmetro de investigação para todas as análises científicas. Com isso consolida-se o que Sodré denomina “vocalização ocidental da medição, do *metron* e da quantificação científica, na qual o cálculo deixa de ter uma significação exclusivamente matemática, mas se estende como ordem de grandeza a todos os domínios das qualidades puras”.²⁸⁸ Via a criação da medição, portanto, resolve-se o problema da adequação entre sujeito e objeto, espírito e natureza. Daí, mais uma vez, o rigor em torno do *Método*. A partir de sua corporeidade residiria a própria possibilidade de legitimar o *cálculo* como ponto de encontro, centro de expansão, agente unificador, princípio último da ciência experimental, absoluto e aplicável a todas as multiplicidades cuja estrutura permitisse determiná-las interiormente. Essa, portanto, a centralidade do *Método*. Em torno de seu advento constitui-se o princípio fundador das ciências naturais do século XVIII, ou seja, o *Método* apresenta-se como função unificadora que possibilita o ordenamento racional, de um domínio racional dado, e

²⁸⁷ Idem ibidem: 29.

²⁸⁸ Curso Mídia, afeto e política, ministrado pelo prof. Dr. Muniz Sodré na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em março de 2003.

que torna possível uma rigorosa unificação segundo sua capacidade de sistematização. É ele mesmo o princípio legitimador de um espírito funcional que permite conhecer uma determinada multiplicidade, colocando os elementos que a compõem numa relação de reciprocidade de tal maneira, que, a partir de um determinado ponto, sua totalidade possa ser percorrida segundo uma regra geral e constante. Essa é, então, a base da ciência moderna, ou seja, não se trata propriamente apenas do atributo dedutivo, muito menos de uma natureza que fala por si só, mas, sobretudo, da exigência de um absoluto, responsável por assegurar a reciprocidade entre a eficácia matemática e a observação empírica da natureza, garantindo, assim, a lógica e organização interna do conhecimento moderno.

Tal descoberta daria ao homem, enfim, a possibilidade de dominar e manejar a natureza, expandindo-se num caminho seguro, confiável e inteligível. Para tanto, porém, deveríamos abdicar de nossos sentimentos, afetos e intuições que, por sua vez, seriam estímulos de ordem passageira e enganosa. Seria preciso, pois, observar atentamente os fenômenos sensíveis e remetê-los imediatamente à instância da razão, que asseguraria o método seguro e eficaz de conhecê-los. Não se trata mais de contemplar a estrutura do universo e, sim, submeter-se ao pensamento matemático, à observação da natureza e ao método analítico, conjugação que se torna o único meio para penetrar essa existência. Newton e Leibniz, através do cálculo dos fluxos e do cálculo infinitesimal, criariam instrumentos universais que demonstraram, pela primeira vez, a inteligibilidade da natureza. O ponto de partida para o conhecimento da natureza, bem como de seu destino, no entanto, não seria determinado pela natureza dos instrumentos, mas fundamentalmente pela *forma, modos e forças* específicos com que seria operados, ou seja, pela funcionalidade da razão. Além da corriqueira desconfiança atribuída aos afetos e aos aspectos sensuais da ordem terrena, semelhança com o pensamento platônico-aristotélico, a ciência moderna acredita que poderá não apenas dominar, mas manejar a natureza de acordo com os interesses e conveniências do conhecimento. O caráter *funcional* do intento moderno acaba por desdobrar, sob outros moldes, a cisão de “essência contra aparência, permanente contra o mutável, verdadeiro contra o falso, racional contra o animal”,²⁸⁹ perpetuando no tempo, a opção grega pelo

²⁸⁹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 79.

inteligível em detrimento do sensível. Nesse momento, a separação é justificada pela idéia de uma *razão* suprema, elã entre natureza e entendimento.

Segundo Cassirer, após o Renascimento a ciência experimental passa a considerar que as coisas na natureza não seriam determinadas a partir do exterior, mas decorreriam de sua própria essência, a qual estaria desde a origem nelas implantada. Para descobrirmos tais determinações deveríamos nos abster de nela projetar encenações, devaneios subjetivos para então acompanhar seu próprio curso e fixá-lo pela observação, experimentação, por medida e cálculo. Significa dizer que os elementos de medição não se poderiam basear apenas nos dados sensíveis, deveriam recorrer às funções universais de comparação, contagem, associação e distinção que constituiriam a essência do intelecto. Com isso, consolida-se, na estrutura do pensamento filosófico, a autonomia tanto da natureza quanto do entendimento. Ambos deveriam ter sua originalidade reconhecida para que pudessem ser correlacionados. Segundo o autor, qualquer medição que tentasse suplantar essa separação, ou seja, que tentasse estreitar esse vínculo, estaria fadada à superficialidade. A manutenção tanto da originalidade dessas duas instâncias quanto de sua separação seria o ponto de partida da ciência desse período. Significa dizer que, ao conceber-se o princípio de imanência na própria ordem física, realiza-se um esforço extremamente significativo no sentido da ampliação do entendimento de uma adjetivação da razão. Entretanto, ao lhe conceber o *status* de um bem essencial, supra-sensível, acaba-se por refundar a matriz que dá origem à fundação da *técnica* na passagem da Grécia antiga ao período clássico.

O aspecto decisivo, aqui, diz respeito ao aparecimento daquele que, junto com o princípio da *causalidade* grega, seria o segundo grande pilar do modelo hegemônico, preponderante, de conhecer ocidental. Trata-se da invenção do princípio da *necessidade*, origem, do que seria, em nossa atualidade, o regime de eficiência cujo principal emblema aponta para uma sociedade dos efeitos e não apenas das causas. Além de dar continuidade ao desejo platônico-aristotélico de demonstrar as regularidades da natureza segundo sua descrição lógico-matemática, tratava-se então não apenas de adentrá-la, arrancando seu mistério mais profundo, mas efetivamente de corrigi-la, segundo o rigor e a perfeição humanos, característicos de sua condição de *ser*

racional. Daí, então, o princípio da *necessidade*. Trata-se do imperativo da experimentação, aquele que, precisamente, faz emergir o princípio da operatividade em que a natureza deve, então, ser manipulada segundo um conhecimento humano válido, vigoroso e verificável. O projeto, portanto, fundado no século XVIII, por intermédio de Newton e, em seguida, do Iluminismo, estava certo de que, então, pela modalidade operativa da razão, se tornara possível desvendar quaisquer que fossem os segredos e verdades originárias ocultos na natureza.

Todo o século XVIII está impregnado desta convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ele como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la em todos os poderes do espírito.²⁹⁰

5.4. O projeto da autonomia

O modelo fundado por Newton não se limita, portanto, às ciências naturais, mas se estenderia às ciências “morais”, sobretudo quando da fundação das ciências humanas. A “fórmula” newtoniana seria também a matriz responsável por estabelecer o chamado estado de direito, origem das ciências humanas, projeto que tem na crença de uma *autonomia da razão* seu grande fundamento. O paradigma, portanto, iniciado em Copérnico, responsável por colocar o sujeito do conhecimento no centro da cena moderna, é radicalizado em Kant e no projeto iluminista, que intensificam a vestimenta em torno da razão como lugar de um absoluto universalmente válido. O diagrama, que então se encontrava circunscrito às ciências naturais, estende-se às humanas, que vêem em sua envergadura a possibilidade de criar um espaço público livre de crenças religiosas, sensíveis ou sobrenaturais. Trata-se agora de investigar as condições de possibilidade de uma razão que se conhece no plano da liberdade, da ética, dos valores morais, isto é, na condição de uma possível emancipação humana. Oriundas da física newtoniana as concepções científicas agora se vêem diante da necessidade de fundar uma moralidade que pudesse oferecer as bases de um Estado constitucional e democrático, criado pelos homens e para eles, concebido como suprema

²⁹⁰ CASSIRER. Op. cit.: 78.

forma de organização do agrupamento coletivo. Tratava-se de legitimá-lo como instância, por natureza, absoluta. Um poder, de acordo com Norberto Bobbio, concebido segundo a idéia de *soberania*, definido tradicionalmente pelo *potestas superiorem non recognoscens*, isto é, a supremacia do Estado sobre todos os ordenamentos da vida social, que não reconhece nada e ninguém de forma superior. Tratava-se da fundação de um Estado que funcionasse como poder absoluto e, no entanto, possuísse limites, garantindo direitos individuais, vistos como autônomos em relação a ele. Necessidade de limite que fundamentaria uma ordem absoluta dando-lhe, ao mesmo tempo, certa relativização, dado que era preciso evitar qualquer Estado déspota ou arbitrário que estivesse acima de qualquer justificativa. De toda forma, o problema remetia a um tipo de ordem absoluta, isto é, uma moralidade, que estivesse no piso originário dos próprios homens, o estabelecimento de uma moralidade proveniente de um solo “imane”te”, e que, então, caberia às ciências naturais, em especial, a recorrência ao método newtoniano, principal responsável por subsidiar as teorias políticas que, no Iluminismo, iriam, afinal, fundar o estado de direito.

Por isso, então, a afirmação de que a fundação do estado de direito, nos séculos XVII e XVIII, ocorre como desdobramento direto do modelo intelectual concebido pelas ciências naturais do período, muito especialmente, a física newtoniana. Resultados da clássica separação entre homem e natureza, engendrada, na Modernidade, pela ciência experimental, as teorias responsáveis por fundar o estado de direito incorporam a crença em uma razão suprema que se torna, então, fundamento de uma moralidade capaz de funcionar como *mediação* entre Estado e sociedade. O método newtoniano concebendo a razão como força de sistematização capaz de construir a reciprocidade e a correspondência necessária entre o particular e o universal, entre sujeito e objeto, natureza e conhecimento, seria, portanto, a grande inspiração das ciências “morais” do período.

A filosofia do século XVIII está, em todas as suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada. Não se contenta em compreender a análise como a grande ferramenta intelectual do conhecimento físico-matemático e vê aí o

instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento em geral. Em meados do século, o triunfo de tal concepção já está assegurado.²⁹¹

As referências iniciais acerca da presente passagem remetem ao debate em torno do *direito natural*, origem do estado de direito, impregnado, então, do modelo intelectual fundado pelas ciências naturais do período. Assim como nestas últimas, em que se combateu vigorosamente a legitimidade de um poder absoluto baseado numa ordem divina, também no campo das ciências “morais” realizou-se igual investimento. Nesse caso, o debate tem como marco paradigmático a necessidade de se assegurar o chamado “direito de nascença”, readaptação da questão da justiça colocada em *A República*, de Platão.²⁹² Mas o que seria exatamente essa garantia? O que se propunha realizar? O que seria exatamente um direito sustentado pela idéia de *naturalidade*. Tratava-se de realizar a chamada fundação do *direito natural*, centro precursor das ciências morais do período. Nesse caso, o problema fundamental apontava para a criação de uma ciência jurídica que não apenas assegurasse os direitos individuais – que se desejavam concebidos como autônomos em relação ao Estado –, mas também que fosse capaz de limitar as ações de qualquer Estado déspota fundamentado na lei divina. Suas motivações organizavam-se na contraposição de dois eixos principais: a afirmação da originalidade e da autonomia intelectual do direito em relação aos dogmas da teologia; e a afirmação e delimitação da esfera jurídica, atribuindo-lhe alguma especificidade e valor, em face do Estado, protegendo-a, portanto, do absolutismo estatal. A idéia era evitar tanto a doutrina teocrática, que deduz o direito de uma vontade divina absolutamente irracional e inacessível à razão humana, como o “Estado Leviatã”.²⁹³ Tratava-se da necessidade de fundar uma moralidade fundamentada pelos próprios homens, suficientemente legítima a ponto de ser colocada no lugar de uma verdade essencial, originária dos dogmas religiosos, capaz de frear os avanços ilimitados de um Estado absoluto. Como afirma Norberto Bobbio, uma moralidade que pudesse combater as doutrinas políticas denominadas, num sentido depreciativo, *maquiavelismo*.

²⁹¹ Idem, ibidem: 30.

²⁹² Para Cassirer, a filosofia do Iluminismo, ao remeter-se à questão do direito de nascença, vincula-se diretamente à antiga herança intelectual da problemática platônica, que já havia “apresentado a questão fundamental das *relações do direito e da força* (...), questão reatada pelo século XVIII, que a adapta à sua própria vida intelectual” estabelecendo “por cima de dois mil anos de história (...) um diálogo direto com o mundo intelectual antigo (...)”. Idem, ibidem: 321.

²⁹³ Idem.

O maquiavelismo, no seu sentido mais próprio, é um aspecto da luta para a formação do Estado absoluto, quer dizer, do Estado sem limites (...). Quando se proclamava que o príncipe estava acima das leis, geralmente não se queria dizer com isso que ele estivesse também acima das leis divinas e morais. Por meio da teoria do maquiavelismo são quebrados também esses limites: o príncipe não é mais somente livre dos vínculos jurídicos, mas é também (para usar uma expressão provocativa) além do bem e do mal, quer dizer, livre dos vínculos morais que delimitam a ação dos simples mortais. O maquiavelismo nesse sentido é a exposição teórica mais audaciosa sobre o absolutismo do poder estatal.²⁹⁴

A defesa do *direito natural* seria marcada, num primeiro momento, pela predominância das concepções centradas numa espécie de racionalismo matemático. Fazem parte dessa linha de pensamento autores como Hugo Grotius e Voltaire. Tal concepção resgata fundamentalmente a idéia da “natureza” do justo em Platão. Na realidade, para consolidar a idéia de que os direitos naturais fossem inatos, assim como estariam desde sempre garantidos ao indivíduo, existindo antes mesmo de seu nascimento, foi preciso que se realizasse, no século XVII, uma reapropriação da concepção platônica da “natureza” do justo: para que haja justiça, diz Platão, é preciso que se leve em consideração seu sentido mais puro e mais profundo, o qual estaria previsto desde sempre na realidade da Idéia, por natureza, dada *a priori* e transcendente ao tempo perecível. A realidade da Idéia no caso da Ética seria imutável e atemporal, pois pertenceria ao mundo perfeito dos deuses. A nós, homens, então, caberia adotar os meios mais apropriados para chegar o mais perto possível desse plano supra-sensível. Nesse caso, afirma Platão, apenas a ciência pode oferecer-nos reais possibilidades de realizar tamanha pretensão. Assim, em torno do *direito natural*, retoma-se a prerrogativa platônica, sendo, no caso específico do século XVII, a matemática o instrumento capaz de restaurá-la.

Por meio das matemáticas, suprema representação das virtudes humanas, seria possível alcançar um padrão ético extremamente justo e eficaz. Elas colocariam a razão humana como modo de comprovação da Ética, confirmando a hipótese de que, através de

²⁹⁴ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000: 21.

seus pressupostos lógicos e racionais, seria possível aproximar-se da Ética enquanto lei universal, presente no plano das Idéias. Para Cassirer, vincular o problema do direito ao problema das matemáticas corresponde à operação de síntese característica da orientação geral do século XVII não só na física, mas também nas ciências “morais”. Hugo Grotius, político, jurista e humanista, pode ser identificado como peça fundamental na abertura desse caminho, sendo, talvez, o pensador mais importante e mais original que procurou conectar-se às doutrinas da Antigüidade, resgatando Aristóteles e Platão, bem como concebendo o problema do direito a partir do vínculo com as matemáticas. Da mesma forma que a doutrina do direito em Platão é concebida a partir da síntese de lógica e ética, as matemáticas, seriam para Grotius, o meio e o instrumento intelectual capazes de fundamentar o direito natural.²⁹⁵ Nessa perspectiva, o direito compara-se à aritmética. É a idéia de que a natureza dos números e suas relações trazem uma verdade eterna e necessária, que permaneceria sempre inata ao mundo material. Mesmo que esse se desmoronasse por completo, e não restasse ninguém que pudesse utilizar suas premissas, tais verdades subsistiriam. Entretanto, a questão que se coloca em seguida remetia à necessidade de articular tal perspectiva à tendência generalizada desse mesmo período, nas ciências naturais, acerca da importância dos elementos empíricos, provenientes e observáveis na natureza. Na passagem do século XVII para o XVIII se observa, então, a mudança em torno do *direito natural*, momento em que as explicações “apriorísticas”, influência platônica e religiosa, começam a passar para segundo plano, e introduzem-se elementos da ordem denominada empírica. As verdadeiras explicações dos conceitos não deveriam proceder por meio de descrições e modos abstratos de caracteres, mas, sobretudo, a partir do acompanhamento da lei interna por meio da qual se formariam. Não bastaria apenas definir, mas dizer por que assim o são os conceitos. É a tentativa de ampliar o entendimento do *direito natural*, até então baseado numa lógica que não dependeria da experiência, mas de definições, não de fatos, mas de provas estritamente racionais.

A gradual mudança de sentido da idéia de “natureza” que acompanhamos passo a passo no pensamento do século XVIII faz-se sentir cada vez mais: o centro de gravidade passa do apriorismo ao empirismo, do lado da razão para o da experiência. Não é o comando abstrato da razão que dirige e une os homens; um

²⁹⁵ CASSIRER. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Op. cit.: 319.

vínculo mais verdadeiro e mais sólido reside na identidade de suas inclinações, de seus instintos, de suas necessidades sensíveis. É aí que nos cumpre buscar a verdadeira unidade orgânica do gênero humano, é aí que ela encontra seu verdadeiro ponto de apoio, e não em simples prescrições religiosas ou morais. Toda moral, toda religião que abandona esse ponto de apoio, que rejeita e abandona os naturais impulsos sensíveis da conduta, não passa de um mero castelo de cartas (...).²⁹⁶

É esse o segundo momento do *direito natural* em que se introduz, sobretudo através de Thomas Hobbes, o método newtoniano. Trata-se do acolhimento dos aspectos de ordem empírica das coisas materiais e sensíveis provenientes da natureza. Nesse sentido, reconstitui-se, em torno do *direito natural*, a mesma dualidade encontrada na teoria do conhecimento, a saber, a que separa o mundo da natureza do mundo das fórmulas, os fatos das prescrições, as coisas sensíveis das definições teóricas. Novamente reaparece a crença na razão enquanto unidade capaz de constituir os níveis de correspondência, os elos entre essas instâncias. A razão, portanto, mais uma vez, tomada por sua eficácia sistematizadora, capaz de estabelecer nexos entre as relações de dependência dos elementos em questão. A função da *análise*, atribuída por Newton à razão, é incorporada, então, às ciências morais que desejam, no século XVIII, fundar o estado de direito. O método descoberto por Galileu e consolidado por Newton de “composição” e “decomposição”, explicando a parte pelo todo e este por aquela, transfere-se também às humanas. A passagem realiza-se em torno do *contrato social*, principal referência sobre a qual tem origem as ciências morais, em que se recoloca a divisão em partes componentes, sendo a vontade geral do Estado representante de um todo, uma união, um “corpo” constituído de vontades particulares que, nesse caso, seria representado pelos próprios indivíduos.

