

A organização do comum

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

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

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

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

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

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

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

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

Tanto Atenas quanto Roma reservava uma data para as

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

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

Hoje, a expressão *communicatio in sacris*, ou seja, comunicação ou participação nas coisas sagradas tem uso conciliar e canônico como acolhimento de práticas litúrgicas de cristãos com outros não plenamente cristãos, o que cria para a expressão uma possibilidade interpretativa no sentido de abertura para a diferença. Mas também a possibilidade de associá-la ao conceito atual e positivo (no sentido da “ciência”) de comunicação, mesmo levando-se em conta que a *communicatio* diz respeito a uma forma social antiga, afim à “sociedade integral” descrita por Durkheim, na qual a religião é imprescindível ao processo integrador.

É verdade que essa importância atribuída ao fenômeno

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

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

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

Tu. Ele pode fazê-lo quando entra com todo o seu ser na relação. É só em virtude de sua capacidade de relação que o homem pode viver em espírito”^[166].

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

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

A proposta teórica de Buber não deve ser confundida com análise de discurso. Trata-se propriamente de uma filosofia da pessoa, em que o encontro e o diálogo fazem a síntese do acontecimento e da eternidade, como bem assinala Bachelard em seu prefácio à obra, explicando: “É no reino dos vetores, e não no reino dos pontos e centros, que é preciso colocar-se para obter um

esquema justo do buberismo. O *Eu* e o *Tu* não são polos separáveis”^[168]. Não se pode, portanto, colocar um *Tu* no passado, como se faz com uma coisa que se utilizou, uma vez que a relação *Eu-Tu* acontece no imediato, na duração, em plena reciprocidade, fazendo eclodir a presença como “um ser que nos espera e permanece”.

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

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

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

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

Mas permanece inexplicado o fato de que, a despeito de relações intersubjetivas sem quaisquer traços de cooperação ou solidariedade, os *Iks* constituam realmente uma unidade étnica, com uma comunidade espacial inequívoca, formada de pequenos agrupamentos populacionais, portanto, com um centro constitutivo, aparentemente não visualizado pela pesquisa etnográfica. No entanto, sempre foi sabido pelos antropólogos que a união de clãs denominada “tribo” pode buscar a sua identidade

(e assim diferenciar-se de outras) tanto na ideia de um ancestral comum quanto num nome, num dialeto, num território, num culto etc. Em outras palavras, esse grupo, muito mais do que uma agregação de “famílias” investidas da sentimentalidade que a consciência ocidental lhes atribui, resulta de uma sutil elaboração de vínculos, em geral inconscientes ou invisíveis, entre os vivos e entre estes e os mortos ou o sagrado. A organização do vínculo para esse comum tão problemático é precisamente a *comunicação*.

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

De que é feito, então, o comum?

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

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

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

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

Isso torna possível imaginar um núcleo de sentido irrepresentável, mas metaforizado como um “coração” coletivo, a partir do qual falamos quando dizemos ou fazemos algo de essencial no grupo humano em que vivemos e agimos. Essa metáfora remonta às origens do pensamento ocidental.

Parmênides usa a expressão *atremes etor* (“coração intrépido”) como uma analogia ontológica entre o ser/pensamento e a *polis* (simbolizada pelo coração destemido do guerreiro), que se pode interpretar como a propensão do homem para afrontar os riscos emocionais da oposição, da ambivalência e do indizível, presentes na linguagem, quando ele pensa, uma vez que ser/pensar seria manter-se intrépido ou sem medo diante das incursões do não ser^[177].

Na Modernidade, Pascal concebe a *ordre du coeur* (“ordem do coração”) como um núcleo de identidade subjacente a toda percepção e a todo discurso^[178]. Essa ordem é igualmente uma *logique du coeur* (“lógica do coração”), para indicar que não se trata de algo complementar à ordem do entendimento, nem de conteúdos afetivos a que se possa dar o nome de “sentimentos”, mas de uma lógica eterna e inerente à sensibilidade, com razões próprias, daí a máxima pascalina de que “o coração tem as suas razões”. No pensamento heideggeriano, esta noção – *Stimmung*, “tonalidade afetiva” – amplia-se ainda mais como o modo existencial pelo qual o ser-no-mundo (*Dasein*) abre-se ontologicamente a si mesmo, exercitando a revelação primária do mundo. Não se trata, portanto, de nenhuma exteriorização de uma interioridade, nenhuma faculdade psíquica, nenhuma percepção sensível, mas uma anterioridade afetiva que orienta o *Dasein* para a descoberta originária do mundo.

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

como mero ato reflexo de uma vinculação afetiva que se desconhece conceitualmente – precede a representação.

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

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

Por isso, a retomada contemporânea dos debates sobre a comunidade parece-nos pertinente à discussão sobre os mecanismos da coesão ou do vínculo social em face das novas formas de sociabilidade criadas pelo capitalismo transnacional e irradiadas por dispositivos de mídia. Isso comparece, por exemplo, na reflexão de Cauquelin sobre as formações urbanas. Para ela, quando alguém se indaga sobre o que poderia ser “primeiro” na formação das cidades, aparece como ponto de partida o “viver juntos”, cujo *mobile* é precisamente a *philia* – não entendida como mera convenção ou acordo, mas como predisposição à sociabilidade^[179]. Essa predisposição redundava propriamente na

comunicação – também não como transmissão de informações, portanto, não como uma dimensão secundária ou psicossociológica do comportamento, mas como o imperativo estrutural de tornar comuns as diferenças ou de unir os opostos que, em sua dinâmica, fazem circular a *philia*.

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

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

Para Scheler, o homem é essencialmente “1º, o animal de signos (linguagem); 2º, o animal de instrumentos; 3º, um ser cerebral, isto é, um ser que, para o cérebro, especialmente para a função cortical, consome uma parcela muito maior de energia do que os outros animais. Os signos, as palavras, os chamados conceitos, são aqui

também somente *instrumentos*, instrumentos psíquicos mais refinados”^[181]. Nessa linha de reflexão, à qual Heidegger daria depois um curso todo próprio, o pensamento está originariamente vinculado à ação, não por uma “passagem ao ato” ou por uma aplicação instrumental, e sim por unidade comunicativa entre pensar e fazer.