Mediante tal pressuposto seria possível submeter o Estado ao mesmo método que deu origem às descobertas das leis universais do mundo material, ou seja, se reconhece, a partir das análises empíricas, que os elementos de uma ordem particular também influenciam a reflexão como um todo, remontando assim à dualidade prevista na teoria do conhecimento. Foi Hobbes, afirma Cassirer, o primeiro lógico moderno a transpor essa definição, observando, então, a transposição direta das ciências naturais para as teorias

²⁹⁶ Idem, *ibidem*: 331.

políticas. Para o filósofo, onde quer que encontremos o homem, ele nunca está isolado, mas sempre numa relação de associativismo, sempre na condição de sociedade. Daí ser preciso pensá-lo numa condição sistêmica – para entender esse sistema, decompô-lo até suas mínimas unidades a fim de, depois, reconstituí-las através de suas relações causais de modo a não apenas entender, mas, sobretudo, determinar seus mecanismos de funcionamento. Para ele, todo pensamento é cálculo, e todo cálculo é adição e subtração. A fim de obtermos êxito devemos combinar os dois métodos de adição e subtração no sentido de engendrar o conhecimento verdadeiro da estrutura de um todo complexo. Hobbes opera a partir de uma separação rigorosa das unidades, tomadas como puramente abstratas, sem qualquer “qualidade” particular, articulando-as posteriormente num sistema único representado pelo Estado.²⁹⁷ Para se alcançar, segundo Hobbes, “uma ciência efetiva do Estado, basta transferir para a política o método de composição e de resolução que Galileu empregou em física”.²⁹⁸

Tal como ele, Montesquieu transpõe o método newtoniano para sua reflexão. Entretanto, seu objetivo é justificar os limites internos do Estado. Segundo Norberto Bobbio, Montesquieu pode ser classificado como o pensador que se dedicou a trabalhar sobre as teorias da *separação dos poderes* no sentido de impor limites internos ao Estado, independente do fato de que esse deveria respeitar os direitos individuais a ele preexistentes. Sua teoria sustentava que a melhor forma de limitar o poder do Estado era através de uma operação interna ao próprio Estado, e essa, segundo Cassirer, seria essencialmente sua tarefa em *O espírito das leis*. A doutrina da *divisão dos poderes* nada mais seria do que a aplicação concreta do pensamento fundamental que tinha como objetivo converter o Estado num equilíbrio *estático*. Interferir na instabilidade que rege e caracteriza suas formas imperfeitas e estabelecer ligações capazes de relacionar as forças particulares para que se equilibrem de modo recíproco, sem nenhuma sobreposição, deixando o mais vasto campo possível à liberdade, era sua premissa essencial. “Trata-se de conseguir que a massa do poder estatal não seja concentrada numa só pessoa, mas atribuída a funções distintas que se controlarão reciprocamente (balança ou equilíbrio dos poderes), de maneira que ninguém poderá abusar do poder que lhe foi confiado”.²⁹⁹

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Idem, *ibidem*: 340.

²⁹⁹ BOBBIO, Norbert. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Op. cit.: 25.

A necessidade de legitimar a relação entre os indivíduos, e desses com o Estado, não poderia, entretanto, realizar-se por teorias que concebiam a sociedade a partir de uma funcionalidade objetiva, como se tais vínculos estivessem livres de sua determinação moral. A abordagem que talvez exercesse a maior influência sobre as teorias políticas do período, no entanto, não levava em consideração a “qualidade” desses indivíduos, vistos meramente enquanto particularidades mecânicas que se relacionavam entre si, bem como com o todo, o Estado. Em se tratando das ciências da liberdade, da ética, do homem, isto é, das chamadas humanas, tratava-se ainda da *legitimidade* dessas relações, ou seja, da problematização em torno da aceitação de tais vínculos, tanto entre os indivíduos como deles em relação ao Estado. Na perspectiva hobbesiana, por exemplo, a única justificativa possível que explicaria o vínculo entre essas partes, no caso desses indivíduos com o todo, o Estado, seria um *contrato social* instituído a partir de uma relação de *dominação e submissão*. Segundo Cassirer, para Hobbes, “nada mais do que essas duas forças para unir num só corpo político o que está separado por natureza e para manter esse corpo em existência”.³⁰⁰ Para Hobbes, impor algum tipo de restrição seria a única maneira de evitar que a população fosse jogada novamente num caos político. A restrição não poderia enfraquecer o fundamento e a existência do Estado, sendo, portanto, os indivíduos o endereço dessa sujeição. Seu fundamento reside no perigo do estado de natureza, estados instintivos, sem limites, em que deve imperar a sujeição. Tirar o homem de seu estado de natureza seria, em última instância, impedir a guerra e conservar a vida. Ele seria, portanto, a condição de um indivíduo isolado que, quando passasse a estabelecer vínculos, seria protegido por um Estado soberano, responsável pela garantia da ordem e do equilíbrio na convivência em sociedade. Segundo Hobbes, entre o medo da guerra permanente no mundo natural e o medo de um Estado soberano, era preferível a obediência dos súditos até a opressão de um Estado soberano. Ao suprimir seus estados naturais, os homens poderiam, então, realizar o acordo recíproco em que o Estado lhes garantiria proteção e, em troca, demandaria para si a servidão da sociedade.

³⁰⁰ CASSIRER. Op. cit.: 341.

Na verdade, a maioria das teorias políticas jusnaturalistas,³⁰¹ com intuito de justificar a existência de um estado de direito soberano, parte da idéia de que é preciso tirar o homem de seu estado de natureza, baseando-se na separação radical entre um estado natural e outro civil. O primeiro, embora fosse um estado de liberdade, seria ameaçador, caótico e perturbador, um estado anárquico, uma guerra de todos contra todos. O estado civil, por sua vez, seria um estado de paz e de segurança; portanto, deveríamos optar entre um mundo de liberdade sem paz, estado natural, ou de paz sem liberdade, estado civil. Alguns desses autores, por exemplo, Locke e Kant, acreditavam que era preciso, entretanto, integrar essas duas esferas. Esse, segundo Bobbio, o papel do Estado de Direito liberal e democrático do qual os autores seriam as principais referências, ou seja, harmonizar” a passagem do estado de natureza para os benefícios da sociedade civil sem perder as virtudes daquele é considerada o marco essencial dos jusnaturalistas: o estado de natureza *como ideal, estado de paz perpétua*.³⁰²

De todo modo, interessa observar na circunstância que presencia o estabelecimento do Estado de Direito como fundamento de absolutos que, através da dicotomia entre estado de natureza e estado civil ou estado e sociedade, reproduzem o imperativo da reciprocidade entre experiência do mundo empírico e a instância prescritiva, apriorística, que faz com que a razão volte a ocupar esse lugar de fio condutor, unidade inquebrantável, responsável pela análise, pela definição causal, pela sistematização dos elementos em questão. Nessa

³⁰¹ De acordo com Bobbio, as doutrinas do jusnaturalismo podem ser entendidas a partir fundamentalmente de dois grupos: aquelas que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, consideram extintos os direitos naturais, pelo menos transformados, sobrepondo-se o estado civil completamente ao estado natural, até suprimi-lo; e as que, na mesma passagem, consideram conservado o que existe de melhor no estado de natureza e apresentam o estado civil não como substituição do estado de natureza, mas como sua mais plena e eficaz conservação. Nessa perspectiva, pode-se dizer que Locke faz parte deste último grupo. Diferente, portanto, de Rousseau que, embora não possa ser considerado exatamente um seguidor do direito natural, encontra sua reflexão atrelada ao primeiro grupo. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Op. cit.: 56.

³⁰² Segundo Bobbio, embora a consolidação do Estado de Direito se dê no século XVIII, no período denominado Século das Luzes, seu nascimento tem como marco as duas revoluções inglesas do século anterior: a reabertura do Parlamento, em 1640, e a Revolução Gloriosa, em 1688. Nesse sentido, é preciso citar John Locke, considerado o realizador da primeira e mais completa formulação do estado de direito. “Para Locke, como para Hobbes, o estado de natureza não é suficiente; e sim um estado ideal, mas um estado ideal somente para os seres racionais, ou seja, para seres cuja conduta fosse inspirada somente pelos ensinamentos da lei natural. Os homens, porém, não agem sempre como seres racionais; no estado de natureza, não havendo nenhum poder superior aos simples indivíduos, cada um é juiz em causa própria, e visa, quando ofendido, a vingar a ofensa de maneira desproporcionada. Disso deriva que o estado de natureza, o qual deveria ser um estado de paz perpétua, transforma-se num estado de guerra. E é para sair do estado de guerra, no qual acaba por reinar somente a força, que os homens constituem o estado civil”. Idem, *ibidem*: 57.

perspectiva encontram-se importantes pensadores do estado de direito moderno, como Hobbes, Montesquieu, Locke, Rousseau e Kant. O lastro de seus pensamentos não nos permite investigá-los a fundo neste momento. Incurso essa que não se sabe exatamente se viria a ser cumprida, dado que percorrer a totalidade da formulação proposta pelos autores, tarefa difícil, de muita estima, demandaria não apenas tempo e concentração em especificidades que, neste momento, nos tirariam do tema de estudo aqui proposto, mas também certa desenvoltura que reconhecemos inexistir de nossa parte enquanto tal.

De qualquer forma, gostaríamos de chamar atenção para a formulação de Kant, um dos principais mentores da idéia do Estado de Direito moderno, cuja contribuição “venceu a filosofia do iluminismo e que, no entanto, é a sua derradeira transfiguração e a sua mais profunda justificação”.³⁰³ Vale lembrar que, assim como nas ciências naturais, a reflexão de Kant insere-se num conjunto de esforços que tem como objetivo rechaçar a autoridade religiosa elegendo a razão como fundamento de um novo regime de verdade. Daí colocá-la em seu tribunal, modo pelo qual, diz Kant, a tomamos como principal tema da modernidade, sem, entretanto, defender incondicionalmente, mas compreendendo os limites e a abrangência do novo acontecimento. Certamente não nos é possível investigar de forma minuciosa o pensamento do filósofo que, na realidade, constitui espécie de síntese das teorias políticas que fundam o estado de direito. Interessa-nos, porém o aspecto particular em que ele, assim como Rousseau, eleva e condiciona o problema da liberdade ao princípio último de uma *razão pura*,³⁰⁴ consolidando, então, no plano das ciências “morais”, o projeto em torno de sua autonomia. Kant parte do mesmo princípio rousseauiano de que é preciso elevar o homem ao estado civil, pois só quando deixa seu estado de natureza pode ser realmente livre. Para o filósofo, liberdade é agir em conformidade com a lei moral que é individual –encontra-se no sujeito – mas, no entanto, deve valer como lei prática

³⁰³ Idem, *ibidem*: 362.

³⁰⁴ A idéia de *razão pura* pode ser entendida na eleição que Kant faz da razão como princípio primeiro, *a priori*, por nada precedido ou determinado, uma instância que serve como um tribunal, de modo que se possa sempre avaliar suas virtudes e (im)possibilidades. Trata-se do movimento ambíguo ou duplo; por um lado, é o processamento das operações através das quais se produz o conhecimento; por outro, trata-se de se desapegar de seus princípios enquanto consolidados ou absolutos. Num procedimento também conhecido como o do *racionalismo ou idealismo transcendental*, Kant faz a investigação dos princípios através dos quais as condições ou as faculdades de conhecimento são possíveis. Essas, de qualquer forma, são sempre resultado de uma conquista, isto é, não são dadas, mas resultam da investigação de suas próprias condições de possibilidades. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Op. cit.

universal.³⁰⁵ Trata-se do imperativo categórico que circunscreve o problema da liberdade a um modo de agir que então possa se tornar universalmente válido: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.³⁰⁶ Nessa perspectiva, a liberdade é elevada ao princípio de *autonomia do sujeito*, isto é, não se fala mais em liberdade, como em Locke, que a vinculava ao *não-impedimento* e à realização das vontades naturais. Trata-se aqui da lei moral que reside na ordem do sujeito, portanto, individual, mas que, no entanto, só existe enquanto tal se se pode tornar universalmente válida.

(...) Mas por que a moralidade é definida ordinariamente (entre outros, por Cícero) como a ciência dos deveres quando, todavia, uns são correlativos dos outros? A razão é que não conhecemos nossa própria liberdade, da qual procedem todas as leis morais — por conseguinte, todos os direitos e todos os deveres —, senão pelo imperativo moral, que é um princípio de onde pode ser deduzida imediatamente a faculdade moral de obrigar os demais, isto é, a noção de direito.³⁰⁷

Significa dizer que, se por um lado, pertenceria a uma dimensão particular, já presente desde sempre na ordem do sujeito, por outro, só existiria enquanto tal na medida em que pudesse tornar-se universalmente válida, ou seja, a idéia de liberdade em Kant apresenta sua originalidade num tipo de lei moral cuja especificidade encontra-se no fato de ela residir tanto no nível individual quanto no coletivo. Aí, então, não apenas a função, mas estariam também justificativa e aceitação em torno do estado de direito que se constituiria propriamente num tipo de conformação moral, na forma de lei, já existente no plano do sujeito. Kant acredita, portanto, que a liberdade só pode ser encontrada por meio de uma instância legal que tenha, como princípio último, a razão enquanto unidade sistêmica, fundamento de uma moralidade que então garanta a expansão do comportamento humano na direção de uma emancipação futura. Para ele, só existe liberdade segundo uma lei moral que embora esteja no plano individual, encontra sua legitimidade na forma do estado de direito, representante maior de sua condição universal.

³⁰⁵ Idem, *ibidem*: 42 (A54).

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ KANT, Immanuel. *Divisão da ciência do Direito*, Doutrina do Direito. São Paulo: Ícone, 1993: 55 (§B1).

Segundo Bobbio, Kant acredita que o homem, como ser livre, pertence ao mundo inteligível e, tentando escapar às leis naturais, adapta suas ações a uma forma diferente de legislação: a legislação moral. Dessa maneira, pertence ao mundo dos costumes, da história, da civilização e da cultura, em oposição ao mundo instável da natureza. Para tal, Kant investiga as leis internas do comportamento humano a fim de descobrir os subsídios capazes de criar uma doutrina da moral, do que decorre seu interesse pelos costumes, lugar das mais variadas expressões da moral humana. Na realidade sua intenção é pensar de que maneira a liberdade pode tornar-se universalizável, ou seja, em se tratando da moral e dos costumes que leis podemos construir para que alcancemos tal objetivo? Nas *antinomias da razão*³⁰⁸ ele então se dedica a pensar uma noção de causalidade, no entanto, não aquela restrita à natureza, caracterizada segundo uma causalidade mecânica na qual a uma causa sucede-se necessariamente um efeito. Trata-se de investigar uma *causalidade livre*³⁰⁹ cuja especificidade encontra no problema da escolha sua grande particularidade. Este o trabalho na *Crítica da Razão Prática*.³¹⁰ fundar uma lei moral que seja fundamento da liberdade. Sua pergunta remete-se ao fundamento dessa *causalidade livre*, ou seja, das condições de possibilidade de uma moral que engendra costumes e que configura a *complexidade de regras de conduta ou de leis que disciplinam a ação do homem como ser livre*.³¹¹ Kant, então, atribui aos costumes, legislação própria. Segundo ele, o comportamento humano só

³⁰⁸ Trata-se da expressão que aponta para o conflito inevitável de princípios de razão, ou seja, são conjunto de pares de conceitos contraditórios que de alguma maneira se contrapõem no mesmo nível. Por exemplo, as teses e antíteses que dizem respeito à origem dos conceitos de natureza e de liberdade prática. No primeiro caso, “a causalidade mecânica da natureza que está em sintonia com a necessidade sucessivo-temporal eliminando qualquer liberdade” e, no segundo (antítese), “através da idéia de uma causalidade livre, de um momento inicial do universo que é causa de si mesmo e dos momentos seguintes, uma introdução ao conceito de liberdade prática”. Trata-se, para que a antinomia seja desfeita, de conceitos assentados em princípios autônomos que operam, designam e têm origem em fontes distintas. GALLY, Miguel. *O ambiente do belo e o pluralismo nas artes visuais: inspirações para uma atualização da “Crítica da Faculdade de Julgar Estética” de I. Kant*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

³⁰⁹ Expressão utilizada na *Crítica da Razão Pura* com uma função cosmológica, e recuperada na *Crítica da Razão Prática* para designar o que Kant chama do “*factum*” da razão, apontando para a idéia de que o homem não se encontra unicamente sujeito às leis mecânicas da natureza. Ou seja, a ele também pertence uma feição livre, uma vez que se torna “consciente da sua existência determinável numa ordem inteligível das coisas”. Trata-se do imperativo que remete à compreensão da determinação inteligível da liberdade segundo uma lei, que situa o homem como *noumenon* (coisa em si), ou seja, fonte livre naquilo que diz respeito a seu atributo prático da razão a qual é responsável por estabelecer para si a própria lei. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Op. cit.: 73, A (1a. ed.).

³¹⁰ Idem, *ibidem*.

³¹¹ Idem, *ibidem*: 81.

poderia ser passível de liberdade nos princípios de uma ordem legal. Daí a impossibilidade de uma doutrina da conduta humana de ordem empírica, o que leva a uma razão pura que pudesse, então, atribuir algum juízo de valor à diversidade de costumes que se observa – propósito da *Metafísica dos Costumes*,³¹² estudo das leis que regulam a conduta humana sob ponto de vista meramente racional.

Em primeiro lugar, no que diz respeito às fontes do saber metafísico, está implícito não poderem ser fontes empíricas; os princípios não devem, portanto, ser derivados da experiência, porque o saber metafísico é sempre não-físico, razão pela qual nem a experiência exterior, que é a fonte da física verdadeira, nem a interior, que é a base da psicologia empírica, podem servir como fundamento. Este é um saber *a priori*, derivado do intelecto puro e da razão pura; nesse caso, não se diferenciaria em nada da matemática pura, chamá-lo-ei, portanto, saber filosófico puro.³¹³

A *Metafísica dos Costumes* traria consigo, então, o fundamento de uma moralidade que tornaria possível a formulação de leis que explicassem e orientassem o comportamento dos indivíduos. Essa, portanto, a matriz da tentativa kantiana de fundamentar o estado de direito. Ela parte de uma razão dada *a priori* e em si mesma fundamentada para, então, chegar à condição de saber derivado do intelecto puro. O estudo empírico, portanto, não se constituiria como fundamento do estudo racional, mas, ao contrário, seria o racional o fundamento do empírico.³¹⁴ Na realidade, só uma *Metafísica dos Costumes* que objetivasse um estudo dos princípios racionais de nossa conduta poderia satisfazer a exigência de expor os fundamentos da doutrina moral. Não circunscrita evidentemente apenas ao problema da liberdade, tal constatação faz Kant reivindicar para si a revolução copernicana em torno do sujeito. Não podendo ser considerado exatamente um iluminista, pois teria perguntado e não reverenciado as condições de possibilidade de uma razão que conhece, o filósofo teria deslocado o problema do conhecimento, que a partir de Newton gravitava em torno do objeto, colocando-o, a partir de então, em torno do sujeito. No caso da repartição clássica da filosofia, o estudo da Ética, em detrimento da Lógica e da Física, ratificaria tal

³¹² KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Edipro, 2008.

³¹³ Kant, Immanuel. *Prolegômenos* (a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência), 1783, Apud Bobbio. *Op. cit.*: 182.

³¹⁴ Idem, *ibidem*: 84.

deslocamento na produção da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, concebida pelo filósofo como o estudo empírico da conduta moral do homem, responsável pelas condições subjetivas do comportamento humano. Nesse caso, a *Antropologia Pragmática* estaria subordinada a uma *Metafísica dos Costumes*.

O oposto de uma metafísica dos costumes, qual outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que, porém, deve indicar somente as condições subjetivas da natureza humana favoráveis ou contrárias ao cumprimento das leis da metafísica, por exemplo, os meios de produzir, difundir e reforçar os princípios fundamentais morais (...) Essa segunda parte da filosofia prática é indispensável, mas *não deve absolutamente preceder a primeira ou ser confundida* com ela, porque então teríamos o perigo de propor leis morais falsas ou pelo menos indulgentes demais.³¹⁵

A doutrina do Direito em Kant, na *Metafísica dos Costumes*, aponta para a fundação de uma lei moral cuja universalização constituiu um dos pilares do estado de direito moderno. Sem dúvida nenhuma, o filósofo foi, se não o principal, um dos mais importantes formuladores do conceito de estado de direito, do qual, hoje, somos os principais herdeiros. A tradição jusnaturalista da qual, segundo Bobbio, o filósofo fazia parte, é certamente uma das matrizes do que entendemos hoje por estado de direito, democrático e liberal. Certamente o desdobramento dessas questões nos seria aqui bastante difícil dadas sua extensão e as pressuposições teóricas aqui admitidas. De qualquer forma, interessa-nos muito particularmente o aspecto que aponta para a fundação do estado de direito, sobretudo, a partir das teorias em torno do *contrato social*, como desdobramento direto das chamadas ciências “morais” (que em seguida vieram a chamar-se sociais ou humanas). Mais do que isso, interessa-nos compreender em que medida tais ciências nascem impregnadas pela possibilidade do alcance de um intelecto livre, de uma razão pura, capaz de construir em torno da *autonomia do sujeito* um fundamento moral de ordem absoluta que regeria e regularia a sociedade. Como dissemos no começo do capítulo, trata-se aí do projeto em torno das ciências “morais” que tem início, na realidade, no Renascimento e que alcança, em Kant, a possibilidade de sua máxima realização. Em torno da consolidação de

³¹⁵ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 1789 Apud Bobbio. Op. cit.

um *sujeito moderno* de conhecimento repousaria o sonho de uma *autonomia da razão* cuja maior contribuição teria sido oferecer as condições objetivas para que então, finalmente, se obtivesse uma emancipação futura. A questão que se coloca, então, diz respeito ao estreito vínculo entre o projeto edificado na modernidade e o aparecimento de uma sociedade de comunicação generalizada.

Para Vattimo, oriunda do mesmo projeto que vê nascerem, através da *Antropologia Pragmática* e da *Metafísica dos Costumes*, as ciências humanas, advém uma cultura técnica legitimada pelos meios de comunicação de massa. Segundo ele, “as ciências humanas são, em seu conjunto, efeito e meio de ulterior desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada.³¹⁶ Nesse caso, as ciências humanas – cuja origem é também a antropologia pragmática, que oferece uma descrição “positiva, não filosófico-transcendental, do homem, isto é, não a partir do que ele é por natureza, mas do que fez de si, ou seja, a partir das instituições, das formas simbólicas e da cultura” – mantêm um estreito vínculo com os meios de comunicação.³¹⁷ Como resultado posterior do desenvolvimento das ciências humanas, o surgimento de uma sociedade de comunicação generalizada, de certa forma, aponta para o prolongamento de certa crença iluminista em torno da materialização histórica de uma *sociedade transparente*. A invenção dos meios de comunicação permitiria, enfim, a possibilidade de consolidar o espírito absoluto da razão da qual hoje a técnica seria a grande representante. Com efeito, seriam as próprias tecnologias da comunicação as responsáveis por trazer consigo a crença contemporânea de que poderiam, enfim, realizar o ideal prescritivo da ciência moderna em torno de uma sociedade funcionalmente organizada, que afinal alcançaria a tão almejada *autonomia* da razão. Muito do positivismo científico se transferiria, agora, para a eficiência tecnológica. A exigência intrínseca de veracidade, que desde sempre acompanhou o paradigma científico, repousaria, nesse caso, sobre a idéia de uma *eficácia da informação*, que se torna efetivamente centro de gravidade e o sentido próprio desse processo. Esse é, portanto, não apenas um projeto de construção de *saber* descolado da realidade, mas a própria atitude radical na instauração de um modelo de sociedade cuja grande modalidade, a *informação*, consolida-se sob a égide de um valor de *transparência*, signo da razão em nossa contemporaneidade. A essa questão nos dedicamos no capítulo seguinte.

³¹⁶ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit.: 23.

³¹⁷ Idem.

CAPÍTULO 6

SOCIEDADE TRANSPARENTE: COMUNICAÇÃO COMO AMBIÊNCIA HISTÓRICA

No capítulo anterior apresentamos os desdobramentos históricos e epistemológicos que levam a técnica a ocupar lugar privilegiado na modernidade. Como se viu, a técnica assume tal condição não apenas em função da (re)descoberta da natureza e do pensamento crítico, mas sobretudo por constituir-se a modalidade de pensamento que concebeu a verdade como certeza, o real como cognoscível. O período é aquele que assiste propriamente a sua radical consolidação, dada a hegemonia de uma modalidade operativa do saber, consagrada na ocasião do surgimento de um sujeito de conhecimento. Vale lembrar, a ciência moderna nasce fundamentalmente a partir de Newton, que agrega à descoberta de Descartes a dinâmica empírica, ou seja, a descoberta que, na realidade, Galileu já havia iniciado, embora não a tivesse transformado em lei universal, tratando da articulação entre a precisão do método e a certificação proveniente da observação da natureza. Além do invento que remete à Grécia clássica, em que se observa a fundação de um tipo de saber preocupado com o domínio da natureza, tratava-se, doravante, de reunir as condições de adentrá-la, manejá-la, explorá-la, ou seja, operar seus segredos mais recônditos. O projeto, portanto, cuja originalidade esteve centrada no fundamento da experiência, teria na técnica papel decisivo porque tratou, em última instância, da articulação, segundo uma dinâmica operativa, entre as informações provenientes da observação da natureza e aquelas outras previstas pelo método. O invento então que caracterizara propriamente a ciência moderna, que, segundo Japiassu, nasce após o imbricamento de racionalismo e empirismo, teria muito especialmente na técnica a originalidade do “novo” conhecimento.

O traçado que surge no Renascimento com Copérnico e que consistiu em fazer da técnica, através de uma razão operativa, o grande acontecimento do período, alcançaria em Kant um momento decisivo. Apesar de ter origem nas chamadas filosofias naturais, a nova invenção eclodiria, em seguida, junto ao problema da liberdade, ou seja, influenciaria fortemente a fundação das ciências “morais”. Nessa passagem a obra do filósofo seria uma

das referências cardeais. Seu pensamento estaria entre aqueles responsáveis por fundar o chamado estado de direito. Entretanto, se, por um lado, o filósofo radicaliza a revolução copernicana – já iniciada por Descartes ao deslocar e, de certa forma, consolidar o problema do conhecimento, que então passaria a gravitar em torno do sujeito –, por outro, criaria as condições para seu próprio “transbordamento”. A filosofia de Kant pode ser considerada um dos fundamentos mais importantes do iluminismo, posto que edifica o projeto que concebe a razão como força de toda expansão do período moderno, mas, ao mesmo tempo, também reúne as condições para que se realizasse a grande crítica iniciada, nos séculos XIX e XX, com Nietzsche e Heidegger, ícones da nevrálgica análise do modelo que teria desdobrado a idéia de mundo centrado numa essência da verdade.

O acontecimento, como se verá aqui, encontra vínculos estreitos com a constituição do próprio campo da comunicação. Trata-se do episódio que não só remete ao aparecimento das primeiras práticas e teorias da comunicação, mas também àquele responsável por singularizar nossa atualidade histórica, ou seja, das transformações operadas, sobretudo no século XX, em torno da técnica e que, nesse caso específico, apontam para sua saída da condição de *instrumento*. Historicamente pertencente à *Lógica*, tradicional modalidade do conhecimento, a técnica hoje consolida-se na forma mais conhecida como *tecnologia*, momento em que, sob o signo da *informação*, se realiza a partir de uma lógica em si mesma, por nada precedida ou referenciada, senão por seus próprios mecanismos internos de inteligibilidade, responsáveis então por inaugurar outra modalidade de pensamento cuja “equação da funcionalidade [iguala] os princípios de avaliação e os parâmetros de julgamento, [produzindo] a redução das diferenças de tudo e de todos”.³¹⁸ Com intuito de intensificar a organização e a segurança da vida social, a tecnologia – modalidade atual da técnica moderna – acaba por exaurir as “forças de sustentação empíricas, sistemáticas, operativas, transcendentais de um império planetário”.³¹⁹ Entre outras coisas, a perda da modalidade instrumental da técnica remete à chegada da ciência moderna a um patamar de desenvolvimento sistêmico tão elevado, que seriam suas próprias premissas a condição para que se consolide a extinção das “oposições de padrão e todas as divergências de

³¹⁸ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.:124.

³¹⁹ Idem.

suposição”.³²⁰ Voltaremos a isso. Significa dizer que, se concordamos com a hipótese de trabalho de que é a técnica o acontecimento que individualiza o campo em questão – trata-se da área de estudos que tem no conceito de mídia sua especificidade –, o questionamento da idéia de que haveria progresso único para toda a história do gênero humano ecoaria intensamente no presente círculo de estudos, fazendo-o instância privilegiada para pensar seus efeitos e desdobramentos. Entretanto, mais do que se ater a tal problemática, procuramos pensar de que maneira tal episódio vem a produzir importantes ressonâncias naquilo que diz respeito ao imperativo e à adjetivação da conquista de objeto de estudo próprio. Falamos, portanto, a respeito do terceiro movimento em torno da técnica, em especial, aquele que remete aos desdobramentos de sua determinação instrumental.

Se, nos capítulos anteriores, procuramos apresentar o que seriam seu nascimento e consolidação, agora trataremos de seus desdobramentos atuais, sobretudo quanto à constituição de uma episteme da comunicação. Referimo-nos precisamente à passagem da técnica à condição de *tecnologia* a qual se realiza hoje sob a instauração do paradigma da transparência. Sob o signo da visibilidade, o fenômeno da comunicação perde a abordagem instrumental em que historicamente fora concebido como meio ou instrumento segundo o qual seus efeitos deveriam ser medidos. Pelo crivo tecnológico, a *questão* comunicação é alçada à condição de ambiência histórica, ou seja, passa a ser aquela cujos desdobramentos e implicações individualizam nossa atualidade. O radical desenvolvimento das novas tecnologias, assim como das dinâmicas por elas instauradas junto à sociabilidade contemporânea, instala o fenômeno da comunicação no âmbito existencial, abrindo, naturalmente, novos marcos no debate acerca da constituição de uma *episteme* comunicacional. A isso, então, nos dedicamos em seguida.

6.1. O crivo tecnológico e a questão da transparência

Na reflexão que desenvolve em *A sociedade transparente*, o filósofo italiano Gianni Vattimo introduz a questão. Segundo ele, nossa atualidade seria, antes de qualquer coisa, caracterizada como uma *sociedade de comunicação generalizada*. Para o autor, viveríamos

³²⁰ Idem.

hoje a chamada época de transição entre a modernidade e aquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade, passagem em que os meios de comunicação de massa desempenham papel decisivo. Segundo ele, a presença dos meios e suportes comunicacionais seria um dos fatores determinantes na importante passagem a que estaríamos sujeitos hoje e que se realizaria pela instauração do que denominou *sociedade transparente*. A expressão é utilizada para definir nossa contingência histórica e encontra seu desígnio fundamental na idéia de que a atual *sociedade de comunicação generalizada* aponta para o ápice do desenvolvimento de uma cultura sistêmica que, na realidade, prolonga e renova as buscas da ciência moderna em torno de uma sociedade na qual o projeto de emancipação da razão estivesse finalmente concretizado. Tal projeto instaura-se hoje sob o signo da *transparência*, valor social decorrente da consolidação dos meios de comunicação de massa, responsável por estabelecer os traços que singularizam nossa atualidade. Segundo Vattimo, o diagrama de uma sociedade dita *transparente* aponta para a consolidação dos meios de comunicação de massa como espécie de apogeu das pretensões da ciência moderna, que desde sempre se preocupou em produzir as condições de uma sociedade sem “estranhamento”, autoconsciente, em torno da qual se alcançaria finalmente a possibilidade de domínio proveitoso e, sobretudo, vigoroso da natureza. A emergência de uma sociedade de comunicação generalizada, portanto, renovaria a possibilidade de realizar o projeto que procurou convencer o homem de que seria o seu próprio atributo racional o elemento que então o conduziria na direção de progressiva autonomia, rumo a sua própria emancipação.

O projeto – que tem início no Renascimento e seria radicalizado em Kant, sobretudo através de *Antropologia Pragmática e Metafísica dos Costumes*, quando da fundamentação do problema da liberdade – encontraria, hoje, na constituição de uma sociedade de comunicação generalizada, o momento de sua máxima realização. Nesse caso, aponta Vattimo, o advento da sociedade de comunicação seria não apenas um desdobramento direto dos pressupostos encontrados em *Antropologia Pragmática e Metafísica dos Costumes*, bases das ciências humanas que tiveram em Kant, especialmente na espessura do conceito de liberdade, um de seus principais fundadores, mas também aquele que viria renovar as possibilidades em torno de uma *autonomia da razão*.

Se, na sua generalidade, é de facto verdade que as ciências, na sua forma moderna de ciências experimentais e “técnicas”, manipuladoras de dados naturais, *constituem* mais o seu objeto do que exploram um “real” já constituído e ordenado, isto é válido de maneira muito especial para as ciências humanas (...) da sociologia à antropologia e até à psicologia – que surgem, de facto, já na Modernidade – estão condicionadas, além do mais numa relação de recíproca determinação pela constituição da sociedade moderna como sociedade da comunicação.³²¹

Segundo o autor, o surgimento da *sociedade de comunicação generalizada*, como resultado posterior do desenvolvimento das ciências humanas, implica a constatação de que em torno dela teria sido depositada a crença iluminista na materialização histórica de um espírito absoluto da razão, cuja grande representante hoje seria a denominada *sociedade transparente*. Trata-se da idéia de que os meios de comunicação permitiriam, enfim, realizar a intrínseca exigência de veracidade que desde sempre acompanhou o paradigma científico e que, hoje, dados os altos índices de eficiência proporcionados por tais suportes, se tornaria finalmente possível. Nesse caso, seriam as próprias tecnologias da comunicação aquelas responsáveis por trazer consigo a crença contemporânea de que se poderia, enfim, reunir as condições em que se alcançaria finalmente a tão almejada *autonomia da razão*, consolidando, então, o ideal prescritivo da ciência moderna sob os moldes de uma sociedade eficiente.

Os ideais sociais da Modernidade se mostram unitariamente descritíveis por serem guiados pela utopia da *autotransparência* absoluta. Tornou-se claro, pelo menos a partir do Iluminismo, que submeter as realidades humanas – as instituições sociais, a cultura, a psicologia, a moral – a uma análise científica não é apenas um programa epistemológico que se propunha atingir interesses cognoscitivos, estendendo o método científico a novos âmbitos de estudo; mas é uma decisão revolucionária que só se compreende em relação a um ideal de transformação radical da sociedade.³²²

Segundo Vattimo, muito do positivismo encontrado no acúmulo científico moderno

³²¹ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit.: 21.

³²² Idem, *ibidem*: 26.

se transferiria, agora, para a eficiência tecnológica. Por isso, os meios de comunicação de massa exerceriam papel decisivo. A eles pertenceria o crivo tecnológico determinante na viabilização do ideal de *transparência* ao qual estaríamos submetidos hoje. Na realidade, trata-se do grande paradigma de nossa atualidade em que a idéia de *informação*³²³ se torna efetivamente centro de gravidade e o sentido próprio desse processo. A reivindicação de eficácia que desde sempre acompanhou o projeto científico repousaria, nesse caso, sobre a idéia de *informação*, que se torna efetivamente o epicentro do projeto de saber, que não parece estar descolado da realidade. No reino da eficácia informacional, a *informação* se consolida sob a égide de um valor de *transparência* que passa a ser o grande ícone da razão em nossa contemporaneidade. Datado por tardia estrutura industrial que só se torna inteligível a partir da relação de dependência entre as técnicas, que em sua origem dependem das ciências, e destas, que, na continuação, dependem daquelas, falamos a respeito do “pedaço” da história que encontra sua síntese na relação entre transparência e informação, sendo esta última unidade de medida universal imprescindível ao contágio, ao agenciamento e à interlocução dos campos sociais. Modo e suporte pelo qual se produz o entendimento de nossa própria experiência de atualidade histórica, o signo da *informação* é fundamento do ideal de transparência que parece solucionar uma enorme variedade de engendramentos culturais. Eclipse do social, ela se apresenta como redenção à decadência das burocracias estatais, públicas e partidárias, dá lugar a outras formas de organização coletiva. Ainda que não possa ser considerada executando função igual à desempenhada pelos órgãos públicos, na maioria das vezes figura como grande solução, fascinando por um tipo de “escuta” ou sentimento de realização imediata dificilmente encontrado no tempo e na cultura das instituições clássicas.

Se, em outros tempos, diante das angústias e insatisfações, o “povo” ia às ruas para se fazer ouvir e representar, tendo em vista as instituições públicas, agora, os atos de expressão e participação coletiva parecem realizar-se também na direção dos meios de comunicação, isto é, como se a validade das manifestações coletivas hoje dependessem em muito do crivo midiático. A cultura de luta, portanto, efetiva-se agora em boa parte por intermédio dos meios de comunicação. As diferentes práticas coletivas, antes fundadas no

³²³ Trabalhamos aqui com a mesma definição de *informação* oferecida no primeiro capítulo.

ato de criar associações, sindicatos ou partidos políticos, agora parecem concentrar seus esforços em grande parte na tentativa de entrar nos circuitos e redes de comunicação. Trata-se da consolidação de uma característica efetivamente contemporânea: a *informação* assume valor social inimaginável. Dotado de tamanha complexidade, seus usos e atribuições, parecem tornar-se modo de pensar e participar dos atrativos coletivos. Exemplo disso é a permanente inauguração de *sites* na internet como formas de se fazer cidadão. *Sites* que abordam desde questões mais gerais até as mais específicas e que se multiplicam na rede comunicacional, tornando indispensável o conhecimento informacional (alçado ao *status* de “saber”), posto que constitui prerrogativa básica para o acesso ao mundo segundo um novo tipo de representação. O signo moderno de coletividade, antes exercido na organização da sociedade civil que se colocava na luta pela conquista dos direitos legais, agora se transfere para o plano das representações virtuais.

Trata-se de relações políticas, outrora fundadas numa determinada moral voltada para o conhecimento e uso das leis e regras jurídicas, sendo contemporaneamente organizadas em grande parte segundo atribuições lógicas, respaldos e dinâmicas da *informação*, que parece constituir um tipo de valor cívico à medida que os cidadãos deixam de ser representantes da opinião pública para ser fazer coadjuvantes dos espetáculos dos meios eletrônicos. Na realidade, pode-se dizer que, se, por um lado, nunca se avançou tanto em relação às possibilidades de se dar a ver o progresso da ciência moderna, ou seja, diferente de qualquer outra época, sobretudo quando se fala sobre os diversos suportes digitais, em nenhum outro momento histórico o homem teria alcançado tamanha capacidade de produzir, processar e reprocessar a informação, por outro, o que se observa é que, em detrimento da *transparência*, o que se tem hoje é uma verdadeira hipertrofia do olhar, um deserto de sentido, em que o excesso de luminosidade parece acentuar a escuridão e a opacidade de nossa existência. Reduzem-se tudo e todos aos padrões de produtividade e rentabilidade maquínicos. A economia informacional legitima um regime de eficácia cuja cultura de quantificação tende a tudo coisificar, reduzindo toda experiência de sentido à operação binária disponível/indisponível, em que os padrões de verifuncionalidade tendem a radicalizar experiências e trajetórias pobres de valoração que, circunscritas ao acaso, permanecem

cegas de imaginação.

Falamos, portanto, a respeito da radical expansão da moldura encontrada no quadro *Las meninas*, de Velásquez, isto é, do impressionante alcance e prolongamento da representação inaugurada pelo método na modernidade que, através das novas tecnologias, se amplia a ponto de consolidar a chamada “substituição do real pelo objeto, da realização pela objetividade”.³²⁴ Trata-se da hipérbole do projeto de cognoscibilidade inaugurado pelo sujeito moderno que, segundo Milton Santos, atualmente “permite ao homem não apenas utilizar o que encontra na natureza: [trata-se agora de] novos materiais (...) criados nos laboratórios como um produto da inteligência do homem, e precedem a produção de objetos”.³²⁵ Segundo ele, se até então o paradigma esteve fundamentalmente voltado para a utilização da matéria-prima que estava a nossa disposição na própria natureza, agora, o homem passa a conceber, ele próprio, os materiais que servirão de insumos na produção de suas mais variadas fabricações. A impressionante expansão da armação técnica promovida pelo crivo tecnológico em nossa atualidade promoveria um tipo de representação que mais parece, diz o autor, geometrias e não mais geografias do mundo, dado que “os objetos retratados (...) nos chegam como objetos em si, sem a sociedade vivendo dentro deles”.³²⁶

O movimento, pois, aponta para a perda do solo instrumental através do qual se teria desenvolvido toda a ciência moderna. Trata-se do terceiro movimento histórico realizado em torno da *técnica* o qual aponta precisamente para o fim da *determinação instrumental* que até então a caracterizara. Se até agora a ela teria sido dada a definição de *instrumento*, *meio* ou *modo* pelo qual se obteria determinado objetivo, a partir do crivo tecnológico ela passa a configurar-se como complexo modo de registro, coleta e transmissão de informações. Sob o signo da *informação*, a técnica perde seu caráter mecânico e instrumental, e, por meio da tecnologia, sua conformação prática passa a se expressar a partir de uma multiplicidade de imagens que corresponde, sobretudo, ao que Heidegger chama de “época das imagens de mundo”.