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

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

Prolatada ou escrita, toda fala é uma tradução. E esta encontra o seu sentido na contratradução, o processo (comunicativo)

acionado pelas duas operações mestras da inteligência, *narrar* e *adivinhar*, ou seja, as duas operações básicas da inteligência no ato comunicativo. Adivinhar é outro nome para “sentir operativamente”, que pressupõe um núcleo de sentido (o “coração intrépido”, a “ordem do coração”) constitutivo do comum e feito de matéria sensível (ou *philia*), isto é, de afecções corporais ou afetos, irredutíveis ao código linguístico.

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

O vínculo e a coesão

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

comunicar-se.

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

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

Dessa perspectiva se origina a ideia sociológica de comunidade como uma objetivação substancialista do comum (Tönnies).

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

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

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

Nessa dimensão do comum, laço ou vínculo é *armazein* ou “harmonia”, mas não traduzida como reconciliação: quando ocorrem elementos opostos (vida e morte, arco e flecha), não há mais apenas *topos*, e sim *tropos*, ou seja, um conjunto complexo de transformações, animado por uma tensão interna (os riscos emocionais a que alude o “coração intrépido”, de Parmênides) ou por um “sopro” gerador de mudanças. As coisas mantêm-se

unidas pela lei da discórdia, que é justamente a tensão dos contrários. “Harmonia” da “consonância oculta” do universo ou do laço coesivo é a dinâmica conflitiva da aproximação das diferenças, que Heráclito chama de *ksynon*.

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

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

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

elementos singulares, as pedras).

Tudo isso ressoa na palavra “comunidade”. Pode-se falar do *comum* ou do *ser-em-comum*, para evitar o embaraço do termo politicamente carregado de negatividades (o fechado espírito “comunitarista” de ditaduras tecnológicas como o nazismo e o stalinismo, ou então de fundamentalismos religiosos contemporâneos, a exemplo da *jamaa* islâmica, que prega o retorno de um califado perdido na História). Ou então, para contornar a sociologização funcionalista da comunidade, entendida como uma entidade organizativa, cujos membros reconhecem-se e são por outros reconhecidos enquanto integrantes de uma rede de interdependência e de identificação.

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

Estrito epígono de Heidegger, Esposito mantém, entretanto, o termo “comunidade” como idêntico ao comum, sob a alegação de

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

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

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

Ele explica com um caso suposto: “Suponhamos que alguém

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

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

Reiterativa, com rodeios obscuros de discurso (como é próprio do estilo heideggeriano), a explicação pretende simplesmente insistir no argumento de que o ser-uns-com-outras ou *Mitsein* deve caracterizar-se como uma forma peculiar de ser da existência, definida não como vida nua e crua, mas como uma referência fundamental a possibilidades, a um poder-ser ou a uma saída do homem para “fora”, indicada no prefixo “ex”. Existir é poder-ser. Desocultar ou descobrir o que está-aí-adiante (as coisas) não pertence às coisas, mas à existência, o que significa dizer que a descoberta já é um compartilhamento ou uma doação. O “junto”, nas expressões “ser-junto” e “estar-junto”, é essencialmente estar aberto ao outro, como um descobridor. Logo, existir é “ser-com” num “aí”, que não é um lugar marcado, mas um espaço que

irrompe como uma determinação essencial do âmbito em que o homem se move, portanto, um mundo.

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

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

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

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

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

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

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

Ao formularmos uma indagação essencial sobre a comunicação (fora da concepção informacional, ancorada na sociologia), estamos partindo da relação ou do vínculo implicado nesse “com”, que assinala a divisão de um *munus*, uma tarefa ou uma dádiva originariamente feita por cada indivíduo a cada outro. Comunicar é a ação de sempre, infinitamente, instaurar o comum da

comunidade, não como uma entidade agregada, mas como uma vinculação, portanto, como um nada constitutivo, pois o vínculo é sem substância física ou institucional, é pura abertura na linguagem.

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

O comum republicano

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

Evidentemente, a Modernidade suscita princípios de natureza política ou geopolítica diferentes para visibilizar o “vazio”, que categorizamos como o comum. De fato, o moderno espaço republicano é, para o comum, um *aí* muito diferente daquele que tornava possível o dialogismo entre os homens e a sua transcendência, enfeixado na noção de *communicatio*. Mas já na Antiguidade clássica dos gregos se localiza a origem política do conceito de comum, como se constata logo no início da *Política*,

de Aristóteles: “Nós vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade” (*koinonia*). São várias as formas de comunidade (homem/mulher, senhor/escravo, entre os cidadãos etc.) subsumidas na forma última e perfeita da *polis*.

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

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

A triunfante ascensão do conceito de cultura na Modernidade explica-se à luz dessa redescrição histórica do comum. De fato, a política e a cultura presidiram à reinterpretação da *koiné* antiga na Europa do séculos XVIII. A irrupção dessa realidade nova na História foi um dos efeitos da transformação das relações de

produção (a Revolução Industrial), que se alinhava à expansão da democracia burguesa. Eram estratégicas (aliás, na mesma esteira das proclamações teóricas e políticas de Rousseau) a educação e a cultura enquanto instrumentos da concepção de democracia como valor e como fim, e não mais apenas como mecanismo de governo. A disseminação dos dogmas da “soberania do povo” demandava o livre trânsito de ideias.

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

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

Mas a “retórica em si mesma” – ou seja, a pura técnica discursiva, desencarnada da criatividade cultural e da política, portanto, do ativismo cívico – já era o embrião das indústrias de difusão culturalista junto ao grande público, objeto das reflexões de autores como Tocqueville, Proudhon, Baudelaire e outros, desde meados do século XIX. Na primeira metade do século XX, essa retórica industrializada tornou-se objeto novo de análise graças à noção de “indústria cultural”, uma expressão cunhada por

Adorno – possivelmente inspirado na expressão “cultura industrial”, que aparece no romance *Bouvard e Pécuchet*, de Gustave Flaubert – e teoricamente reforçada pelo conceito de reprodutibilidade, de Walter Benjamin. O diagnóstico de *homogeneização cultural* configura-se como um ponto de convergência para toda essa linhagem de crítica cultural, bem representada pela Escola de Frankfurt.

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

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

Finalmente, ainda na década final do século passado, a tecnologia digital passou a impulsionar e consolidar a fragmentação dos públicos da tradicional mídia eletrônica sob a forma de individualidades comunicantes ou interativas. A antiga *interação*, regida pelo modelo de uma “massa” anônima e heterogênea, dá lugar à *interatividade*, que implica um processo gradativo de apropriação da tecnologia da comunicação pelos usuários. A internet é o *medium* que sintetiza todas as possibilidades expressivas da mídia anterior (imprensa escrita,

rádio e televisão) e acena para novas modalidades de trabalho intelectual afinado com o desenvolvimento da rede mundial de computadores. O *broadcast* é, assim, progressivamente substituído pelo *pointcast*, que é a transformação da audiência comum em pontos de mira individualizados, capazes de provocar a fragmentação do espaço público midiaticamente ampliado.

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

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

difusão de conteúdos culturais) disseminada pela mídia.

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

Trata-se hoje propriamente de uma esfera *culturalizada*, isto é, fonte de entretenimento e de conteúdos fragmentários de conhecimento com aparências de vida cultural, mas sem potência de referenciamento comum. O “culturalismo” é a redução da dinâmica da produção simbólica à distribuição de conteúdos significativos, com vistas a uma nova forma de gestão do social. É operado por corporações de mídia: no limite, a soberania do mercado toma o lugar da soberania política, convertendo a vida *pública* à vida *em público*, isto é, a uma estetização de tudo e de todos aptos à visibilidade coletiva.

Ao olhar analítico, configura-se uma nova realidade, em que pontificam basicamente desde amplas frações de faixas etárias das classes médias até a juventude das periferias urbanas, aglutinadas por meio de redes alternativas de comunicação baseadas na internet e socialmente extensivas por meio de organizações lúdicas de natureza variada (desde *shows* musicais a jogos coletivos). Com a internet, não se exercem mais da mesma forma os efeitos da grande mídia (jornais, revistas, televisão) sobre esse novo tipo de público. A princípio, com o que se denominava “Web 1.0”, persistia o modelo econômico-gerencial da mídia tradicional, em que as corporações informativas *online* controlavam unidirecionalmente os seus conteúdos, destinados a usuários passivos. Isso mudou com o modelo da “Web 2.0”, em que se trata

de receber e principalmente compartilhar os conteúdos, e os usuários são redefinidos como “perfis”. Dizem Antoun e Malini: “Depois da revolução do compartilhamento, o poder de publicação migra dos detentores de grandes audiências para os que acumulam mais interações. O valor de uma rede deixou de ser calculado apenas pela quantidade de público de um site, ganhando maior importância o cálculo da quantidade de grupos criados e mobilizados na internet por alguém (perfil ou coletivo), o que transformou fãs e seguidores em parceiros da produção de uma agenda informativa”^[196].

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

O comum cotidiano é um *universal*, não no sentido filosófico e forte de uma prescrição racional e abstrata, mas de uma concreção (assim como a diversidade humana é um universal concreto) inerente ao *ser-com*, ao *estar-junto*: o comum induz universalmente ao diálogo e à ação, que são momentos estruturais, espontâneos e necessários da “arte” humana e diversa de comunicar-se, isto é, de realizar a linguagem, pondo em comum as diferenças e abrindo-se para a *transcendência* – a ação recíproca entre o particular e um fundamento externo, capaz de legitimar em termos universais o grupo humano específico. Neste espaço concreto do comum, é possível pensar em microdesdobramentos da esfera pública, a exemplo de organizações não governamentais, associações de bairro, grupos de produção simbólica etc.

Inversamente, os meios modernos de comunicação, apesar de

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

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

A sociologia apoiou-se num patamar ético para nos fazer crer nessa ficção operativa (pois implica a partilha de regras), no entanto explicitamente denegada no enunciado (neoliberal) da governante inglesa, que não admitia crer em nada além da autorreferência suficiente do mercado. É esse patamar ético que, apesar de suas ambiguidades, comparece sempre nos momentos de grande crítica à economia de mercado (que não equivale à

“mercantilização”), este sistema que arrasa e redefine por seus parâmetros inumanos a coesão social. Diante disso, alguns críticos veem a ideia de sociedade como uma “necessidade”, a exemplo de R. MacIver em seu comentário sobre a magistral análise de Polanyi: “Os ‘moinhos satânicos’ [a economia de mercado] descartavam todas as necessidades humanas, menos uma: inexoravelmente, eles começaram a triturar a própria sociedade em seus átomos. Assim, os homens tiveram de descobrir a sociedade. Para o Sr. Polanyi, a última palavra é a sociedade”^[197].

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

Não é, portanto, o mesmo que *conhecimento*. Imagine-se o conhecimento como um mar em que se deve navegar: a cultura é um mapa, uma carta de navegação, com balizas e faróis. Antes mesmo que apareça o conhecimento, ela já se faz presente como uma matriz de orientação para fazer diferenças e estabelecer critérios, mas também como um mapa da memória do saber pertinente à reprodução da consciência burguesa. Essa matriz ou

conjunto de formas simbólicas publicamente disponíveis sempre pressupôs uma elite moral ou ético-política, de filiação burguesa, que efetivamente representa a classe dirigente e exerce um poder de negatividade, isto é, o poder de criticar (inclusive a sua própria classe) aliado ao poder de universalizar o seu discurso.

Mas o pano de fundo religioso é bem visível: há na ideia grandiosa de cultura uma inclinação, ao mesmo tempo historicista e teológica, para responder pela totalidade no momento em que a hipótese de Deus deixa de cumprir essa função. Por mais problemática que se apresente, essa noção entra no espaço deixado em aberto pela moderna crise dos fundamentos. Não falta quem pense nesta direção, sugerindo que a cultura seja “uma resposta ambígua à fragmentação da experiência tradicional mítica e teologicamente orientada”^[198]. As teorias da cultura seriam, assim, “coniventes com o desejo de restauração da unidade que se terá perdido com a institucionalização da Modernidade: quer seja voltada para o passado, insistindo na comunidade, na tradição, no retorno às origens etc. (que caracteriza os romantismos); ou voltada para o futuro, o que caracteriza o projetualismo moderno que anseia por recompor a experiência com base em programas fortes ou ideias absolutas, como as de progresso, de emancipação da humanidade etc. (é isso que aparenta entre si os diversos *iluminismos*)”^[199].