³²⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 124.

³²⁵ SANTOS Milton. *Por uma outra globalização*. Op. cit.: 32.

³²⁶ Idem.

Quando Heidegger fala (...) de “época das imagens do mundo” para definir a modernidade não usa uma expressão metafórica, nem descreve apenas um aspecto entre outros do moderno complexo de ciência e técnica, como fundamento da mentalidade moderna; mas define precisamente modernidade como a época em que o mundo se reduz – ou melhor se constitui – a imagens construídas e verificadas pelas ciências, que se desdobram quer na manipulação da experiência, quer na aplicação dos resultados à técnica e na tecnologia da informação.³²⁷

Trata-se da hegemonia de uma modalidade de tradução do *visível* reduzida ao universo cognitivo cujas variáveis tecnológicas tornam-se as grandes responsáveis pela formulação dos novos regimes de verdade. Daí a idéia de *imagem de mundo*. Momento em que a tecnologia se torna modo de pensar, por nada precedida, sendo autojustificável e, sobretudo, construindo universo virtual que procura suspender a densidade da existência, dado que configura um tipo de *imagem* de mundo mais real do que a própria realidade. Seus feitos instauram contexto histórico em que se dá a mistura entre o que era outrora ficção e realidade. Sob o signo da tecnologia vive-se um ideal de existência em que a racionalidade da mercadoria, administrada e empacotada, se estende ao *éthos* social, que então, sob fetiche do progresso, faz prevalecer a chamada “superação do real pelas realizações e da realização pela realidade”.³²⁸

6.2. Contemporaneidade e *desenraizamento*

Segundo Vattimo, entretanto, o projeto cujo fetiche se encontra calcado no ideal de *transparência* acaba por produzir um efeito diferente do esperado. Para o autor, a consolidação dos meios de comunicação de massa proporcionaria, hoje, diferente de uma sociedade mais integrada, consciente de si ou transparente, um mundo de mais incerteza, de maior instabilidade que, em vez de constituir coesão, produziria uma fragmentação planetária. Entretanto, afirma, nesse caos relativo residiriam nossas esperanças. Segundo ele, as respostas mais satisfatórias com relação aos desdobramentos desse processo, não advêm de outro lugar senão dessa mesma configuração histórica da qual somos atores

³²⁷ Idem, *ibidem*: 25.

³²⁸ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 122.

diretos e cuja conformação encontra-se atrelada à chegada dos meios de comunicação de massa. Para o autor, o desenvolvimento das tecnologias comunicacionais em vez de produzir um indivíduo consciente de si, acaba, de outra maneira, por gerar uma sociedade instável, confusa e caótica, responsável justamente por criar as reais condições para a erosão de seu princípio de realidade. Por isso mesmo, sugere, a expressão *sociedade transparente* é contraditória.

Somos, ao mesmo tempo, tanto testemunhas do ápice da tentativa de consolidar o projeto de autonomia da razão quanto protagonistas de seu próprio “transbordamento”. Com o avanço das novas tecnologias vivenciariamos tanto a já celebrada chegada de uma emancipação futura como a erosão do princípio de realidade que, durante séculos, teria estruturado o paradigma em torno do progresso único para todo o gênero humano. Tal erosão seria proveniente, mais do que de qualquer outra coisa, do avanço produzido pelo próprio paradigma científico. Através da tecnologia, configurando-se os meios de comunicação seu ícone, a ciência teria chegado a um patamar de complexidade e variações sistêmicas tão alto, que suas próprias premissas formariam a condição necessária para que se promovesse, então, a extinção das “oposições de padrão e todas as divergências de suposição”.³²⁹ A chegada da tecnologia, cujo grande signo trata da radical ampliação e intensificação dos diversos engenhos de controle e segurança da vida social, acaba também por exaurir as “forças de sustentação empíricas, sistemáticas, operativas, transcendentais de um império planetário”.³³⁰ Trata-se de um paradoxo. A chegada das tecnologias comunicacionais se constitui ícone das tentativas de intensificar as “forças de sistematização”³³¹ erguidas no período moderno, no entanto, a própria diluição de tal projeto, uma vez que sua consolidação remete também para a equiparação, no regime da funcionalidade, da “subjetividade do sujeito como objetividade do objeto”.³³²

A idéia, portanto, situa-se entre aquelas que têm como objetivo extrair propriamente

³²⁹ Idem, ibidem: 124.

³³⁰ Idem.

³³¹ Idem, ibidem: 122.

³³² Idem, ibidem: 125.

outro itinerário do próprio aspecto essencial em que está contido o ideal tecnológico. Daí a centralidade das *imagens de mundo*. O empreendimento ganha densidade, posto que o que se observa é que, frente à eficácia tecnológica e suas operações junto à ordem do saber, o ideal normativo da ciência moderna mostra-se cada vez mais desvitalizado. Na realidade, boa parte dos movimentos de crítica a esse modelo tecno-informacional acaba esvaziada e sem força porque esses movimentos “operam na mesma seqüência”, isto é, em sua maioria operam segundo uma abordagem instrumental do problema da comunicação e, nesse sentido, são fagocitados pela própria lógica funcionalista que criticam; afinal, a tecnologia, que tem por natureza o objetivo de sistematizar e operacionalizar a vida em sociedade, tornando-a funcional e rentável, acaba por cumprir o papel que lhe convém com muito mais eficiência. Significa dizer que, se corremos grande risco na realização dessa passagem, isto é, da modalidade instrumental da técnica, em torno da qual se desenvolveu a ciência moderna, para outro paradigma que não se sabe exatamente qual será, é nela também que encontramos solo fértil para a formulação de novas perguntas.

Vattimo formula a questão da seguinte maneira. Para ele, o problema que envolve uma sociedade de comunicação generalizada gira em torno da crença hegemônica nos *mass media* como viabilização de uma sociedade autoconsciente, não condicionada por ideologias ou interesses particulares, mas suficientemente instrumentalizada por aparatos capazes de submetê-la à verificação crítica, responsável por uma imagem rigorosa que desde sempre caracterizou “o corpo” das ciências modernas. Na realidade, diz Vattimo, a consolidação dos meios de comunicação acaba por funcionar num sentido bastante diferente. O vigoroso desenvolvimento das ciências humanas e a intensificação de uma “comunicação ilimitada” produziriam um violento questionamento a “toda crença na verdade como conformidade da proposição à realidade *objetiva* da coisa”.³³³ O autor chama atenção para o que seria a *desrealização* do projeto moderno que acreditou numa visão de sociedade em que a verdade viria antes da liberdade, ou seja, em que haveria “alguém cuja visão do verdadeiro não é distorcida e que, portanto, tem o direito de revelá-lo aos outros, talvez mesmo impô-lo para o próprio bem deles”.³³⁴ Para o autor, o problema da liberdade deve anteceder aquele que remete

³³³ VATTIMO, Gianni. *Comunicação e transparência*. Livro do XI COMPÓS Estudos de comunicação. Franca Vera; Weber, Maria Helena; Paiva Raquel; Sovik, Liv. (Orgs). Porto Alegre: Sulina, 2003: 15.

³³⁴ Idem, *ibidem*: 16.

à questão da verdade. Segundo ele, a chamada *sociedade de comunicação generalizada* viabilizaria uma possível emancipação humana, ainda que não necessariamente proveniente da *autonomia da razão*, mas aquela outra que adviria justamente da perda do princípio de realidade que estruturou o diagrama da ciência moderna.

Como já se observou a expressão “sociedade transparente” é aqui introduzida de uma forma interrogativa. O que pretendo defender é o seguinte: a) no nascimento de uma sociedade pós-moderna, os *mass media* exercem um papel determinante; b) eles caracterizaram esta sociedade não como uma sociedade mais “transparente”, mais consciente de si, mais “iluminada”, mas como uma sociedade mais complexa, ou mesmo caótica; e, por fim, c) é precisamente neste “caos” relativo que residem as nossas esperanças de emancipação.³³⁵

O que seria, então, essa emancipação oriunda da erosão do princípio de realidade que estruturou todo o paradigma moderno? Segundo o autor, em vez de solidificar o projeto de autotransparência da ciência moderna, a implementação dos meios de comunicação acabaria mesmo propiciando a erosão do projeto que acreditou no sujeito intelectual e racional como base de toda e qualquer expansão possível. Segundo o filósofo, a chegada da *sociedade da comunicação* instala a crise do pensamento que acreditou na idéia de história contada como progresso do gênero humano. História que deveria, necessariamente, ter um centro, do qual se irradiaria todo o progresso da humanidade, e que, por isso, teria tido como grande preocupação, desde os iluministas, passando por Hegel, Marx, positivistas e historicistas, a construção de um certo tipo de civilização fundada no ideal do homem moderno, branco e europeu.³³⁶ Concepção que concebe a história como processo de emancipação progressiva da razão, que, com base num melhoramento no plano da educação, poderia alcançar o objetivo último do pensamento, a chamada *autonomia da razão*. O projeto de civilização expandido por quase todo o planeta, segundo Vattimo, dilui-se com a implementação da *sociedade da comunicação*. Trata-se da extinção da perspectiva teleológica na qual a história foi contada a partir de um centro único e concebida como tendo uma essência, um propósito, um objetivo definido *a priori*, a ser

³³⁵ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit.: 12.

³³⁶ Idem, *ibidem*: 11.

seguido como ideal por todos os povos. Esse, sugere Vattimo, é o marco da passagem para o chamado período pós-moderno.

Em primeiro lugar, a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui defendida, dá lugar ao fim da Modernidade, não surge apenas do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do aparecimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral tudo aquilo a que hoje se chama telemática – foram determinantes para o processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, denomina as grandes narrativas.³³⁷

A chegada da sociedade de comunicação generalizada, então, seria uma das causas do fim do *saber* reflexivo estruturado em torno da dualidade sujeito/objeto, que, segundo ele, realiza o caráter absoluto do espírito em Hegel, “puro fantasma ideológico, que na sua idealidade, mantinha com o real concreto uma relação de transcendência platônica, típica de essências metafísicas com todas as suas implicações (...) em grande sentido repressivas (na medida em que continuam a ser necessariamente transcendentas)”³³⁸. Trata-se da experiência do pensamento que, para sustentar sua natureza fundamentalmente controladora, precisou fomentar, necessariamente, um mundo instável, incontrolável, perturbador e ameaçador para, então, legitimar a instauração de seus parâmetros. Como se observou ao longo do trabalho, esses se entronizaram na cultura ocidental a partir de uma moralidade extremamente rígida e conservadora, responsável pela instauração de um paradigma de ordem e progresso, estruturados em torno de uma linearidade discursiva, que esteve, desde sempre, vinculada ao uso e significado instrumental da técnica. Solo sobre o qual se ergueu não apenas o saber produzido pela ciência experimental, no período moderno, como também a própria Teoria das Idéias, de Platão, na passagem da Grécia antiga ao período clássico. Experiência do pensamento que precisou demonstrar a miséria e o horror do estado de natureza, para, então, instaurar normas de ordem transcendentas, constituindo-se, pois, como única modalidade absoluta capaz de intervir e “consertar” a

³³⁷ Idem, *ibidem*: 13.

³³⁸ Idem, *ibidem*: 30.

imperfeição humana. Daí o ressentimento como uma das marcas fundadoras da modalidade instrumental do *saber* do qual, hoje, somos os principais herdeiros.

A emancipação, oriunda da erosão do princípio de realidade que teria estruturado o projeto moderno, pode ser entendida através do que Vattimo chama de processo de *desenraizamento*, isto é, estado de oscilação e deslocamento a que estaríamos permanentemente sujeitos, hoje, em função da perda de convicções antes tidas como certas. Segundo ele, o caos produzido pela invenção de uma sociedade de comunicação nos lançaria num mar de incertezas em que nas muitas situações em que vivemos já não encontramos respostas satisfatórias para defini-las. O mundo passa a nos ser oferecido numa sucessão de situações que nossos conceitos já não são suficientes para explicar. Seria um momento da história em que estaríamos colocando em suspensão o caráter óbvio do mundo e nos perguntando novamente acerca das convicções mais elementares e tidas como certas durante séculos. A crise de referências nos mergulharia num profundo *niilismo*, em que predominaria uma espécie de disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual que dele dispomos para representar e interpretar nossa atualidade.

Quando modos de pensar e agir imbuídos de determinada orientação ou combinação de símbolos se deparam abruptamente com “anomalias” ou problemas na experiência que não podem ser abrangidos pelos símbolos e formas de compreensão existentes, podem requerer uma reavaliação dos “paradigmas” ou suposições prevalecentes sobre a realidade que comanda as atividades. O ato social modifica-se quando as imagens que o orientam e justificam já não satisfazem as exigências da vida, e quando tais exigências geram novos compromissos, ou quando a visão dos indivíduos criativos enfrenta suposições eficazes e introduz novos símbolos e formas que subvertem as imagens.³³⁹

Trata-se, sobretudo, de um período histórico em que nos encontramos em meio à crise generalizada de valores. Para Nietzsche o niilismo representaria nada mais do que a própria doença moral do homem moderno, em que os mais elevados valores da humanidade se desvalorizariam e nós migraríamos de uma experiência extrema para outra, isto é, da

³³⁹ GUNNEL, John. *Political Philosophy and Time*, 1968 Apud ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997: 48.

crença em valores morais absolutos para a crença no *nada*.³⁴⁰ Para o filósofo, embora suas causas sejam profundas e múltiplas, o niilismo pode ser compreendido como sina do destino, estágio patológico e necessário de transição, em que os valores universais erguidos em torno da moral cristã subitamente parecem ficar destituídos de sentido. Segundo ele, um estágio que a humanidade deve experimentar, para se perguntar sobre o valor dos “valores”. Etapa da história vista como conseqüência final, resultado lógico dos ideais que teriam, até agora, fundado certa ocidentalidade. Podemos dizer, nesse sentido, que as marcas do niilismo incidem ainda com mais intensidade sobre as estruturas sociais, como a Igreja, os partidos políticos e o Estado, que são constituídas a partir de um fundamento teleológico, no qual o processo histórico é visto tendo como causa final *a autonomia da razão*.

Para Vattimo, a experiência do *desenraizamento*, resultante desse período marcado pelo niilismo, esvaziada de sentido, produz uma experiência estética da verdade extremamente potente, que o autor denomina *arte da oscilação*: aquela que acolhe a angústia, a morte e a dor como partes integrantes da vida.³⁴¹ Experiência que, em vez de separar o homem de seu estado de natureza, faz dele parcela do próprio elemento constitutivo, materializando a experiência da simultaneidade entre essência e aparência. Para exemplificar essa experiência estética de verdade produzida na sociedade dos *mass media*, Vattimo cita os exemplos do choque caracterizado por Walter Benjamin no cinema e do *Stoss*, da obra de arte como “prática de verdade”, de Heidegger. No primeiro caso, a experiência do choque no cinema é comparada à vida citadina da Pós-Modernidade. Assim como a dinâmica urbana, a experiência perceptiva do cinema nos mergulha numa sucessão de imagens, na qual uma é logo substituída por outra, instando nosso olhar à adaptação sucessiva. Tal experiência perceptiva funciona como uma espécie de projétil de imagens que se lança contra todas as nossas seguranças, expectativas de sentido e hábitos de percepção. Walter Benjamin compara essa experiência perceptiva cinematográfica ao cotidiano da vida nas cidades. Segundo ele, as percepções do espectador no filme são como as de um indivíduo que se movimenta em meio ao tráfego de uma metrópole. Mais do que de mobilidade e hipersensibilidade dos nervos e da inteligência características da percepção

³⁴⁰ CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho*: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

³⁴¹ VATTIMO, Gianni. Op. cit.

do homem metropolitano, trata-se de uma verdade estética menos como obra tranqüilizadora, estável e bela, do que como *experiência* pensada em termos de variações mínimas e contínuas. O cinema e sua acelerada reprodução de imagens seria a forma de arte correspondente ao perigo, cada vez maior, presente nessa rotina urbana, na qual a ameaça de morte amedronta não apenas pela possibilidade de atropelamento, mas por ser entendida como possibilidade inerente à existência.

Segundo Vattimo, essa experiência de choque também estaria presente no *Stoss*, de Heidegger. Nesse caso, a angústia é tomada como experiência presencial da existência da morte, sendo ela a base da obra de arte. A angústia que o *ser-aí* (homem) vive, quando é lançado nu no mundo, é o estado emotivo essencial da experimentação artística. Seu significado diz respeito à ânsia e ao medo de viver. Para Vattimo essa experiência da angústia é também uma experiência de *desenraizamento* porque faz com que a alma seja confrontada com os mais elevados sentimentos de criação, pela simples existência da gratuidade total do mundo. Preocupada pela admiração, em si insignificante (em sentido rigoroso, a nada remete, ou remete ao nada), de que o mundo existe, a angústia é o estado emotivo essencial da arte, residindo sua natureza precisamente na suspensão do caráter óbvio da existência.

A mesma experiência estética também se encontra no sublime kantiano. Segundo Parret, diferente do sentimento do belo, excitado pela visão de uma várzea coberta de flores, de vales por onde serpeiam riachos e pastam rebanhos, o sublime nasceria quando a alma fosse confrontada com situações caóticas, com as desordens e as destruições mais violentas da natureza, desde que percebidas com magnitude e beleza.³⁴² As definições do belo e do sublime corresponderiam à *harmonia* ou ao *antagonismo* de duas faculdades: o entendimento e a imaginação. Enquanto o belo provém da harmonia entre essas duas faculdades, o sublime resulta de seu conflito. A idéia de sublime ganharia, portanto, uma conotação bastante próxima da idéia de limiares, fronteiras, limites, um *estilo elevado* que nos transporta, nos arrebatava, nos arrasta para as alturas. O sentimento do sublime seria constituído necessariamente de pavor e prazer. Nasceria do esforço da imaginação em

³⁴² HERMAN, Parret. Op. cit.

alcançar a medida da grandiosidade, a unidade ou a totalidade das diversas intuições. A necessidade dessa apreensão lança a imaginação no abismo, o livre jogo das faculdades é transtornado. A imaginação “fica sem fala”, “subjugada”. No entanto, esse fracasso, desabamento da faculdade de imaginar a totalidade ilimitada, não seria disfórico. Segundo o autor, desse dilaceramento nasceriam o prazer e a felicidade. Euforia da imaginação criada por um paradoxo. A imaginação hiperativa, necessariamente em ruínas, não conseguiria apreender o infinito, sentir a infinitude da alma, o poder de uma liberdade que é impossível de ser representada.³⁴³ O prazer e o pavor da impossibilidade de imaginar o infinito, o ilimitado e a totalidade seriam experienciados como a infinitude da alma. Sentir que a imaginação foi necessariamente ultrapassada seria sentir a alma em sua liberdade ilimitada. O sublime seria, portanto, o sentimento do heterogêneo, das grades e dos padrões, das rupturas e quebras dos limiares – a moldura que se abre para o assombro do vazio e desencaminha a imaginação.