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

Por isso, não faltam posicionamentos críticos segundo os quais a cultura em seu pleno sentido tem uma economia própria, uma vez que os seus bens circulariam num “tecido intersticial que

separa e religa os sujeitos”. Esta é, por exemplo, a visão de Mondzain, para quem “cultura é essa capacidade que tem o sujeito de inscrever no tempo a sua relação imaginária com todos os outros sujeitos por meio de operações simbólicas”^[200]. Isso implica uma temporalidade intersubjetiva em que se reconhece o lugar do outro – entenda-se: a constituição da imagem do sujeito no olhar do outro, pleno de autoridade – dentro de uma dimensão comum.

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

Trata-se de uma perspectiva que concebe o presente de uma cultura como o vir-a-ser humano na criação de um sentido continuamente refeito entre o passado e o futuro. Implica, portanto, um substrato formativo ou “educativo” (“educação” em sentido lato, como deslocamento ou viagem do sujeito na direção do outro), que se deixava ver, por exemplo, nas origens do espaço público europeu. Mas quando essa interpretação é usada como patrimônio de uma classe social, a ideia de cultura universaliza-se e, idealizada, corre o risco de transformar-se numa segunda natureza a serviço da dominação de classe.

A idealização da cultura europeia persistiu até a primeira metade do século passado, como comprova a leitura de um texto polêmico de T.S. Eliot, em que ele tenta definir o conceito de cultura^[201]. Para o célebre poeta inglês, três instâncias – o indivíduo, a elite e a sociedade – estruturam a cultura,

confrontando-se ou realizando trocas mútuas, mas sempre no interior de uma ordem responsável pela coesão e pelo avanço do todo social. Segundo este modelo, a cultura pode ser baixa ou alta e, neste último caso, é patrimônio de uma minoria (uma elite ou uma casta), pertencente a uma classe social que deve ser mantida tal e qual, pois lhe cabe recrutar e formar a elite responsável pela alta cultura. A ideia de educação como meio de democratização universal da cultura seria, assim, uma ingenuidade por conduzir necessariamente à redução da qualidade.

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

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

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

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

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

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

Observa-se esse mesmo horizontalismo da “pequena transcendência” na ideia de cultura, o que a leva a circular como uma proposição afirmativa em diferentes modos de definição dentro do campo social. Isso se deve, em princípio, ao fato de que aquilo que hoje se chama de cultura atravessa por inteiro a história social, indiferente à crítica e à universalização, sempre de maneira diferente, uma vez que cada processo e cada produto “cultural”

estão sujeitos a reapropriações e transformações, numa dinâmica – imanente – que não remete a nada exterior à prática social. A noção se resolveria em sua própria autorreferência sociossemiótica, podendo assim ser também designada como “semiosfera”, isto é, uma esfera produtora e redistribuidora de significações sociais, capaz de servir, como no caso da cultura clássica, de memória longeva do coletivo, principalmente a memória afetada pelo consumo midiático.

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

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

(2) *Cultura como uma instância simbólica de produção e reprodução da sociedade*. Observe-se a diferença entre “a” e “uma”. Aqui, a cultura não se identifica com a totalidade da vida social, e

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

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

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

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

Há, assim, uma tendência à patrimonialização do campo da cultura (por um novo tipo de burguesia ou de uma “pequena-

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

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

Por isso, em busca de uma perspectiva política, torna-se funcional a concepção de Appaduray, para quem cultura não é um substantivo (assim como uma coisa ou um objeto), mas um adjetivo, o “*cultural*”, que podemos utilizar como um recurso heurístico para falar da diferença^[208]. Não uma essência ou uma transcendência, portanto, mas, textualmente, o “subconjunto de diferenças que foram selecionadas e mobilizadas com o objetivo de articular as fronteiras da diferença”. Em vez de um sistema de significados (implicado na noção antropológica corrente de cultura), o *cultural* nos remete ao conflito de significados nas fronteiras dos campos sociais.

Tudo isso – que Barel chama de “pequenas transcendências” – é algo próximo da ação humana e, portanto, o avesso da distância

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

Da coisa à técnica

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

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

Por quê?

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

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

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

Também com uma análoga referência ao diabo, Flusser interpreta a sociedade industrial e de consumo a partir dos sete pecados capitais, apostando na metáfora da gula (ou devoração) como base para um diagnóstico da civilização ocidental^[212]. Seria ela o principal motor da “escalada da abstração”, que ele entende como a anulação progressiva da dimensão espaçotemporal dos objetos para transformá-los em imagens técnicas, essas que

presidem à imaterialidade característica da sociedade midiaticizada. Nesta linha de argumentação, as máquinas de comunicação são dispositivos de produção de “excrementos” societários, que resultam da devoração da natureza e se constituem em lixo. Com outra terminologia, mas aparentemente com o mesmo ânimo místico familiar à tradição hassídica, Flusser aproxima-se aqui da ideia buberina do *Isso*.

De fato, é amplo o espectro da suspeita espiritualista de Buber contra os vetores do *Isso*: a maquinaria da vida econômica, o domínio absoluto da causalidade no ordenamento científico da natureza e, claro, o império dos objetos. “Mas a vida coletiva do homem moderno não está necessariamente mergulhada no mundo do *Isso*?”, é o que ele próprio indaga, para logo depois responder que tal vida não pode realmente prescindir dessa esfera, mas dentro dos limites de uma legitimidade ética: “A vontade utilitária e a vontade dominadora que existem no homem atuam de forma natural e legítima enquanto permaneçam ligadas à vontade de relação e sejam por ela conduzidas”^[213].

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

A sua ideia de comunidade está assentada na de uma relação viva e recíproca entre esses dois polos. No básico, não difere da concepção sociopsicológica de Tönnies, segundo a qual a comunidade e sociedade são formações humanas diferentes,

metodologicamente aplicáveis a agregações grupais diversas e centradas em vontades comuns afirmadas positivamente. É certo que Tönnies não faz a separação buberina entre *Eu e Tu*, mas privilegia as qualidades morais e idealiza os valores comunitários. Em Buber, a comunidade é algo a ser conquistado por vontade e fé: “O homem que aspira à comunidade anseia por Deus”^[216].

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

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

É forçoso contrastá-lo, portanto, com a reflexão heideggeriana, segundo a qual, desde o início, os *entes* são homens e coisas, embora com diferenças radicais quanto ao modo de ser. Também aqui comparece a transcendência, pois esse ente (intramundano) é transcendido pela essência da existência ou *Dasein* (o estar-aí, o

ser-no-mundo) que, por sua vez, mantém com o ser uma relação anterior e mais fundamental.

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

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

Até mesmo na antropologia estrutural reencontra-se esse modelo, claramente visível numa observação de Lévi-Strauss: “O futuro decerto julgará que a mais importante contribuição teórica da antropologia para as ciências sociais vem dessa distinção capital entre duas modalidades de existência social: um gênero de vida percebido, primeiro, como tradicional e arcaico, mas que é aquele das sociedades autênticas; e formas de aparição mais recente, de que o primeiro tipo não está ausente, mas em que grupos imperfeita e incompletamente autênticos emergem como pequenas ilhas na superfície de um conjunto mais vasto, ele mesmo atingido pela inautenticidade”^[217].

Essa distinção entre autêntico e inautêntico é conceitualmente autorizada por uma idealização do comum. Assim, a

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

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

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

Comunidade, ser-uns-com-outros, ser algo em comum implica relacionar-se com a mesmidade, que “não pode significar nem ausência de mudanças, nem substancialidade da coisa ou permanência da coisa como substância, nem tampouco identidade formal de um objeto consigo mesmo”^[220]. Na mesmidade se encontra a estrutura ontológica do comum (*Mitsein*), ou seja, uma multiplicidade em que cada forma de presença ou de estar no mundo é sempre perpassada por uma copresença (*Mitdasein*), por um *entre* originário.

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

A facticidade não exclui o objeto. Ao deixarmos o objeto ser o que ele é, tal como ele se manifesta, nós participamos e compartilhamos dentro de uma mesmidade (isto é, com os outros) o desocultamento desse ente específico, encontrando a sua verdade no comum. “O comum é a verdade do ente”, certifica Heidegger. A verdade pertence, pois, ao que está-aí-adiante (*Vorhandenheit*), à presença de que a existência participa e compartilha. Aqui também, ao inverso da reflexão buberina, dizer

que o estar-aí é concreto e histórico implica concebê-lo num mundo de pessoas e coisas: o homem é ser-no-mundo, em meio a humanos e seus instrumentos^[221].

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

Os gregos, diz Heidegger, “possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: *pragmata*, isto é, aquilo com que se lida (*praxis*) na ocupação do real. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter ‘pragmático’ dos *pragmata*, determinando-os ‘imediatamente’ como meras ‘coisas’. Designamos o ente que vem ao encontro da ocupação com o termo *instrumento*. No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento”^[222].

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

responde por sua objetividade. Quando um jornalista fala da notícia como uma ferramenta textual para representar objetivamente um acontecimento, a objetividade está no modo como essa ferramenta se põe a serviço da prática noticiosa.

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

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

Evidentemente, não se trata mais aqui do instrumento pensado pelo “primeiro” Heidegger ao modo do cotidiano doméstico, como um objeto de nível artesanal ou, no máximo, um artefato mecânico. A ameaça reside na tecnologia coincidente com o sistema universalista de poder, que Heidegger chama de *Ge-Stell*, essência da técnica moderna, ou seja, a “armação” técnica do mundo homóloga ao sistema de pensamento (a metafísica) que

disponibiliza todo o real em função de um projeto produtivista, ocultando outras formas de ser-no-mundo. Nesse âmbito, em que agora predomina a tecnologia eletrônica, o verdadeiro modo de ser das coisas – que seriam a *prestabilidade* ou a *manualidade* (*Zuhandenheit*) e a instrumentalidade – o real é atravessado pela técnica com vontade própria ou vontade de poder da tecnologia, orientada pela conversão unidimensional do mundo em instrumento. Aí não há política nem valores, o que é incompatível com um mundo humanamente habitável.

Não cabe detalhar aqui a crítica de Heidegger à tecnologia, que não é, aliás, absolutamente apocalíptica, uma vez que, conforme ele mesmo deixou claro, a técnica é bifronte como Jano, a divindade romana: onde cresce o perigo, cresce igualmente a salvação (reiteração de uma fala de Hölderlin). A questão foi suscitada porque se trata de enfatizar que, na concepção heideggeriana de comunidade, coisas e homens se associam, quando elas não se apresentam como meros “objetos”, mas como possibilidades que integram um projeto de existência. Na concretização do comum, o encontro “verdadeiro” com as coisas implica o “cuidado” (*Sorge*), que equivale a “assumir responsabilidades”.

Este não é um posicionamento moral, como ocorre na doutrina de Buber e nas caracterizações de autenticidade e inautenticidade presentes no viés comunitarista contemporâneo. Autenticidade, em Heidegger, é compromisso existencial com a abertura do mundo, o que acontece quando não se vai às coisas como puros instrumentos de comunicação ou de manipulação do ente, mas como elementos radicais de linguagem. *Coisa* não é, assim, uma mera presença instrumental no espaço-tempo do mundo, mas algo engendrado originariamente na linguagem.

A isso remete o conceito (algo obscuro) heideggeriano de *Geviert* (*quadratura*), sobre o qual se manifesta Vattimo: “Atendendo a este conceito, o ser coisa da coisa não é nem a

simples presença de que fala a metafísica, nem toda a instrumentalidade teorizada em *Ser e tempo*, que partia sempre do modo inautêntico do existir cotidiano [...] a instrumentalidade é só o começo de um discurso que deve conduzir à descoberta do seu autêntico modo de ser, isto é, do seu modo de dar-se num mundo que já não está dominado pela metafísica. O ser das coisas já não é a sua instrumentalidade; ‘as coisas fazem morar junto de si a quadratura dos quatro. Esse fazer morar recoletante é o ser das coisas’”^[223]. De modo análogo ao da *communicatio*, os quatro elementos são *a terra e o céu, os mortais e os divinos*.