O sublime é o sentimento dos limiares. No entanto, o desabar da imaginação é o desabar da temporalidade da imaginação: o sentimento do sublime violenta o tempo; isso, como diz Kant, é “imaginar compreender num instante” aquilo que é apreendido como sucessivo. Em conseqüência, o sublime é o que seduz. Seduzir (...) é colocar o tempo em movimento com a imaginação. Sublime instaura um percurso de abismos e fraturas, um campo de limiares ou de enquadramentos abrindo-se sobre o pasmo do ilimitado ou do nada – um paradoxo onde nada é belo, perfeito nem harmonioso e onde o temor engendra o mais intenso dos prazeres.³⁴⁴

Parret fala a respeito de um sentimento marcado pela perda de consciência e pelo estremecimento diante do enquadramento do vazio, estesias que combinam ansiedade e alegria.³⁴⁵ O que nos interessa aqui, de qualquer forma, é mostrar que o *Shock* de Benjamin, o *Stoss* de Heidegger e o sublime kantiano caracterizam uma experiência estética da verdade que faz da instabilidade ou, como diz Vattimo, do estado de *despaisamento* seu estado constitutivo e não provisório.

(...) os dois conceitos, o de Heidegger e o de Benjamin, têm pelo menos um traço

³⁴³ Idem, ibidem: 143.

³⁴⁴ Idem, ibidem: 156.

³⁴⁵ Segundo Vattimo, entretanto, o livre exercício das faculdades de Kant faria parte das doutrinas que, desde Aristóteles até Hegel, pensaram a experiência estética como da ordem de segurança e estabilidade.

em comum: a insistência no desenraizamento. Num e noutro caso, a experiência estética surge como uma experiência de estranhamento, que exige um trabalho de recomposição e readaptação. Este trabalho não visa, no entanto, alcançar uma condição final de recomposição; a experiência estética tem como objetivo, pelo contrário, manter vivo o desenraizamento.³⁴⁶

O elemento novo que Benjamin e Heidegger introduzem nas concepções de experiência estética é a noção de oscilação. Um deslocamento permanente entre fundação e ruptura, cujo resultado é necessariamente a experiência estética. Nesse sentido, nunca seria apenas tranquilizadora, fruto de meras sensações de prazer, segurança e conforto, e, portanto, não seria também entendida a partir da idéia de belo, mas sim, resultado do estranhamento, da inquietação e da angústia. Para Vattimo, esse desenraizamento é resultado do desamparo, do estranhamento, de situações que não conhecemos e que nos causam temor e conflito, enfim, uma experiência estética produtora de verdade, uma vez que funciona como acontecimento criador de mundos. A idéia da oscilação, entre fundação e ruptura, consiste na simultaneidade entre o espanto do novo e a invalidez daquilo que há anos se encontra consolidado como valor fundamental. Na realidade, trata-se de uma verdade de ordem estética que não objetiva promover a arte como sinônimo de estabilidade ou como conciliação final de determinada experiência, materializando-a em forma de obra.

A verdade de ordem estética, portanto, não demanda manutenção permanente, mas, sobretudo, viveria em configuração de precariedade. Em vez de profundidade, perenidade e autenticidade, aspectos que caracterizam tradicionalmente a experiência de verdade proveniente da arte, o que dela percebemos, na sociedade de comunicação generalizada, são elementos ligados à superficialidade e à precariedade. Segundo Vattimo, diferente de uma sociedade vulnerável, sem capacidade crítica e dominada pelas classes hegemônicas, essa superficialidade ou precariedade diz respeito ao enfraquecimento da própria noção de realidade. Para o autor, no entanto, uma sociedade com princípios de realidade fluidos e móveis significa também a possibilidade do questionamento e da relativização de seus próprios valores hegemônicos. As decisões passariam a ser tomadas menos a partir de um vetor central e único, e mais a partir das próprias experiências individuais, sendo, então,

³⁴⁶ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. cit.: 62.

resultado de uma rede de razões muito mais complexas.

Segundo o autor, a multiplicação das imagens de mundo, responsável por criar esse ambiente instável, oscilante, móvel, em que se produziria a permanente presença da perda do sentido de realidade, seria o momento em que a idéia de *informação* transforma-se em *fabulação*. Em detrimento da idéia de *informação*, que traduziria os esforços científicos na busca de critérios cada vez mais precisos sobre a natureza humana, vivenciaríamos o que Vattimo chama de “fabulação de mundo”. Nessa fase da história a condição da ciência, fluida e incerta, vê suas premissas, até então caracterizadas como princípios de verdade longamente sedimentados em nossa cultura, diante de um radical questionamento; afinal, elas se apresentam, agora, a partir de patamares um tanto abstratos, permanecendo, efetivamente, no limiar do que podemos chamar de fábula.

Na sociedade dos media, em vez de um ideal emancipativo modelado na autoconsciência completamente definida, no perfeito conhecimento de quem sabe como estão as coisas (quer seja o Espírito Absoluto de Hegel, quer seja o homem já não escravo da ideologia, como pensa Marx), está a surgir um ideal de emancipação que, na sua base reflete oscilação, pluralidade e finalmente, a erosão do próprio princípio de realidade. Em vez de se dirigir para a autotransparência, a sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada dirigiu-se em direção ao que, pelo menos na generalidade, se pode denominar “fabulação do mundo”.³⁴⁷

O pensamento que até então se constitui como um dos sólidos pilares da própria ciência, em função do transbordamento e da irrupção dos próprios pressupostos científicos, entra em decadência, possibilitando, então, outros regimes possíveis de verdade. Segundo Vattimo, a partir da diluição dos pressupostos científicos, viveríamos uma experiência de verdade necessariamente marcada pela sempre presente simbiose entre “ficção e realidade”. Uma convivência permanente dessa dualidade que, hoje, mais do que nunca, se apresentaria também como referência de princípio de realidade. Essa seria, portanto, a experiência da “fabulação de mundo”. Um paradigma de verdade que o autor chega a definir como reencontro do mito, entendido não como ancestralidade ou estado civilizatório que

³⁴⁷ Idem, *ibidem*: 15.

antecederia a instalação de uma cientificidade hegemônica, moderna ou avançada, mas, sobretudo, como condição e efeito de verdade sempre presentes. A presença do mito aí aponta, na realidade, para o retorno de todas aquelas outras experiências de pensamento que os muros da cidade da lógica erguidos na Grécia clássica excluíram. Trata-se, portanto, da presença não apenas do mito, mas de experiências de pensamento tais como os sonhos, a loucura, a poesia, a religião, em suma, daquelas que, “para terem lugar no país da verdade, guardado pela filosofia, necessitavam das credenciais da razão”.³⁴⁸ Agora, na perspectiva de Vattimo, com a erosão do princípio de realidade que então sustentara o modelo que, embora remeta à modernidade, fora fundado por Platão e Aristóteles, tem-se o retorno de todas aquelas outras experiência de pensamento que até então teriam supostamente permanecido fora do projeto de luminosidade erguido pelo advento do ser. Daí mistura de ficção e realidade, daí *fabulação de mundo*.

6.3. Do instrumento à ambiência: comunicação e imagem de mundo

A abordagem de Vattimo nos parece importante porque apresenta a centralidade do acontecimento comunicação, em especial, caracterizando-o como determinação histórica, isto é, em torno de uma *sociedade de comunicação generalizada* dar-se-ia, segundo o autor, a passagem ao chamado período pós-moderno. Embora em nosso trabalho tal debate não seja desenvolvido, a abordagem nos parece importante porque situa o acontecimento comunicacional não apenas como aquele que promove a passagem de uma época à outra, mas, sobretudo, como elemento que define a originalidade de nossa atualidade. Significa dizer que tal interpretação é aquela que atribui à centralidade dos meios de comunicação a particularidade de uma época e, em especial, aquela que também a retira da perspectiva setorial. Nessa reflexão o autor chama atenção para uma atualidade definitivamente caracterizada pelos suportes comunicacionais cuja particularidade encontra-se na instauração de um regime de transparência como novo valor social. O acontecimento remete à passagem da técnica, que sai de sua modalidade moderna e migra para aquela dita contemporânea, mais conhecida como tecnologia, em que se constitui como imagem de mundo. Como dito, a passagem é paradoxal. Embora consolide um ideal moderno de

³⁴⁸ CARNEIRO Leão, Emmanuel. . *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 195.

cognoscibilidade talvez antes nunca visto, da mesma forma, nos lança num período de muitos questionamentos, o que, naturalmente, proporciona o aparecimento de outros regimes de verdade. A perda do caráter instrumental faz com que a técnica deixe de ser entendida como mero instrumento, separado do homem, que realizava aquilo que lhe fosse ordenado – perspectiva em que o sujeito teria supostamente o “controle da situação”, não estando, portanto, vulnerável aos efeitos dessa *instrumentalidade* –, transformando-a em códigos de inteligibilidade próprios, que tendem a se estender, cada vez mais, para a trama social, radicalizando a matematização da existência.

Entretanto, no caso do fenômeno da comunicação, é essa a abertura que dilui a setorialização que historicamente a caracteriza. De fato, comumente associados a uma determinação instrumental, os fenômenos comunicativos foram e têm sido passíveis de leituras meramente circunscritas a descrição do funcionamento ou aparecimento dos suportes de última geração. Em geral atreladas ao signo do progresso, tais interpretações limitam-se ao acompanhamento da emergência das últimas inovações futurísticas, radicalizando a condição instrumental do fenômeno. No entanto, precisamente aí, no paradoxo de um ideal de transparência, instaurado pelo crivo tecnológico, residiria a passagem da comunicação enquanto *artifício* para o que seria a qualidade de uma *nova natureza*, ou seja, da comunicação enquanto instrumento à condição de *novo espaço-tempo social*.³⁴⁹ É o acontecimento *tecnologia* aquele que, paradoxalmente, retira a *questão* comunicação da perspectiva em que fora concebida como meio, modo ou instrumento, apresentando-a, então, como nova atmosfera cujas configurações de espaço e tempo determinam decisivamente nossa atual condição societária. A mudança aponta para diversas denominações. Num primeiro momento, tomamos emprestada a expressão *ambiência*, de Rubim, para melhor definir a natureza da mudança que envolve o fenômeno comunicação.³⁵⁰ O termo é utilizado para designar a quantidade das tiragens e audiências que hoje se espalham pelo mundo; a quantidade e as dimensões da cultura das redes; as recentes modalidades, proliferações e diversificações das mídias; a presença da mídia na cultura; na educação, na política, nos modos de conhecer o mundo que hoje passam em boa parte pelos inúmeros dispositivos informacionais; no aumento dos trabalhos vinculados ao

³⁴⁹ Idem, *ibidem*: 23.

³⁵⁰ RUBIM, Antônio Albino. *Op. cit.*: 34.

paradigma da informação; no crescimento do consumo relacionado à comunicação, tais como bens simbólicos (entretenimento) ou suportes técnicos (computadores, i-pods, celulares, etc.).³⁵¹ Elemento fundador da cultura da eficácia, as *tecno-logias* da comunicação, desde as mais tradicionais – telefonia, rádio, televisão – às mais recentes – computador, cabo de fibra óptica, satélite, internet –, constituem-se hoje como espécie de revestimento histórico porque, além de individualizarem nossa atualidade, elas se configuram parte integrante do próprio entrelaçamento social, ou seja, a infra-estrutura em torno da qual se passa a sociabilidade contemporânea. Por isso, então, a expressão *ambiência histórica*, ou seja, trata-se da mudança radical na conformação do fenômeno comunicacional, que sai da perspectiva instrumental posto que se constitui agora como tessitura do trançado sociocultural, bem como o acontecimento que faz a passagem de uma época a outra.

A onipresença tentacular dessa infra-estrutura de comunicação e sua imanente exposição através da permanente fabricação e mediação de sentidos pela mídia constituem a singularidade da contemporaneidade. Cabe, então, construir parâmetros que busquem elucidar a comunicação como ambiente, como tessitura onipresente que acolhe e envolve o ser e o estar no mundo na atualidade, como uma quase e segunda “natureza” que trança a sociabilidade contemporânea.

Inúmeros são os exemplos que justificam tal proposição. Significa dizer que, embora não possamos remeter o episódio a padrões totalitários, afinal de contas tal abrangência não recobre toda forma de vida, sem dúvida nenhuma podemos afirmar que, pelo menos em se tratando dos espaços fundamentalmente urbanos, os meios de comunicação de massa constituem a atmosfera que circunscreve boa parte de nossa tessitura social. Na realidade, existe aí íntima relação que parece não se desfazer. Já descrito por Simmel no século XIX, quando da definição do espaço urbano como “intensificação da vida nervosa”,³⁵² o vínculo entre o espaço urbano e os meios de comunicação é antigo. Hoje, talvez, esse vínculo seja ainda mais forte. Se lembrarmos que o contingente populacional mundial está efetivamente concentrado em tais espaços, fica

³⁵¹ Idem, *ibidem*: 35.

³⁵² SIMMEL, Georg; *The Metropolis and Mental life* In KURT, H. Wolff, *Sociology of Georg Simmel*, Nova York, Free Press, 1950.

explícito o alcance que tal empreendimento realiza, o que, de alguma maneira, justifica certa abordagem que atribui ao evento comunicacional matiz que beira a onipotência.

De qualquer modo, em tal conformação social, interessa notar a nova contingência assumida pelos meios e suportes comunicacionais. Falamos a respeito da comunicação não apenas como rede heterodoxa do conjunto de instituições, mas como lugar em que transcorre a sociabilidade contemporânea,³⁵³ ou seja, falamos sobre a comunicação como o próprio espaço *sensorium* em que se constituem as redes de sentido que passam a conformar um sentido de real.³⁵⁴ Além de constituir instâncias através das quais se tem progressivamente erguido um *sentimento intenso de comunidade*, os engendramentos comunicacionais são aqueles que, muito especialmente, têm instaurado a dimensão sensorial como atributo específico de nossa atualidade. Trata-se aí, afirma Sodré, da emotividade, da sedução e passionalidade como pilares constitutivos da natureza comunicacional.³⁵⁵ Embora um sensorialismo administrado pela lógica do capital que o apresenta seguidamente sob o crivo da mercadoria, trata-se ainda assim da energia que organiza uma sociedade ambientada pelos engendramentos comunicacionais. Essa, portanto, a nova conformação prática da *questão* comunicação. Em torno dela, afirma Sodré, instaura-se a dimensão do sensório, ou seja, do vigor do “sensível (emocional, sentimental, afetivo, mítico) como forma emergente de sociabilidade (...)”.³⁵⁶ Podemos perguntar, nesse sentido, em que medida, sendo essa uma particularidade intransferível dos meios de comunicação – as questões da “forma e do sensível” são aquelas que os caracterizam atualmente – não seria também e muito propriamente a questão que aponta para a especificidade do objeto de estudo comunicacional.³⁵⁷ Voltaremos à questão em seguida.

³⁵³ RUBIM, Antônio. Op. cit.: 26.

³⁵⁴ SODRÉ, Muniz. *A comunicação revisitada*. Conferência de abertura da XIII Compós. Sérgio Capparelli, Muniz Sodré, Sebastião Squirra (Orgs.). Porto Alegre: Editora Sulina, 2004:16.

³⁵⁵ Curso Mídia, afeto e política ministrado pelo Prof. Dr. Muniz Sodré na Escola de Comunicação em março de 2003. O tema ganha importante compilação quando da publicação do mesmo autor de *As estratégias Sensíveis. Afeto mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

³⁵⁶ Idem, *ibidem*: 16

³⁵⁷ SODRÉ, Muniz. *A comunicação revisitada*. Op. cit.: 18.

De qualquer forma, ao retirar a *questão* comunicação da abordagem instrumental, o crivo tecnológico nos demanda outras posturas interpretativas. Não tanto em torno dos meios de comunicar, mas do contexto, do espaço, das dinâmicas produzidas pelas tecnologias de comunicação e seu conseqüente entrelaçamento junto ao tecido social. Isso porque, em nossa atual conjuntura a comunicação “se torna cada vez mais um valor em si mesmo, para além de sua função”,³⁵⁸ ou seja, sai de sua condição de meio ou instrumento, consolidando-se como finalidade em si mesma, uma vez que estar nos circuitos de comunicação constitui horizonte de “expectativa de compartilhamento de validade universal”.³⁵⁹ Nesse contexto, “não são tanto os conteúdos da comunicação que contam, mas a própria possibilidade de comunicar”,³⁶⁰ aquela que viria a constituir um novo valor social. Comunicação aí não diz tanto de conteúdos ou representações, mas aparece como designação de lugar ou acontecimento que ressignifica tanto as dimensões de espaço e tempo como os próprios vínculos sociais, dado que estes não podem prescindir de tais pressupostos. Daí a idéia de comunicação como ambiência histórica, ou seja, trata-se do radical desenvolvimento tecnológico cujas reconfigurações de espaço e tempo reordenam a tecelagem social produzindo novas regularidades discursivas. Comunicação como fim último, portanto, significa pensar uma espécie de submersão – por isso não se trata de instrumentos – em que está mergulhada boa parte de nossa tessitura social. Nesse sentido, outras questões se colocam, tais como: mas do que trata tal abrangência? Quais suas conseqüências? De que trata esse acontecimento? O que seria uma ressignificação de espaço e tempo? O que é possível efetivamente comunicar nessa nova conformação sócio-histórica? Mais ainda, o que seria comunicar aí? Todos têm direito à comunicação? Enfim, perguntas que remetem à comunicabilidade como valor social e que, embora tenham origem nos diversos circuitos e suportes midiáticos, dizem respeito a uma nova conformação do fenômeno da comunicação, o qual, agora, se apresenta sobretudo em âmbito existencial.

³⁵⁸ VATTIMO, Gianni. *Comunicação e transparência*. Op. cit.: 19.

³⁵⁹ Idem.

³⁶⁰ Idem.

6.4. Da tradução do visível

Definida como sociedade midiática, nossa atualidade estaria de tal forma submetida às ingerências dos suportes comunicacionais, que sua conformação prática produziria, além de outra condição societária, também novos regimes de verdade que consolidam o signo da visibilidade como valor primordial em nossa contemporaneidade. Tornar visível, expor à visibilidade ou fazer-se visível são valores que derivam diretamente da transparência como paradigma próprio de uma atualidade comunicacional. Principal desdobramento da expansão da armação técnica, a tecnologia coloca a imagem como um de seus mais importantes centros de gravidade, ainda que nem tanto como representação, mas como própria superfície existencial em que residem e devem ser interpretados os vínculos sociais. De fato, a *imagem*, enquanto modo de representação,³⁶¹ dada sua eficácia, tem-se constituído como valor primordial de nossa contemporaneidade. A consolidação do paradigma digital, hoje, aponta para a radicalidade dos esforços que historicamente se têm preocupado em dar *visibilidade* ao projeto científico moderno. Nossa contemporaneidade testemunharia aquilo que seria o auge da *imagem* como topografia, modalidade de representação através da qual a *técnica* se transforma, oferecendo à ciência outra forma de dar-se a *ver*. O projeto cuja origem é o próprio espelho ganha ampla aceitação com o surgimento, entre 1826 e 1839, dos primeiros aparelhos de reprodução mecânica da

³⁶¹ Quanto às modalidades de *representação* imagética, enorme e diversa é a evolução do tema. Segundo Flusser, quanto aos primeiros registros podemos remontar ainda à Pré-História, quando as pinturas rupestres produzidas pelos homens paleolíticos marcavam, em diferentes tipos de rocha, seus mitos e deuses, representações da vida quotidiana. Os desenhos depois tomariam o formato de palavras, fundando não apenas a escrita, como toda uma estrutura formal, institucionalizada, de linguagem impressa. Todavia, tais imagens não poderiam ser classificadas como as que encontramos hoje, por exemplo, no cinema, na fotografia ou na televisão. Quando nos referimos às pinturas rupestres, ou qualquer outra forma de reprodução de imagens a partir de suportes artesanais, falamos em desenhos e representações definidos como *imagens tradicionais*. Essas, porém, se diferenciariam das pertencentes ao período conhecido como das *imagens da técnica*. No caso das primeiras tratava-se do elemento humano munido de instrumento artesanal (bastão, pincel) transferindo sua imaginação para uma superfície plana. A tentativa de compreender como tal movimento se havia processado tinha que ser feita a partir do entendimento daquele que elaborara tais símbolos. Já em relação às imagens da técnica, a situação não seria tão simples. Além do agente humano haveria “um aparelho a ser manipulado e será preciso incluí-lo na tentativa de entender os símbolos agora produzidos pelo complexo aparelho-operador”. A mudança não trataria apenas do corte fundamental, realizado pelo advento da *técnica*, entre os mais variados contornos de expressão em superfícies planas – passando do uso de instrumentos simples, com o objetivo de gravar desenhos em cavernas, à elaboração dos mais complexos meios e suportes de representação da imagem –, mas seria antes uma radical mudança no entendimento de um tipo de tradução do *visível*, cujo fascínio reforçaria a crença tão sonhada em torno de uma *autonomia* da razão. FLUSSER, Vilém. *Ensaio sobre a fotografia: para uma filosofia da técnica*. Lisboa: Relógio D’água, 1998.

imagem, ancestrais das atuais máquinas fotográficas. A partir de então, pela primeira vez na história, o homem fixaria imagens mecanicamente. É por meio desse aparecimento que tem origem uma extensa e complexa cadeia de produção de imagens que só se torna intensamente perceptível com o advento das imagens eletrônicas (difundidas pela televisão) e das imagens digitais (difundidas agora no chamado ciberespaço). Na realidade, com a invenção da fotografia, além da fundamental ruptura na forma de produção de imagem, reforçar-se-ia a tradição que hoje ganha amplo espectro em torno da qual a imagem aparece como sinônimo de veridificação. A eficácia do espelho em ser ele mesmo testemunha fiel da realidade renova-se agora sob o feitiço das imagens digitais, cuja disseminação atende aos ideais de controle e segurança social, bem como fundamenta o paradigma de transparência que caracteriza os dias atuais. O conceito de bios midiático, de Muniz Sodré, explicita a questão. O autor parte justamente do problema que envolve o espelho como medição primitiva que mais se aproxima dos atuais suportes comunicacionais, para elaborar uma antropologia da atualidade. Voltaremos a ele durante a exposição de tal reflexão.