Reiteramos o nosso julgamento de obscuridade, embora admitindo que, no discurso poético adotado pelo pensador, os elementos da quadratura podem ser compreendidos como direções constitutivas da abertura do mundo. Em outras palavras, o ser das coisas não está em sua presença no espaço-tempo determinante nem na sua pura e simples instrumentalidade, mas na possibilidade de abrir o mundo, o que acontece na linguagem, ou melhor, na *poiesis* criativa que originariamente nomeou as coisas. Isso não decorre de nenhuma atração ou “tração” etimológica na direção da origem das palavras, e sim da recusa de uma explicitação total do sentido das coisas, da pulsão poética de impedir que elas se sedimentem no princípio da razão suficiente (a vontade de poder da tecnologia) a fim de que, junto com os “mortais” (a existência humana, o estar-aí), se abram para a alteridade.

O que disso tudo ressoa no pensamento da comunicação é, em primeiro lugar, a recusa de caracterização da linguagem como mero instrumento de informação, já que lhe está reservado o lugar de doação do ser às coisas. No mundo cotidiano, esse lugar está ocultado pela presença ubíqua da informação como organizadora da variedade, uma vez que ela se nos apresenta, segundo Wilden, “em estruturas, formas, modelos, figuras configurações; em ideias, ideais e ídolos; em índices, imagens e ícones; no comércio e na

mercadoria; em continuidade e descontinuidade; em sinais, signos, significantes e símbolos; em gestos, posições e conteúdos; em frequências, entonações, ritmos e inflexões; em presenças e ausências; em palavras, em ações e em silêncios; em visões e em silogismos”^[224].

Na realidade, é muito mais do que isso: em virtude da hipertrofia dos dispositivos tecnológicos de comunicação funcional, a informação converte-se no próprio solo social, ao modo de uma realidade virtual. Constrói-se outra geografia, diferente da física, tornando-se possível “habitar” virtualmente o espaço das redes cibernéticas. Ou seja, a normalização técnica da gestão dos espaços é capaz de configurar uma *geografia virtual*, de onde partem as metáforas urbanísticas para a descrição do funcionamento de dispositivos eletrônicos “locativos”, como a “praça virtual”, designativa da interação de grupos sociais diversos por meio de recursos informáticos como *e-mails*, *blogs*, *twitters* etc. Mas essa “geografia” não se confina ao ciberespaço (logo, não apenas a imagens midiáticas), uma vez que a mídia em rede é capaz de engendrar novos espaços, assim como interagir com configurações espaciais já existentes no real-histórico.

Partem desse quadro problemático da comunicação/informação, as especulações de ordem político-sócio-cultural sobre a produção de outro real, de dominância tecnológica. Assim como a realidade do poder ocidental sempre implicou uma ação (cartográfica) de mapear, desfazer e refazer territórios, o novo real implica também uma reestruturação do espaço, que se faz acompanhar de novos modos de controle ou de gestão da vida social. Nesse novo “território”, engendrado pelo desenvolvimento acelerado das possibilidades técnicas das máquinas de informação (as tecnologias digitais) e pela transformação das relações de produção, o poder da comunicação funcional consiste em *reter o olhar do outro*, na captação infinita da atenção, como que transmutando o planeta em fibra ótica e

dígitos, de modo a fazer coincidirem instantaneamente cérebro, olho e mundo.

O que aqui se designa como território é de fato um desdobramento tecnológico da cidade humana, uma espécie de prótese ontológica para a reelaboração das relações sociais e das novas subjetividades pela informação. Simmel foi provavelmente o primeiro a detectá-la ao mostrar que “um espaço de emissão delimita uma nova região, dotada de características sociais, geográficas e culturais próprias”^[225]. Donde se deduz que o interruptor do aparelho de TV faria nascer uma ordem sintética: o mundo da “língua-tevé”, a “geografia-tevé”, a “comunidade-tevé”. A televisão *cria*, assim, um espaço social – que é, entretanto, de outra ordem que a simples melhoria da vida familiar ou da comunidade. Não há aí, antes de qualquer coisa, uma *influência* sobre a realidade, mas ao contrário a *constituição* de uma realidade.

A metáfora da ecologia

Desde o *insight* McLuhaniano sobre a alteração dos sentidos e dos padrões de percepção por efeitos tecnológicos^[226], entretanto, amplia-se a metáfora da prótese para a da *ecologia*, uma vez que emerge hoje como duplo exteriorizado, ou ecossistema tecnológico, uma forma virtual de vida, cuja estrutura e conteúdos causam impactos diversos sobre os modos de ser de grupos sociais.

Isso fica ainda mais evidente quando se consideram, na prática corrente da programação “neurolinguística”, os níveis lógicos para a montagem de um projeto ou mesmo de uma forma de vida qualquer. O *ambiente* é o primeiro: sem ele não se constitui o espaço-tempo imprescindível à arrancada. O segundo é o *comportamento* adequado aos agentes do processo. Em terceiro lugar, os *recursos*, sejam técnicos ou intelectuais. Em quarto, as *crenças* e *valores* capazes de avalizar cognitivamente o comportamento dos agentes e de legitimar o emprego dos

recursos. Em quinto, impõe-se a questão da *identidade*, que estabiliza socialmente a produção das subjetividades compatíveis com o *status nascendi* da nova forma existencial ou um novo *bios*. Ora, no quadro desta lógica argumentativa, a mídia – desde a sua incipiência no século passado até as formas avançadas da tecnologia eletrônica – não é um ponto de chegada da evolução técnica, mas precisamente um *ponto de partida* para a constituição de um novo *bios* com um tipo novo de sociabilidade. A mídia é, assim, ao mesmo tempo, ambiente e recurso, ou seja, elementos adaptativos de uma filogênese histórico-cultural afinada com a lei estrutural do valor ou *capital*.

Esta argumentação já existia em germe nos textos de pensadores como Teilhard de Chardin ou como G. Simmel. Entretanto, no âmbito norte-americano, segundo Scolari, “um pequeno mistério cerca a origem da metáfora ‘*ecologia da mídia*’. Postman introduziu-a numa conferência no Conselho Nacional de Professores de Inglês em 1968. Não obstante, Postman reconheceu que McLuhan tinha empregado o conceito anos antes numa comunicação pessoal. A ideia de considerar a relação entre mídia e indivíduos a partir de uma perspectiva ecológica era provavelmente parte das conversas no interior desse grupo de acadêmicos nos anos de 1960. Em sua conferência, Postman definiu ecologia da mídia como ‘o estudo da mídia como ambientes’ e, três anos depois, criou o primeiro programa de ecologia da mídia na Universidade de Nova York”^[227].

Neil Postman, discípulo de McLuhan, professor da Universidade de Nova York (um de seus alunos é Joshua Meyrowitz, conhecido teórico dos efeitos da mídia nos Estados Unidos) e autor de duas dezenas de livros sobre mídia, cultura e educação, foi na verdade um dos mais argutos críticos da indústria cultural norte-americana. Como Baudrillard, embora sem o mesmo brilho analítico, ele costumava explorar o ângulo do “fim” de determinadas formações da cultura tradicional (p. ex., o

“desaparecimento” da infância, da educação etc.), quase sempre com um texto irônico e bem-humorado. Para ele, “a mudança tecnológica não é aditiva, mas ecológica”, e explicava a sua ideia com um exemplo: “Um novo *medium* não acrescenta alguma coisa; ele muda tudo. No ano de 1500, depois da invenção da imprensa, você não tinha a velha Europa mais a imprensa. Você tinha uma Europa diferente”^[228].

Há, porém, ao menos duas interpretações complementares para a metáfora ecológica aplicada à mídia, como observa Scolari: “A concepção *ambientalista* considera a mídia como uma ambiência que circunda os objetos, modelando o seu sistema cognitivo e perceptivo. A versão *intermídia* da metáfora olha para as interações entre as mídias como se fossem a espécie de um ecossistema. Podem-se integrar as duas interpretações da metáfora numa estrutura única? Neste caso, deve-se considerar a ecologia midiática como uma ambiência que inclui tecnologias e mídias diferentes (p. ex., televisão, rádio, internet, identificação por radiofrequência, celulares, protocolo de controle de transmissão/protocolo da internet, sujeitos, isto é, produtores de conteúdos, usuários, leitores e pesquisadores de mídia) e as forças sociopolíticas (as grandes empresas de Hollywood, Wikileaks, regimes legais etc.)”^[229].

Essa associação da ecologia à mídia, além de inovadora, vem também ao encontro do que pode ser descrito como o retorno das ciências da observação e das abordagens globais nas últimas décadas em contraposição às abordagens reducionistas típicas do espírito laboratorial do século passado. Diz Pestre: “As ciências ocupam-se grandemente hoje do estudo de ecossistemas de todos os tamanhos, implicando atividades humanas, cujos efeitos buscam-se compreender e limitar, como questões de engenharia ecológica [...]. Dezenas de milhares de pesquisadores trabalham sobre o sistema Terra e seus equilíbrios, sobre a biodiversidade e sua evolução [...]. As razões dessa saída do laboratório são

numerosas. Trata-se inicialmente da emergência de novos instrumentos informáticos”^[230].

No tocante à comunicação, é precisamente essa concepção de uma estrutura ecologicamente integrada que se aproxima das teorias referentes à construção social da tecnologia, assim como à teoria do ator-rede (Latour) ou às teorias alemãs centradas nas especulações sobre o “pós-humanismo”, que se distanciam da hermenêutica e do estruturalismo francês, mas dão uma nova atualidade ao pensamento cibernético, já que se tenta apagar o sujeito da cena teórica e pensar o humano a partir da tecnologia e da informação. Como bem se sabe, no funcionamento dos sistemas cibernéticos, a informação (um sinal de comando do servomecanismo) é um dado exterior ao sujeito, logo, um recurso do sistema para comunicar a sua posição a outro sistema. Comunicação é aí a influência de um mecanismo sobre outro e nada relativo à vinculação humana nem mesmo a aspectos semânticos de uma mensagem.

Neste tipo de cena, destaca-se o pensamento de Flusser como um humanismo “não mais calcado nos tradicionais emblemas da centralidade e da superioridade do ser humano no mundo”, já que, em sua visão, “o ser humano não encerra dentro de si nenhum núcleo sólido, nenhuma identidade, nenhum ego, espírito ou alma”, pois “estamos imersos num campo psíquico coletivo, no qual aparecemos como bolhas provisórias que adquirem, processam e repassam informações, para logo depois submergirem novamente”^[231]. De fato, Flusser acerta ao recusar a hipótese psicologista de um núcleo individual, mas deixa de assinalar que esse “campo coletivo” é, por outro lado, um núcleo análogo ao “coração intrépido” a que se referia Parmênides, isto é, um núcleo simbólico (organizativo, sensível) a partir do qual se constitui a ambiência comum.

Para nós, a especificação da metáfora ambiental como uma *intermídia* é um passo além da ideia ecológica pura e simples de

uma ambiência capaz de produzir efeitos individuais e sociais. Na realidade, a integração da mídia potencializada pela comunicação/informação eletrônica enseja uma reorientação dos modos de pensar e de sentir análoga à formação de outro tipo de *polis*, o que nos permite reler a categoria aristotélica de *bios* – em que está presente, além da ideia de um círculo humano ambiental, o sentido de uma orientação existencial específica – à luz da tecnociência eletrônica e do mercado. Tal é o *bios virtual*, de que o *bios midiático* é uma espécie. Aí triunfa a imagem com um novo estatuto cognitivo, que advém de sua captura pela ordem do audiovisual, em que predominam os ícones e os índices, indutores de identificação e projeção, principais formas de participação imaginária do público; igualmente, da captura computacional, em que predominam os dígitos e os modelos submetidos ao cálculo.