Entretanto, a grande questão oriunda da explosão do regime da visibilidade a que nos referimos não trata necessariamente da imagem como representação. Entre as questões colocadas por uma ambiência comunicacional estaria precisamente aquela que remete a tempos muito antigos,³⁶² ou seja, do retorno do problema da *aparência*, da interpretação do próprio visível, como desafio ao empreendimento teórico contemporâneo. Se, ao longo dos tempos, naquilo que diz respeito à produção do conhecimento, a questão da aparência adquirira prescrição pejorativa, fora considerada lugar do engano, do supérfluo ou superlativo, agora, o paradigma da transparência a faz retornar como instância fundamental na formulação de novas chaves interpretativas.

No caso das práticas científicas em comunicação tal retorno as submete à provocação e às astúcias provenientes do próprio âmbito existencial em que se passa o fenômeno comunicativo, ou seja, a passagem à condição de ambiência histórica é aquela propriamente

³⁶² O problema da tradução do *visível* é, desde sempre, o grande responsável pela fundação da cultura teórica. Se recuarmos até a origem da palavra, encontraremos em *theôrein* (*ver*) sua herança etimológica. Os teóricos, portanto, seriam simplesmente aqueles capazes de *ver* e contar aquilo que fora visto, fazendo de sua narrativa o nascimento de uma prática depois conhecida como teoria. CHATELET, François. Uma História da Razão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994: 39.

que vem endossar a abordagem do acontecimento comunicacional segundo uma perspectiva hermenêutica – aquela que advém do “verbo hermeneuein [e] significa transmitir, trazer mensagens”.³⁶³ O termo não faz apenas referência a Hermes, mensageiro dos deuses, mas às demandas teóricas em comunicação. A elas, agora, caberia também o desafio de compreender “a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história dos homens”,³⁶⁴ ou seja, a incumbência de compreender de que trata esse signo de visibilidade que caracteriza nossa época e que advém diretamente de uma atmosfera dita comunicacional. Alguns autores têm-se dedicado a realizar tal empreendimento. Gostaríamos de destacar o trabalho de Sodré, através do conceito de *bios midiático*, o qual nos parece constituir um dos exemplos mais emblemáticos da reconfiguração tanto do problema quanto de sua interpretação.³⁶⁵

6.5. Sobre a *fetichização do real-histórico*

Segundo Muniz Sodré, o aparecimento das chamadas neotecnologias nos proporia hoje novamente o desafio de pensar o que seria outra condição antropológica. Para o autor, a intensidade das inovações comunicacionais e os vínculos por elas estabelecidos junto aos padrões de sociabilidade seriam de tal ordem, que se colocaria para nós a tarefa de refletir o que seria, então, outra condição societária. O autor apresenta as bases dessa reflexão em torno daquilo que chamou do *éthos* midiaticizado, sociedade em que a tessitura social aparece necessariamente costurada pelas redes comunicacionais. Para ele, nossa atualidade seria o lugar do aparecimento de um novo *bios*. Seguindo a reflexão de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, que então afirmara que a vida (*bios*) na *pólis* poderia ser definida a partir de três gêneros da existência – *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) e *bios apolaustikos* (vida prazerosa, vida do corpo) –, Sodré afirma que hoje estaríamos presenciando o surgimento de um quarto *bios*, o chamado *bios* midiático. Nesse conceito o autor discute, então, o que seria o surgimento de um quarto *âmbito existencial*. Segundo ele, o *bios midiático* seria exatamente o resultado das interseções estabelecidas entre as diversas inovações tecnológicas, especialmente no ramo das chamadas telecomunicações, e as mudanças por elas operadas junto à sociabilidade contemporânea.

³⁶³ CARNEIRO Leão, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 195.

³⁶⁴ Idem, *ibidem*: 196.

³⁶⁵ SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho*. Op. cit.: 65.

Sua reflexão estrutura-se a partir desses dois eixos, ou seja, entre o que seriam as chamadas inovações técnicas e a ordem das mediações simbólicas, plano da sociabilidade. O espanto com alguns dos desdobramentos produzidos pela febre tecnológica, principalmente durante a passagem do paradigma comunicacional analógico ao digital, leva o autor a fazer algumas ressalvas. Antes de mais nada, afirma ser imprescindível estabelecer distinção entre o que seriam aquelas duas instâncias. Para Muniz, hoje muito se confunde o que seriam no campo da comunicação as idéias de *midiatização* e *mediação*. Enquanto a primeira “é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional (...) com ênfase num tipo particular de interação caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada *medium*”,³⁶⁶ a segunda, por sua vez, trata de toda uma problemática eticopolítica da organização de uma cultura. A idéia de mediação trataria do “fazer ponte entre duas partes” por meio de um código simbólico em comum, a linguagem e suas formas próprias de inscrever-se no real histórico por intermédio das diversas instituições. Segundo Muniz, quando se celebra, hoje, “a aceleração do processo circulatório dos produtos informacionais”,³⁶⁷ sob o rótulo da comunicação, na realidade esquece-se de que tal conceito também inclui outra designação: “A vinculação social ou o ser-em-comum, problematizado pela dialética platônica, pela *koinonia politiké* aristotélica, ao longo dos tempos pela palavra comunidade”.³⁶⁸ Essa comunicação seria da ordem da cultura, das mediações simbólicas que, para fixarem-se na ordem do real, precisariam de suportes concretos que então lhes pudesse oferecer alguma estrutura material. Nesse caso, as diversas modalidades institucionais – família, partido, sindicato, escola, todos sob a mesma égide, a lei – seriam responsáveis pela tarefa que na verdade teria como pano de fundo um mesmo solo: a linguagem.

Com efeito, toda e qualquer cultura implica mediações simbólicas, que são linguagem, trabalho, leis, artes, etc. Está presente na palavra mediação o significado de fazer ponte ou fazer comunicarem-se duas partes (...) mas isto é na verdade decorrência de um poder

³⁶⁶ Idem, *ibidem*: 21.

³⁶⁷ Idem, *ibidem*: 15.

³⁶⁸ Idem.

originário de discriminar, de fazer distinções, portanto de um lugar simbólico, fundador de todo conhecimento. A linguagem é por isso considerada mediação universal.³⁶⁹

Sodré afirma que, antes de mais nada, é preciso lembrar àqueles que costumam reverenciar em demasia a chamada era da comunicação, que se deve atentar para o fato de que não se vive uma revolução e sim uma mutação tecnológica. Isso porque a idéia de “revolução” estaria necessariamente vinculada “ao inesperado de um acontecimento (transe de uma ruptura) e ao vigor ético de um novo valor”.³⁷⁰ Para ele, a palavra revolução traria em si um novo horizonte eticopolítico que implicaria fundamentalmente uma nova concepção de justiça, o que ele não considera ser possível afirmar neste momento. Segundo o autor, o que de fato se reinventa agora, sob sucessivas inovações tecnológicas, é o velho modelo do liberalismo econômico fundado por Adam Smith. Assim, se quisermos falar em revolução informacional, devemos nos remeter estritamente ao grande volume de informação que nos foi possível armazenar a partir do computador que decerto inaugura uma nova capacidade de fazer circular informações e mercadorias em velocidade jamais vista. A fluidez e aceleração dos processos de produção e circulação de mercadorias e informações, que por sua vez implicam uma nova intensificação da relação com o tempo, seriam, pois, a principal característica deste nosso período histórico. Segundo o autor, o aparecimento dessas novas tecnologias corresponderia a uma espécie de acelerada mutação tecnológica do que seria a base material do conhecido fenômeno da globalização. Esse processo implica a transnacionalização do sistema produtivo a partir dos pesados investimentos de capital financeiro e faria de neotecnologias como microeletrônica (nanotecnologia), computação e biotecnologias suas novas modalidades instrumentais na expansão mundial do capital financeiro. Expansão essa que nada mais seria do que uma reatualização do antigo liberalismo de Adam Smith, uma reinvenção do conhecido “neoliberalismo”. Tal projeto estrutura-se em torno de um governo mínimo, voltado para o fundamentalismo do mercado e legitimado por exacerbado autoritarismo moral com objetivo de consolidar um “ordenamento mercadológico do mundo para além de qualquer desígnio humano”.³⁷¹

³⁶⁹ Idem, *ibidem*: 21.

³⁷⁰ Idem, *ibidem*: 12.

³⁷¹ Idem, *ibidem*: 14.

Durante a formulação do conceito do *bios midiático*, Sodré lembra, no entanto, que tal mutação tecnológica não se pode efetivamente apresentar separada da condição humana. Oriundas da fusão dos diferentes suportes comunicacionais até então constituídos sob a custódia de uma engenharia eminentemente eletrônica, as chamadas neotecnologias acabariam por operar mudanças que funcionariam como um divisor de águas. No plano da comunicação, elas realizam uma distinção, embora não cessem as influências e os diálogos entre os meios de comunicação de massa então considerados lineares e tradicionais, que são a televisão, o cinema e o rádio, e essa outra modalidade baseada no modelo digital, chamada multidimensional e interativa. Segundo ele, o fato é que hoje já não podemos separar estas duas dimensões, a das inovações técnicas e a das mediações simbólicas. A expansão das tecnologias comunicacionais teria acontecido de maneira tão contundente, que acabaria por enraizá-las nos processos e rotinas de trabalho, da cultura e da educação.

O avanço principalmente da comunicação digital teria passado a engendrar o que seria uma espécie de hibridização, responsável, então, pela produção de novas dinâmicas sociais ou, ainda, pelo que Sodré chama de tecnointerações. No plano profissional, por exemplo, como é recorrente a progressiva eliminação das barreiras físicas entre os diversos suportes, sejam eles a telefonia, a radiodifusão, a computação e a imprensa escrita, os métodos e padrões de qualificação passariam necessariamente a exigir cada vez mais o acréscimo do conhecimento do padrão digital. No âmbito econômico, lembra o autor, poder-se-ia esperar não só uma crescente fusão das empresas, o que acabaria por consolidar os famosos grandes conglomerados financeiros, como também se implementaria uma redefinição dos padrões de consumo, na medida em que se aproximam mais oferta e demanda quando as novas tecnologias permitem ao usuário a montagem de seus próprios equipamentos. Também com a consolidação do comércio mundial realizado pela rede cibernética, delinear-se-ia outro sistema produtivo, que possivelmente faria aparecerem novas modalidades empresariais, bem como outros vínculos trabalhistas. No plano político, por sua vez, tornar-se-iam possíveis novos regimes de visibilidade em que muitas vezes o acontecimento coletivo passaria apenas e necessariamente pelas redes e circuitos comunicacionais. No caso da internet, por exemplo, ela acabaria por caracterizar-se como

uma ambiência existencial, deixando de ser uma simples ferramenta e passando à condição de novo regime de realidade, com leis e códigos próprios, não mais meramente operacionais, mas que produziriam efetivamente realidade. Trata-se, portanto, de uma ampliação de mundo em que a comunicação deixa radicalmente de ser um mero instrumento, subordinado à vontade humana e cujo uso tinha como objetivo a representação de algum referente externo, e passa a ser também um regime de realidade autônomo. A inserção das neotecnologias na cultura contemporânea inauguraria novos padrões de convívio coletivo, com sistemas de inteligibilidade e repercussão próprios, o que acabaria por inaugurar também novas concepções de verdade.

Está depois em jogo um novo tipo de formalização da vida social, que implica uma outra dimensão da realidade, portanto formas novas de perceber, pensar e contabilizar o real. Impulsionadas pela microeletrônica e pela computação ou informática, as neotecnologias da informação introduzem os elementos do tempo real (comunicação instantânea, simultânea e global) e do espaço virtual (criação por computador de ambientes artificiais e interativos) tornando “compossíveis” outros mundos, outros regimes de visibilidade pública.³⁷²

Segundo Muniz, se, como vemos, é enorme o impacto das neotecnologias sobre o mundo da sociabilidade a ponto de já não as podermos separar da idéia de comunicação em seu sentido dialético (ser-em-comum, comunidade, mediação simbólica), nos caberia agora, então, a tarefa de compreender qual o resultado dessa simbiose. É aqui que parecem repousar as maiores preocupações do autor. Sodré questiona em que consiste exatamente o processo de *mediatização* da chamada antiga mediação, ou seja, ele pergunta o que é esse processo de mediação social agora realizado, principalmente, pelos aparatos tecnológicos digitais, marca da sociedade contemporânea. Daí a idéia do “bios midiático que é a resultante da evolução dos meios e de sua progressiva interseção com formas de vida tradicionais”.³⁷³ Segundo ele, seria ainda cedo para afirmar qual o resultado efetivo dessa imbricação entre dispositivos do virtual e as representações tradicionais da sociedade. Afirma, entretanto, que desde já é possível observar alguns efeitos desse novo contexto. O principal diz respeito à fetichização do princípio de realidade que desde sempre sustentou o

³⁷² Idem, *ibidem*: 16.

³⁷³ Idem, *ibidem*: 238.

real-histórico, ou seja, ao produzir uma nova qualificação da vida, as tecnologias do virtual acabariam por transformar decisivamente hábitos, costumes, crenças e modos de percepção. Para explicar tal idéia Sodré usa o exemplo do espelho “considerado na História humana a prótese primitiva que mais se assemelha ao medium contemporâneo”.³⁷⁴ Assim como o espelho, que não é simples cópia refletora, essas neotecnologias passam também a produtoras de mundo, caracterizam-se como gestoras da sociedade.

Podemos dizer, portanto, que se consolida uma fetichização do real-histórico, uma modalidade comunicacional que passa a ser não só realidade, ainda que virtual, mas que se afirma, principalmente, como referência das relações individuais e coletivas na sociedade contemporânea. Posto que o advento dessas novas tecnologias comunicacionais não mais prescreveriam, mas organizariam efetivamente a dinâmica social, os acontecimentos e a organização societária seriam feitos a partir e para esse “espelho” midiático.³⁷⁵ Essa seria a principal crítica que Sodré faz ao novo modelo, ou seja, a de que viveríamos numa sociedade narcísica, marcada por uma tendência generalizada à virtualização ou à telerealização da relações humanas, encontrada principalmente nas várias dinâmicas e culturas institucionais, que fazem do mercado uma espécie de poder absoluto, servindo de fundamento para toda a estrutura social. Segundo ele, nossa atualidade seria marcada por uma tecnocultura mercadológica de simulacros virtuais em que “o indivíduo é solicitado a viver, muito pouco auto-reflexivamente, no interior das tecnointerações, cujo horizonte comunicacional é a interatividade absoluta ou a conectividade permanente”.³⁷⁶ Para o autor, essas neotecnologias, assim como o espelho, constituem-se de dinâmicas de inteligibilidade que se caracterizam fundamentalmente como refletoras, e isso faz com que elas estabeleçam certo tipo de relações em que existem e funcionam independentes do referencial externo. Dinâmica que se estenderia ao cenário de sociabilidade que, influenciado de tal forma pela dinâmica dessa realidade virtual, acabaria por construir uma cultura marcada por certa imunização coletiva.

³⁷⁴ Idem, ibidem: 21.

³⁷⁵ Neste sentido, o autor utiliza como exemplo o filme *O show de Truman*. Idem, ibidem: 26.

³⁷⁶ Idem, ibidem: 24.

Trata-se aí do contexto em que os indivíduos falam apenas de si mesmos, consolidando ainda mais a cultura do individualismo de nossa contemporaneidade. Uma realidade virtual que funcionaria, num primeiro momento, como espécie de ampliação de visão de mundo, consistindo na produção de uma multiplicação de interpretações de realidade, cujo fundamento estaria em sua incrível capacidade de superar as barreiras de tempo e espaço – tudo isso reunido numa ambiência denominada realidade virtual, cuja maior virtude estaria na eficiência e na operatividade com que faz fluírem as dinâmicas e interações sociais. Realidade virtual que faz dos recursos tecnointeracionais a própria ambiência da convivência; os desdobramentos desse efeito no plano da sociabilidade se enraizariam de tal maneira nos modos e costumes cotidianos, que de fato construiriam o que Sodré chama de “terceira natureza” – realidade virtual sustentada pela suposta capacidade da tecnologia de superar o tempo e encolher as distâncias, cuja impressão de ampliação de mundo chegaria a constituir o que o autor chama de fetichização do real-histórico.

CONCLUSÃO

Os dois autores apresentados no sexto e último capítulo encerram a tese porque iniciam sua conclusão. Nessa etapa de trabalho, dedicada ao retorno a nossa atualidade em que o acontecimento comunicação ganha ampla relevância, tais autores são discutidos porque fazem justamente a abordagem do problema tanto no âmbito existencial como na condição de determinação histórica. Nos conceitos de *sociedade transparente* e de *bios midiático* encontramos como característica comum aquela que situa propriamente os meios de comunicação de massa como crivo fundamental de uma importante mudança sócio-histórica. Embora distintos quanto às direções tomadas pelo processo, nos dois casos situa-se a comunicação como episódio que não apenas individualiza nossa atualidade, mas também que nos leva a outra condição societária. Para Vattimo, a implementação de uma sociedade de comunicação generalizada é a condição de chegada ao período pós-moderno. Momento em que nossa experiência de verdade caracterizar-se-ia como sendo de ordem estética, podendo muito especialmente ser entendida segundo o que chamou de *fabulação de mundo*. Para Sodré, uma sociedade cujo * thos* social encontra-se definitivamente tecido pelos suportes e dinâmicas comunicacionais tende a erguer um padrão de vínculo social que reproduz o efeito do espelho, ou seja, consolida-se um tipo de sociabilidade especular em que os indivíduos se pensam muito pouco reflexivamente, dado que se tornam meros rebatedores informacionais, produzindo-se então o que denominou *fetichiza o do real-histórico*.

7.1. O imperativo do objeto

Há claramente aí, entre fetiche e f bula, pontos de vista que têm no fato de prescindir, ou não, de fundamento a questão comum. Quando se fala em fetiche parte-se do pressuposto de que a experiência que está sendo adjetivada enquanto tal representa um contingencial de “ilusão” cujos efeitos podem ser compreendidos segundo determinado credencial que opera como lugar de um real verdadeiro, portanto, instância do fundamento. No caso da f bula, radicaliza-se um perspectivismo nietzschiano que supõe poder o homem existir sem fundamento, isto  , modelo em que a verdade representa uma das maiores

ofensas à vida. De todo modo, independente de adentrar as minúcias que caracterizam as distinções entre as leituras, interessa notar que reside precisamente em torno de tais diferenças a primeira questão com a qual gostaríamos de fechar nosso trabalho. Trata-se aí do imperativo do objeto necessário à constituição de determinada prática científica na condição de disciplina na ordem do conhecimento. Como pode ser observado na exposição de nosso itinerário, dedicamos todo o segundo capítulo da presente tese à discussão dos postulados segundo os quais podemos, ou não, atribuir às diferentes práticas científicas, o crivo de área específica na ordem do conhecimento. A partir da pergunta em torno da constituição de uma episteme comunicacional, procuramos reunir e expor os pressupostos que orientam tal reflexão, para depois trazê-los para as questões específicas em comunicação. A partir da contribuição oferecida por Bourdieu, chegaríamos, então, não apenas àquele que seria o primeiro grande eixo temático do trabalho, como também àquele que acaba por resumir boa parte do conflito, da contradição, dos diferentes embates do campo da comunicação.

Se, por um lado, parece não restarem dúvidas quanto a sua legitimidade enquanto campo ou círculo de estudos largamente desenvolvido, por outro, muitas são ainda as dificuldades quanto ao consenso em torno da necessidade de constituir objeto de estudo. Na realidade, duas são as questões fulcrais – a primeira quanto ao consenso em torno da necessidade de objeto, ou seja, ainda é grande o desencontro quanto à real necessidade de que a comunicação deva de fato conquistar objeto de estudo próprio; a segunda quanto àquele que então seria seu objeto de investigação. Com relação à primeira questão, é possível afirmar que, se trabalhamos a partir dos pressupostos apresentados por Bourdieu, é imprescindível a conquista de objeto de estudo próprio para que determinada prática ou campo científico seja alçado à condição de disciplina na ordem do conhecimento. Segundo o autor, o campo científico é uma derivação específica de campo social. Constituído de atribuições e capacidades próprias que lhe garantem certa autonomia para refratar ou filtrar, a sua maneira, as influências do mundo social, os campos científicos reúnem diversas práticas teóricas cujo acúmulo pode, ou não, apontar para a constituição de objeto de estudo próprio. Para ele, se tais campos gozam de relativa autonomia é porque são constituídos de capacidades e atributos específicos que os autorizam a falar, isto é, lhes oferecem

legitimidade e lugar próprio de *fala* acerca dos diversos fenômenos sociais. Nesse caso, a cristalização das diversas práticas científicas em disciplinas seriam modos de fortalecer, preservar e, muito especialmente, reconhecer a especificidade dos *lugares de fala*. Não se trata exatamente apenas da defesa das especificidades discursivas, senão da necessidade de compreender a originalidade das leituras especializadas, cujas diferenças tendem a produzir uma maior riqueza acerca das leituras dos *fatos do mundo*. Para além da abordagem normativa, o crivo em torno da constituição de objeto remete à tentativa de identificar, aprofundar e resguardar determinado acúmulo teórico, cuja justificativa delinea-se única e exclusivamente pelo reconhecimento da diversidade de atitudes interpretativas diante dos *fatos do mundo*. Essa a questão que caracteriza, a nosso ver, radicalmente o debate quanto à constituição de uma episteme comunicacional. Ao se reivindicar que tal campo de estudos seja alçado a condição de disciplina, na verdade, dentre outras coisas, quer-se um reconhecimento de uma fala própria. Perguntar-se, por exemplo, acerca das influências que a televisão exerce junto à experiência política contemporânea, não significa remetê-la às categorias clássicas da ciência política. Trata-se, antes de mais nada, da compreensão de que ao passar pelo crivo televisivo ela não apenas chega transformada junto ao seu público, mas, efetivamente, midiaticizada. Significa dizer que não já não trata da mesma experiência política que se tem no parlamento, nos sindicatos ou partidos. Podemos pergunta, então, mas de que trata esse experimento? O que há de diferente quanto aos padrões clássicos de vivenciar a política?

Naturalmente nosso trabalho não trata desse assunto particularmente, entretanto, o exemplo serve para compreender a necessidade que cerca a constituição de objeto de estudo próprio. Não se trata, pois, tão somente do imperativo normativo, senão da importância fundamental de compreender de que maneira as práticas científicas em comunicação têm produzido leituras próprias e originais acerca do evento social. Por isso, os conceitos de autonomia e especificidade discursiva. De todo modo, pode-se dizer, mas a leitura de Bourdieu é apenas uma entre tantas outras possíveis. Verdade. Entretanto, sua escolha se deu efetivamente por dois motivos: primeiro porque seu conceito de campo é largamente utilizado em comunicação, o que sugere muitas apropriações e distorções. Por exemplo, se trabalhamos segundo seus pressupostos não parece restar dúvidas quanto a consolidação da

comunicação como campo do conhecimento largamente legitimado. O mesmo vale para sua natureza interdisciplinar. A comunicação é um campo do conhecimento e sua principal característica é precisamente essa, ou seja, trata-se de um campo por natureza interdisciplinar. No entanto, se nos perguntamos por uma ciência da comunicação, então, nos referimos na perspectiva de Bourdieu, não apenas a sua constituição enquanto disciplina na ordem do saber, mas efetivamente a sua conquista de objeto de estudo próprio. Questão que remete ao problema da especificidade da fala comunicacional. De qualquer forma, a adoção dos pressupostos de Bourdieu para nós se configurou como possibilidade não somente de compreender tais pressupostos, mas também como estratégia de nos afastarmos da dispersão que caracteriza os estudos em epistemologia da comunicação (clivagem teórica comum). Além disso, a opção pelo autor se deu também pelo lastro teórico de sua obra, especialmente em se tratando das questões de ordem epistemológica por ele desenvolvidas. Sua reflexão representa espécie de síntese de uma época. Os postulados por ele apresentados, segundo os quais alcançamos a construção de um saber propriamente científico, sintetizam o projeto moderno que procurou pensar boa parte da produção do conhecimento a partir dos pressupostos de uma autonomia da razão. Trata-se aí do modelo que procurou balizar os critérios de aferição do valor de verdade da produção científica ao objeto, isto é, da perspectiva que, em última instância, não pode prescindir da constituição de tema de estudo como condição através da qual se deve reconhecer em determinada prática científica a chancela de disciplina na ordem do conhecimento.

Aqui, então, novamente, a importância das proposições de Vattimo e Sodré. Como dito, não tanto pelas diferenças, mas pelo fato de que situam a comunica o como acontecimento que caracteriza nossa atualidade como limiar histórico, isto  , elemento fundamental de mudança para outra coisa que, embora não se saiba exatamente o que será, faz das novas tecnologias dos meios de comunica o fundamento de sua passagem. Significa dizer que a determina o histórica que caracteriza os meios de comunica o   a mesma que define o imperativo em torno do objeto. Tal indispensabilidade diz respeito   passagem histórica na qual estaríamos imersos entre o projeto científico fundado pela modernidade e aquilo que, em seguida, muitos teóricos viriam a chamar de pós-modernidade. Sem dúvida nenhuma o modelo que não pode prescindir da constitui o de

objeto de estudo próprio advém do período moderno, embora venha sendo transformado em diversas instâncias. Como se pode observar na própria reflexão de Vattimo e Sodré, são muitos os exemplos que remetem a uma nova configura o histórica, que teria chegado até nós como aquela que sucederia a modernidade. De qualquer forma, não se pode simplesmente dizer que esta última tenha acabado, como se fosse possível dizer que a chegada de novas influências fazem as mais antigas ou tradicionais desaparecerem. Na realidade, o próprio Vattimo, emblemático defensor de uma atualidade pós-moderna, afirma que a experiência estética da verdade a qual, segundo ele, define nossa contemporaneidade, não significa supera o ou elimina o de outras até então predominantes. O que nos parece haver de inédito, e aí está toda a confusão,   uma espécie de coexistência de padrões dos quais ainda vigoram tanto aqueles que chegam para anunciar o novo quanto aqueles outros fundados pela modernidade, em meio aos quais se encontra o próprio imperativo da constitui o de objeto para que determinada prática científica seja alçada   condi o de área do saber.

Nesse sentido, pode-se dizer que a demanda em torno do objeto situa-se na mesma condi o em que foi apresentada a centralidade dos meios de comunica o em nossa atualidade, ou seja, na condi o de elemento que três em si elementos da passagem de uma época a outra, em que acabam por vigorar tanto aspectos do que se está deixando pra trás como aqueles que se vai inaugurando. Enquanto determina o histórica o imperativo do objeto continua a vigorar, posto que representa importantes traços de uma modernidade cuja herança cultural ainda parece exercer alguma influência em boa parte de nossa atualidade, sobretudo no meio científico. Significa dizer que, se a questão do objeto remete invariavelmente a uma passagem histórica, da modernidade ao que seria uma pós-modernidade,   preciso esperar para que possamos ter mais claro se podemos ou não prescindir de sua existência, ou seja,   preciso deixar o tempo dizer se continuaremos ou não precisando de sua conquista para que então possamos referendar a legitimidade das diferentes práticas científicas.

7.2. Sobre midiatização social

Assim sendo, procuramos pensar na direção de uma especificidade científica comunicacional, sendo essa, portanto, nossa segunda frente de trabalho. Para tal, adotamos como método de trabalho a genealogia histórica com objetivo de observar o contexto em que surgem os termos e conceitos, enfim, o problema comunicação, ou seja, em que momento começa a se falar daquilo que efetivamente viria a constituir o campo de estudos denominado Comunicação Social. Mais do que isso, procurávamos o elemento que especificaria tal surgimento de modo que nos fosse possível afirmar que a partir de determinado momento surgiria a questão cuja especificidade da abordagem se diria de comunicação social. Como vimos no terceiro capítulo, é a sociedade de massa que cria as condições de aparecimento do fenômeno aqui estudado, assim como é a Revolução Industrial aquela que inaugura o formato de comunicação, origem de novo campo de estudos. Trata-se dos estudos de comunicação de massa, mais conhecidos hoje como estudos de mídia, em que a questão da técnica desempenha, a nosso ver, papel decisivo. É ela que especifica o campo em questão, a singularidade epistêmica em torno do conceito de mídia que não pode prescindir do crivo fundamental exercido pela técnica, assim como é também a presença desta última nas práticas comunicacionais o que daria origem à tradição que historicamente pensou a comunicação a partir de uma abordagem efetivamente instrumental. A partir daí, então, fizemos a incursão histórica na questão. Nosso objetivo não se restringiu a fundamentar tal proposição demonstrando a pertinência e envergadura do problema, mas visou sobretudo construir a viabilidade de um retorno propositivo a nossa atualidade, segundo as ressonâncias apontadas pelo recurso genealógico na constituição de uma episteme comunicacional.

Trata-se, então, do problema da constituição do objeto em comunicação social. Como se viu em Bourdieu, tal conquista remete à necessidade de determinado acúmulo teórico e sobretudo de consenso quanto ao real objeto de estudos de determinada prática científica. Significa dizer que efetivamente ele não se conquista por decreto, senão por determinada partilha comum, portanto política e temporal, de conceitos e abordagens teóricas em torno do assunto, a qual possa então reunir as condições para que se constitua o

objeto daquela disciplina. Como se sabe, em comunicação não existe tal consenso, embora continue vigorando o desejo de conquista de objeto de estudo próprio. Das abordagens através das quais se discute hoje a constituição de objeto em comunicação acreditamos ser aquela denominada *mediatização social* a que melhor congrega os esforços não só de atribuir à comunicação sua especificidade disciplinar, mas, sobretudo, de oferecer leitura atualizada do fenômeno em questão. A justificativa de tal perspectiva ocorre em função da sintonia encontrada entre ela e nossa hipótese de trabalho. Isso porque o processo em questão, da mediatização social, compreende tanto a dimensão central assumida pela técnica no fenômeno da comunicação como realiza sua abordagem para além do formato instrumental, em especial, concebendo-a também como *ambiência histórica*.

No texto *Mediatização, prática social – prática de sentido*,³⁷⁷ Fausto Neto realiza espécie de cartografia na construção do conceito que quer pensar tal experiência. O investimento, segundo ele, torna-se fundamental dada a complexificação dos próprios processos midiáticos nas últimas décadas. No texto em questão, o autor procura levantar alguns daqueles que seriam importantes desdobramentos no que diz respeito ao incipiente conceito de mediatização social. Em primeiro lugar, diz ele, trata-se de um conceito pouco problematizado, ainda sob forte influência de “conhecimentos fundadores das teorias da comunicação”,³⁷⁸ que insistem em circunscrevê-la na lógica de uma determinação instrumental, embora seu conceito já aponte claramente para outra abordagem do problema comunicação. Segundo ele, o conceito ainda em formação e que, portanto, assim como o fenômeno, deve ser entendido em processualidade, já conta com diversos “intentos de inteligibilidade”.³⁷⁹ A ele podem ser remetidos termos tais como “dispositivo, ambiente, máquina, operador, sujeito, processos midiáticos, bios-midiático, tecnointeração, molduras/emolduramentos, emoldurações”,³⁸⁰ ou seja, expressões que apontam para um conjunto de esforços que, reunidos hoje sob o signo do conceito de mediatização, procuram pensar o problema da comunicação em nossas sociedades.

³⁷⁷ FAUSTO NETO, Antonio. *Mediatização, prática social- prática de sentido*. Trabalho apresentado no Encontro da Rede Prosul – Comunicação, Sociedade e Sentido. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Unisinos, 2005.

³⁷⁸ Idem, *ibidem*: 1.

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ Idem.

Evidentemente, não nos é possível aqui adentrar as minúcias de tais formulações. Gostaríamos, no entanto, de chamar atenção para dois aspectos explorados em nossa pesquisa e que se encontram sob o crivo do conceito em questão: o primeiro trata da centralidade da técnica; o segundo, da interpretação da comunicação como ambiência sociocultural. Segundo Fausto Neto, uma das principais características do conceito de midiatização é justamente realizar uma abordagem do problema da comunicação, retirando-a da perspectiva instrumental, e, sobretudo, autonomizando as interpretações do fenômeno de outros campos do conhecimento que, de um modo geral, por não terem a comunicação como questão central, acabaram por reforçar tamanha instrumentalidade em torno do problema. Para o autor,

(...) a midiatização é algo maior do que as concepções de funcionalidades e instrumentalidades como as questões midiáticas foram entendidas da parte de construções teóricas filiadas às escolas ou correntes de investigação, nas quais as mídias não se constituíam em suas questões centrais. A emergência deste conceito de midiatização é uma decorrência do próprio desenvolvimento de uma modalidade prática de comunicação que impõe aos campos de conhecimentos demandas de leituras e de interpretações que superariam, por assim dizer, certos protocolos clássicos, cujos primeiros movimentos de compreensão dos fenômenos midiáticos trataram de aprisionar o próprio objeto.

Segundo ele, a midiatização como processo histórico que retira a comunicação da sua modalidade instrumental diz respeito a sua instauração em diversos níveis da vida social, com destaque para a cavidade produtiva. Nesse caso, o fenômeno social aponta para a instalação da comunicação, cuja centralidade a coloca como instância que organiza e faz funcionar o sistema produtivo. Decisivamente calcada na lógica dos fluxos, a cadeia produtiva centrada sobre os suportes comunicacionais, com ênfase nos chamados sopros e imbricamentos das redes informacionais, instaura um novo tipo de engendramento social agora fundamentado no regime de operatividade. Segundo Fausto Neto, os meios de comunicação historicamente situados como “meio-representação”, agora adquirem a

alcança de “meios-pulsão”.³⁸¹ Fala-se aí a respeito do aparecimento de novas dinâmicas de interação social marcadamente situadas na passagem do “ato social às operações de contato, do vínculo ao fluxo, do contrato social à terceirização generalizada”.³⁸² Trata-se da vida em sociedade marcada, segundo o autor, pelo vínculo agora denominado tecno-social cujos laços sociais dão lugar às estruturas de conexões. Com isso, transfere-se o que outrora era a reflexividade para o que constituiria hoje aqueles narradores mais modernos, os chamados amplificadores midiáticos. Significa dizer que “os processos de produção de significação dão lugar a novos métodos de operações de sentidos, em função de lógicas de sentido pelas quais palavras abandonam suas pertencas a sistemas culturais de significação e ingressam nas lógicas de fluxos”.³⁸³ Trata-se, pois, de uma nova estrutura societária produzida, sobretudo, por uma ambiência comunicacional cujos resultados e desdobramentos incidem diretamente sobre toda a tessitura social. Tal conformação tem recebido a denominação ‘sociedade midiática ou midiaticizada’, e seus efeitos, desdobramentos, pontos de nervura têm sido investigados sob o crivo do conceito de midiaticização social. Daí a importância do termo ou expressão cuja abrangência, acreditamos, acabar por reunir as condições de possibilidade de construir uma leitura de mundo que se diga específica de comunicação, assim como de congregar o conjunto de esforços teóricos cujo vigor e criatividade certamente poderiam auxiliar no sentido de avançar na produção de leituras mais interessantes e desafiadoras sobre a questão. Significa dizer que uma possível convergência em torno do tema não se configura de pouca importância, pelo contrário, ajuda a solidificar a especificidade comunicacional que a consolide na condição de disciplina na ordem do conhecimento. Trata-se da possibilidade de produzir novos contornos junto à compreensão do fenômeno que tem nos suportes de comunicação espécie de centro de gravidade responsável, por assim dizer, pela instauração de “um novo tipo de real que está diretamente associado a novos mecanismos de produção de sentido, nos quais nada escaparia às suas operações de inteligibilidade”.³⁸⁴

³⁸¹ Idem, ibidem: 3.

³⁸² Idem, ibidem: 4.

³⁸³ Idem, ibidem: 5.

³⁸⁴ Idem, ibidem: 3.

7.3. Do *afeto* como especificidade comunicacional

Se, então, o conceito de midiatização social é aquele que reúne as melhores condições de congregar os esforços na direção de produzir o acúmulo cujo resultado possa vir a desaguar na conquista de objeto de estudo próprio, é preciso, ainda, de todo modo, adjetivar tal conceito. Aqui gostaríamos de apresentar nossa contribuição. Essa, assim como a conclusão em torno do imperativo do objeto, deriva daqueles dois autores, Vattimo e Sodré, apresentados no capítulo anterior. Em ambas as leituras encontra-se, a nosso ver, o aspecto que, uma vez desenvolvido e pesquisado, poderia vir a contribuir para o que se vem chamando do encontro da especificidade comunicacional. Trata-se aí do advento do *valor-afeto* como principal característica de uma ambiência histórica dita comunicacional.³⁸⁵ Tanto na idéia de *fetichiza o do real-histórico* como na proposi o de uma contemporaneidade marcada pela *fabula o de mundo*, experiência de verdade como sendo de ordem estética, vigora o problema fundamental do afeto como grande acontecimento de nossa contemporaneidade. Nesse caso, se, como afirma Foucault, a modernidade teve como grande signo o problema da Revolu o e da procura da garantia do Progresso para toda a humanidade, nossa contemporaneidade teria na questão da afetividade sua marca fundamental. Tal característica tem nos meios de comunica o espécie de produto-produtor. Se, por um lado, são eles verdadeiros amplificadores do acontecimento que remete a causas mais profundas, por exemplo, ao próprio movimento da história que, segundo Vattimo, coloca como diferencial de nossa época dita pós-moderna o problema da liberdade como anterior ao da verdade; por outro, são eles os grandes responsáveis pelo acontecimento de tal episódio.

Trata-se, portanto, como afirma Sodré, de se perguntar “sobre a possibilidade de existência de uma potência emancipatória na dimensão do sensível, do afetivo ou da

³⁸⁵ O termo *valor-afeto*   apresentado por Muniz Sodré em ocasião muito recente em que o autor se pergunta pela “força primordial do sensível” não apenas na constitui o de “formas emergentes de sociabilidade”, mas também como acontecimento que remete   atmosfera comunicacional em que as novas tecnologias da comunica o se constituem o tecido social em nossa atualidade. A abordagem segue a apresenta o do conceito de bios midiático e nos coloca, segundo o autor, a necessidade de “outra atitude epistemológica ou interpretativa para a análise que pretendemos chamar de *comunicacional*.” SODRÉ, Muniz. *As estratégias Sensíveis*. Op. cit.: 17.

desmedida, para além, portanto, dos cânones limitativos da razão instrumental”.³⁸⁶ A questão remete diretamente à atual conformação comunicacional. Embora racionalizado segundo os pressupostos da mercadoria e do consumo, os suportes comunicacionais teriam na premissa estética sua grande especificidade. Trata-se aí da construção de um modo de se apresentar, de pedir atenção, de dialogar, enfim, legitimar-se e legitimar vínculos sociais que passam necessariamente por recursos de linguagem que têm no afeto sua maior prioridade. Evidentemente, dada sua exploração como mercadoria, portanto, uma emoção administrada, o que tem acontecido é que se têm produzido sentimentos, na maioria das vezes, esvaziados de afeto. Esse é problema a ser pensado e que nos demandaria diferentes definições para os termos em questão. De todo modo, se devêssemos nomear o elemento que caracteriza fundamentalmente os meios de comunicação de massa certamente poderíamos nos remeter à afetividade como pedra de toque dos engenhos midiáticos. Como se pôde observar no sexto e último capítulo, o acontecimento ganha maior visibilidade quando os desdobramentos da técnica assumem, em nossa atualidade, outra contingência, sobretudo no formato tecnologia, cuja transformação retira a comunicação da abordagem instrumental, colocando-a como ambiência histórica. Trata-se aí da instauração de uma atmosfera estética oriunda dos diversos *sensorialismos* midiáticos que se consolidam efetivamente como novas ferramentas intelectivas.

Nesse caso, não nos referimos tanto aos suportes, mas à intensa simbiose promovida entre as práticas institucionais e as chamadas mídias, cujo resultado pode ser compreendido segundo o aparecimento de um *bios* virtual como “nova esfera existencial em que estamos todos sensorialmente imersos”.³⁸⁷ É, portanto, a condição de atmosfera existencial aquela que não apenas melhor caracteriza o fenômeno da comunicação em nossos dias, como acaba por colocar definitivamente o *afeto* como problemática fundamental do paradigma que caracteriza nossa atualidade. Tais desdobramentos devem ser lidos à luz da experiência de midiatização social: processo social que procura ocupar-se da crescente interação entre os vínculos sociais e o desenvolvimento tecnológico. Nesse caso, a pergunta sobre o *valor-afeto* representa um lugar próprio de interpretação acerca da experiência mais ampla denominada sociedade midiatizada.

³⁸⁶ Idem.

³⁸⁷ Idem, *ibidem*: 16.

De todo modo, como já dito, a instauração do afeto como problemática histórica tem nos meios de comunicação espécie de produto e produtor. Se, de alguma maneira, sua chegada à condição de atmosfera existencial o instaura como questão fundamental em nossa contemporaneidade, da mesma forma, a emergência da afetividade como questão atual, também pode ser vista como determinação histórica, posto que, nas palavras de Vattimo, opera como elemento decisivo na passagem ao período compreendido como posterior à chamada modernidade, cuja experiência da verdade seria fundamentalmente de ordem estética. Nesse caso, a centralidade dos meios de comunicação apontaria para sua condição de expoente ou produto a expressar uma mudança mais profunda, um estágio da humanidade. Quando falamos em retorno do problema da *aparência* ou da tradução do visível, como desdobramento direto do advento tecnológico, poderíamos também estar-nos referindo ao retorno do *nada*, do *mal*, do *sensível*, do *mutável*, do *falso*, do *animal*, do *contingente*, do *múltiplo*,³⁸⁸ enfim, de todas aquelas instâncias que representavam possíveis reversos da opção feita na Grécia clássica, quando da instauração do *comparativo ontológico* como origem do “esforço para identificar realidade com luminosidade, realização com iluminação e real com luz (...)”.³⁸⁹

Essa, portanto, é também a particularidade que envolve as novas tecnologias comunicacionais. Estandartes de nossa época, elas constituem agentes ativos na passagem da técnica para a condição de imagem de mundo, instaurando, então, o paradigma da visibilidade, muito especialmente, o ideal de transparência, como novo valor social. Esse o paradoxo contido na conformação atual da técnica. Na vigência da era virtual, se, por um lado, corremos o risco de permanecer restritos a imagens de mundo cujos princípios de inteligibilidade já não fazem referência a um real externo, por outro, a radicalidade do crivo tecnológico também aponta para a diluição do *comparativo ontológico*, responsável por colocar, por exemplo, a *aparência* no lugar do engano, do passageiro, da suspeita. A extinção de tal comparativo mistura novamente instâncias cujas dicotomias se mantiveram separadas durante longo período histórico. Nesse caso, a centralidade da imagem, como já dito, não prefigura representação, mas a própria possibilidade do retorno da questão da

³⁸⁸ CARNEIRO Leão, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Op. cit.: 79.

³⁸⁹ CARNEIRO Leão, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Op. cit.: 152.

aparência, do visível, isto é, da própria natureza, ainda que não exatamente na figura de uma *physis* a ser dominada segundo os pressupostos da lógica ou de um objeto a ser manejado, como na modernidade.

Natureza aparece aí como um daqueles elementos que ficaram de “fora” na construção dos muros da lógica, e cujo retorno se dá particularmente na figura de Dioniso, representante das forças que configuram a paixão erótica, o *pathos*, que não pertence a um homem, mas está presente em todos eles. Trata-se do retorno da força que ficou ausente quando da instauração da lógica como modalidade universalizante de uma razão ocidental. Falamos, pois, a respeito do retorno da natureza na figura de Dioniso, entendido como força bruta e espiritual que vem da natureza, do homem em seu estado animal, em seu estado mais bruto, rudimentar, de simbiose com a própria natureza. Em vez de delimitação, calma e serenidade, Dioniso traria êxtase, extravagância, enfeitiçamento e frenesi sexual, sentimentos que, entretanto, viriam juntos com crueldade, força grotesca e brutal. A questão, então, seria como lidar com tal retorno. Isso porque, diante da necessidade de dominar essa força, a ciência e a religião, em nome de uma razão autônoma, acabaram por separá-la totalmente do homem. Esse é o gesto de fundação do saber ocidental que acabou por colocar as representações dionisíacas como da ordem da suspeita, do vergonhoso, do ameaçador. Nesse sentido, separou o homem de sua mais poderosa força: a natureza. Vattimo trata da possibilidade de compreender tal retorno, de recuperar ou, melhor, acolher, fazer essas forças chegarem às forças apolíneas nas representações da consciência – mas não as censurando ou interditando; antes dando-lhes fluxo.

Nesse ponto, por exemplo, podemos exaltar a experiência da arte. Segundo Vattimo, os gregos a teriam criado como antídoto para as forças da natureza destruidora e brutal que Dioniso teria evocado, algo que não as tentasse destruir, mas que apenas eliminasse seu caráter de puro veneno, que, de fato, aniquilaria a vida. Daí a importância das forças apolíneas: por seu intermédio foi possível viver a experiência da embriaguez sem perder a lucidez. Foi Apolo, deus do sonho e da beleza, quem teria salvado o mundo helênico atraindo as forças dionisíacas para o mundo da bela aparência: transformando as forças dionisíacas – irracionais, bárbaras e destruidoras – em arte, integrando-as à civilização

grega. Por isso a celebração da ilusão da aparência, por meio da qual o povo grego consegue salvar-se do peso da irracionalidade, bem como das forças aniquiladoras da natureza trazidas por Dioniso. Essa seria, portanto, a experiência de verdade vivenciada pela arte, a *metafísica do artista*.³⁹⁰ A experiência busca um equilíbrio a partir da vivência *simultânea* das duas instâncias: ilusão e verdade, essência e aparência, vida e morte, alegria e sofrimento, dor e prazer. Essa experiência de *simultaneidade*, fundamentalmente estética, representa o acolhimento da afetividade como elemento da produção de verdade.

Segundo Vattimo, essa experiência estética da verdade seria, portanto, um dos marcos fundamentais da passagem a nossa condição pós-moderna. Daí, por exemplo, as fronteiras entre ficção e realidade estarem hoje e sempre, cada vez mais, frágeis e sutis. Na realidade, esse seria apenas um em meio às tantas misturas provocadas pelo desaparecimento do *comparativo ontológico* responsável por estabelecer as dicotomias em que estávamos acostumados a nos situar. A questão que se coloca então trata novamente de interpretar o visível a partir da mistura. Tudo se mistura novamente, daí o caráter ensaístico de nossa época. De todo modo, em nosso caso, os esforços devem situar-se na tentativa de pensar de que maneira tal conformação histórica que tem na afetividade e nos meios de comunicação uma relação de produto e produtor, engendra importantes ressonâncias junto aos chamados vínculos sociais, muito especialmente, a pergunta remete aos resultados que daí **provém** e que podem ser remetidos diretamente ao processo que se vêm chamando hoje de *mediatização social*.

³⁹⁰ Machado, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 2002: 29.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro VII, 1, 1028 B). Trad. Valentin Garcia Yebra. 2ª Ed. Madri: Gredos, 1998.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BACHELARD. Gaston. *O novo espírito científico*, Trad. Remberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril cultural, 1979. Coleção Os Pensadores

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

_____ ; PASQUINO, Gianfranco e MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política*. Trad. Carmem Varriale. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 5ª ed., 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência. Por uma sociologia clínica do campo científico*. Editora Unesp, 2004.

_____. O campo científico In ORTIZ, Renato (org.). *Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ed. Ática: 1983.

_____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições, 2004.

_____ ; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de Sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis,RJ: Editores Vozes: 2007.

BRAGA, José Luis. *A sociedade enfrenta sua mídia: dispositivos sociais de crítica midiática*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. Sobre objetos e abordagens - sua contribuição para a pesquisa em comunicação & sociedade. *Revista e Compós*, v. 1, n. 1, 2004: 1-13.

_____. Os estudos de interface como espaço de construção do Campo da Comunicação. *Contracampo*, Rio de Janeiro, v. 10/11, 2004: 219-235.

_____. Constituição do campo da Comunicação *In Verso e Reverso*. *Revista de Comunicação*. Ano 14, N. 30, São Leopoldo, 2000: 11-39.

BRETON, Philippe. *L'utopie de la communication*. Paris, La Découverte, 1992. Publicado em português como *A utopia da comunicação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *O Espírito e a História*. Palestra realizada junto ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia Grega Clássica e Helenística. Seminário decorrente do projeto *Phasis – palavra traduzida* promovido pela UFRJ e UFPB com o financiamento da CAPES /PROCAD (2001-2005). No prelo.

CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 2ª edição. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

CASTELLS, Manuel. Internet e sociedade em rede. In MORAES, Denis (org.) *Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHÂTELET, François, **DUHAMEL**, Olivier e **PISIER-KOUCHNER**, Evelyne. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *Uma História da Razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994

COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social: apreciação sumária do conjunto do passado moderno*. Trad. Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, São Paulo: EDUSP: 1972.

D'AMARAL, Marcio Tavares. *Comunicação e diferença: uma filosofia de guerra para uso dos homens comuns*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

_____; **CARNEIRO LEÃO**, Emmanuel; **SODRÉ**, Muniz e **DORIA**, Antônio Francisco. *A máquina e seu avesso*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1987: 34.

DE FLEUR, Melvin e **BALL-ROKEACH**. *Teorias da Comunicação de Massa*. Trad. Octavio Alves Velho, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.: 1993.

DELEUZE, Gilles e **GUATTARI**, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol.5,

Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo. Martins Fontes, 1995.

EURÍPEDES, *Ifigênia em Áulis. As fenícias; As bacantes*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FAUSTO NETO, A; **GOMES**, Pedro Gilberto; **BRAGA**, José Luiz e **FERREIRA**, Jairo. *Midiatização e processos sociais na América Latina*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Midiatização, prática social- prática de sentido*. Trabalho apresentado no Encontro da Rede Prosul – Comunicação, Sociedade e Sentido. Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Unisinos, São Leopoldo, dezembro de 2005.

_____, **AIDAR PRADO**, J. L., **DAYRELL PORTO**, S. (orgs). *Campo da comunicação*. João Pessoa: Editora Universitária, 2001

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Platão: As Artimanhas do Fingimento*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, Conexões 3, 1999.

FERREIRA, Giovandro Marcus e **MARTINO**, Luiz Cláudio. *Teorias da Comunicação: epistemologia, ensino, discurso e recepção*. Salvador: Edufba, 2007.

_____. Em busca da disciplinarização da Comunicação: da noção de campo aos domínios de pesquisa. In **LOPES**, Maria Immacolata Vassalo de (org.). *Epistemologia da Comunicação*. São Paulo, Loyola, 2003: 253-76.

FERREIRA, Jairo. *Cenários, Teorias e Epistemologias da Comunicação*. Rio de Janeiro: E-papers, 2007.

FLUSSER, Vilém. *Ensaio sobre a fotografia: para uma filosofia da técnica*. Lisboa:

Relógio D'água, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal; 2001.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O que é o Iluminismo *In Dossier- últimas entrevistas*. Organização Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984: 103-112.

FRANCA, V., **MARTINO**, L., **HOHLFELDT**, A. (orgs). *Teorias da comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e tecne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GALLY, Miguel. *O ambiente do belo e o pluralismo nas artes visuais: inspirações para uma atualização da “Crítica da Faculdade de Julgar Estética” de I. Kant*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

GUNNEL, John. *Political Philosophy and Time*. Connecticut: Wesleyan University Press, 1968.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPA, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. S. Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. O retorno ao fundamento da metafísica, 1949 In *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. STEIN, E. São Paulo: Nova cultural, 1996.

PARRET, Herman. em *A Estética da Comunicação: Além da pragmática*. Tradução Roberta Pires de Oliveira. Campinas: Ed. Unicamp, 1987.

IANNI, Otavio. *Globalização: novo paradigma das ciências sociais. Estudos Avançados*, vol. 8, São Paulo: USP/IEA, 1994.

_____. O príncipe eletrônico In *Os enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

JAPIASSU, Hilton. *A crise das Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Imago, 2008: no prelo.

_____. *Como nasceu a ciência moderna: e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____ e MARCONDES, Danilo *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1996.

_____. *Introdução ao pensamento epistemológico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

JAUSS, H. R.. *A estética da recepção como provocação*. São Paulo: Ática, 1994.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006. Coleção Pólen.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2008.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Madinetti, Ed. Paravia, 1988.

_____. *Crítica da Razão Prática*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Divisão da ciência do Direito*, Doutrina do Direito, Trad. E. Bini, São Paulo: Ícone, 1993.

_____. Resposta à pergunta: O que é “esclarecimento”? (Aufklärung). *Textos seletos*. Ed. bilíngüe. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

KATZ, E. e LIEBES, T. *Watching Dallas. The export of meaning*. Nova York, Oxford University Press, 1990.

KUHN, Thomas. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 2008

LIMA, Venício A. *Mídia, Teoria e Política*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

LYOTARD, Jean-François. *A condição Pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2002.

LOPES, Maria Immacolata V. O campo da Comunicação: sua constituição, desafios e dilemas. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, 2006.

_____. As fronteiras entre as ciências sociais vistas da comunicação: Uma aproximação aos estudos sociais das ciências. *e-compós* (Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), n. 1, 2004.

_____. Por um paradigma transdisciplinar para o campo da comunicação. *VII Congresso da ALAIC*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2004.

_____. *Pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Edições Loyola. 2003.

_____ (org.) *Epistemologia da Comunicação*: São Paulo: Edições Loyola 2003.

_____ (org.) *Diversidade & Interdisciplinaridade: teses e dissertações – Ciências da Comunicação, 1972-2002*. São Paulo: NUPEMECA/ USP, 2003.

_____. O campo da Comunicação: reflexões sobre o estatuto disciplinar. *Revista USP*. N.48. São Paulo: USP, 2000/2001.

_____. FUENTES NAVARRO, Raúl. *Comunicación: campo y objeto de estudio: perspectivas reflexivas latinoamericanas*. Univ. Autónoma de Aguascalientes/Univ. de Colima/Univ. de Guadalajara: Iteso, 2001.

_____, BRAGA, José Luiz e SAMAIN, Etienne. Proposta de atualização da categorização do Campo da Comunicação em subáreas. In FAUSTO NETO, Antonio; PRADO, José Luiz Aidar; PORTO, Sérgio Dayrell. (orgs.). *Campo da Comunicação - caracterização, problematizações e perspectivas*. João Pessoa, 2001: 91-108.

_____ (org.) *Vinte anos de Ciências da Comunicação no Brasil: avaliação e perspectivas*. Santos: Universidade Santa Cecília, 1999.

_____. *Pesquisa em Comunicação: formulação de um modelo metodológico*. São Paulo: Loyola, 1990.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 2002.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O escavador de silêncios: formas de construir e desconstruir sentidos na Comunicação*. Nova Teoria da Comunicação II. São Paulo: Paulus, 2004.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *Ofício de Cartógrafo*. Travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Loyola, 2004.

MARTINO, Luiz C. Ceticismo e interdisciplinaridade: paradoxos e impasses da teoria da comunicação. *VII Congresso da ALAIC*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2004.

_____ ; BERGER, Chaves R. e CRAIG, Robert T. *Teorias da Comunicação: muitas ou poucas?* Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_____. Ceticismo e Inteligibilidade do Saber Comunicacional. *Ciberlegenda*, n. 5, 2001.

MATTELART, Armand e Michèle. *Histórias das Teorias da Comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Vinte anos de pesquisa ou das certas para a ambivalência. In LOPES, Maria Immacolata V. (org.). *Vinte anos de Ciências da Comunicação no Brasil: avaliação e perspectivas*. Santos: Universidade Santa Cecília, 1999. 15-30.

MCHLUP, F. *The Production and distribution of knowledge in the Unites States*. Princeton University Press, 1962.

MIÉGE, Bernard. *O pensamento comunicacional*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MOLES, Abraham Moles. *Théorie structural de la communication et société*. Paris, Masson, 1986.

MORAES, Dênis de. *Sociedade Midiatizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

MORIN, Edgar. *Culturas de massa no século XX: o espírito do tempo*. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

_____. *A cabeça bem feita*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

POPPER, Karl. *The logic of Scientific Discovery*, Londres: Hutchinson, 1959.

RAMOS TRINTA, Aluizio. Teorias da Comunicação. *O pensamento e a prática da Comunicação Social*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. *Comunicação e política*. São Paulo: Hacker editores, 2000.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SODRÉ, Muniz. Sobre a *episteme* comunicacional. *Revista Matrizes*. N.1, São Paulo: ECA- USP, 10/2007.

_____. *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes Editora, 2002.

_____. *As estratégias sensíveis. Afeto mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006: 17.

_____. *A comunicação revisitada*. Conferência de abertura da XIII compôs. Orgs. Sérgio Capparelli, Muniz Sodré, Sebastião Squirra. Editora Sulina, 2004.

_____. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 2001: 07.

SIMMEL, Georg. The Metropolis and Mental life In KURT, H. Wolff, *Sociology of Georg Simmel*, Nova York, Free Press, 1950.

THIOLLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1980.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society (Gemeinschaft und gessellschaft)*. East Lansing: Michigan State University Press, 1957.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Biblioteca de filosofia contemporânea, Edições 70, 1989.

_____. *Comunicação e transparência*. Livro do XI COMPÓS Estudos de comunicação. Orgs. Franca Vera; Weber, Maria Helena; Paiva Raquel; Sovik, Liv. Porto Alegre: Sulina, 2003.

_____. Conferência de abertura do XII Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação (Compôs), Biblioteca Nacional, 04/06/2002.

WEBER, M. H., BENTZ, I., HOHLFELDT, A. (orgs). *Tensões e objetos da pesquisa em comunicação*. Porto Alegre: sulina, 2002.

WEBER, Max. *Ensaio Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Centauro, 2003.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*. Paris, Bourgeois, 1971, Coll. 10-18.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)