O que antes pensadores e poetas chamavam de imaginário é agora, graças aos recursos da informática, a matéria corrente de um fluxo informacional capaz de produzir infinitamente formas sonoras, visuais, táteis, sem que o resultado possa ser concebido como *outro termo* ou *outra margem*, separada do real. A idealidade materializa-se no *bios virtual*, constituindo o próprio solo orgânico do novo tipo de sociabilidade emergente. Protegido pelo mercado, afastado da pura contemplação do objeto como se dava na dimensão representativa tradicional, o imaginário realiza-se tecnologicamente, confundindo-se com as representações humanas da vida real^[232].

Essa associação entre imaginário e vida real difere do modo como as sociedades antigas ou arcaicas viviam as experiências com a “outra margem” – isto é, com a esfera do invisível, plena de entidades fantasmáticas, vivas e mortas –, atribuindo faculdades reais ao que se poderia chamar de “seres de espírito”. Ao se realizar tecnologicamente, o imaginário investe-se de uma caução racionalista, mas sem eliminar a experiência religiosa, que pode exprimir-se na rede eletrônica de maneira muito forte. O

pentecostalismo e várias outras denominações evangélicas expandem-se precisamente em conjunção com o império das imagens televisivas e dos recursos digitais. O mesmo acontece com a Igreja Católica, onde já desponta a ideia de uma “ciberteologia”, com o objetivo de “pensar a fé nos dias de hoje”. Para o “ciberteólogo” Spadaro, a internet não pode ser usada como instrumento de *marketing* religioso, porque é de fato um ambiente: “O ambiente digital é tão real quanto o físico, logo, a Igreja é chamada a estar ali porque os homens estão ali” ^[233]. Não se trata aí, portanto, de fazer da mídia um instrumento de evangelização (o que supõe um fluxo unidirecional de mensagens), e sim de substituir a ideia de transmissão pela de compartilhamento: “A comunicação digital do papa é uma extensão da física, essa é a chave do seu sucesso. As pessoas o reconhecem como uma figura próxima tanto no mundo real como no digital”.

Por outro lado, a associação entre mundo real e mundo digital evoca de alguma maneira a identificação que a biopolítica moderna promove entre a dimensão biológica e a política, onde Giorgio Agamben discerne um indício da Modernidade biopolítica, que é “o fato de o dado biológico ser, como tal, imediatamente político, e reciprocamente”. Da continuidade histórica desse indício sobressai a importância das tecnologias genéticas e informacionais, que agora tocam a vida dos indivíduos por meio das manipulações transgênicas dos alimentos, da fertilização *in vitro*, das clonagens, da guerra bacteriológica e, no plano da cultura pública, por meio da mídia. Se antigamente “lia-se” o homem a partir de seus valores, veiculados em discursos e ações, hoje a leitura desloca-se para o corpo – a decifração do genoma indicaria, assim, os novos caminhos do humano. Só que a máquina pública a cargo disso tudo não é mais apenas a do Estado, e sim todas as máquinas organizacionais (empresas, fundações etc.) do capital, comprometidas com a reorganização do mundo pela tecnociência e pelo mercado.

A mídia não resulta certamente de nenhuma biopolítica *deliberada*, seja da parte do Estado, seja das organizações privadas. Mas ela está visceralmente conectada a um novo tipo de gestão da vida dos indivíduos pelas forças transnacionais do mercado e, implicitamente, a uma política entendida como “dar forma à vida do povo” – enquanto ambiência subjetiva e cultural – análoga a uma biopolítica já anunciada no passado pelas primeiras ditaduras tecnológicas, que foram o stalinismo e o nazismo. O corpo aí se situa em primeiro plano. No caso do nacional-socialismo, tratava-se de garantir as qualidades raciais e a saúde hereditária do corpo popular (*Volkskörper*), enquanto agora se tenta garantir a captação da energia psíquica ou do afeto, apelando-se para a diversão e a qualidade de gozo do lazer por parte das massas, disponibilizadas pela nova ordem produtiva para o consumo.

Não se tenta eliminar, como no nazismo, o deficiente físico ou a alteridade étnica (ou psíquica, ou sexual), mas se busca alinhar esteticamente as diferenças a partir de paradigmas mercadológicos de aparência, conduta e pensamento. Aplica-se aí o conceito foucaultiano de “biopoder” referente a uma antropotécnica de gerência das liberdades individuais apoiada em dispositivos destinados a “produzir, insuflar, ampliar as liberdades, introduzir um ‘a mais’ de liberdade por meio de um ‘a mais’ de controle e de intervenção”^[234]. Isto é propriamente o *bios virtual*, uma ambiência magneticamente afetiva, uma recriação tecnoestética do *ethos*, capaz de mobilizar os humores ou estados de espírito dos indivíduos, reorganizando seus focos de interesse e de hábitos, em função de um novo universo menos psiquicamente “interiorizado” e mais temporalmente relacionado ou conectado pelas redes técnicas.

Bios midiático ou *bios virtual* são, assim, expressões adequadas para o novo tipo de forma de vida caracterizado por uma realidade “imaginarizada”, isto é, feita de fluxos de imagens e dígitos, que reinterpretam continuamente com novos suportes tecnológicos as

representações tradicionais do real. Trata-se geralmente de um imaginário controlado e sistemático, sem potência imaginativa ou metafórica, mas com uma notável capacidade ilocutória (portanto, um imaginário adaptável à produção) que não deixa de evocar a dinâmica dos espelhamentos elementares ou primais.

Se antes o Estado totalitário pretendia enraizar-se na vida da nação, reunificando (contra o liberalismo) corpo e espírito, agora é a mídia, esse forte dispositivo cinemático, que se enraíza culturalmente na vida social, por meio de uma forma simuladora ou espectral de vida (o *bios midiático*), mobilizando os corpos da cidadania, instituindo um imaginário que se confunde com a realidade da vida nua, natural, de modo a constituir uma nova esfera existencial plenamente afinada com o capital, na qual o desejo se imponha preferencialmente como desejo de mercado. Nesta operação, reciclam-se, no mundo especializado do estético, o *bios*, todas as velhas e gastas imagens, guardadas nos diferentes arquivos óticos da civilização ocidental. A cultura não é mais aí a forma balizadora do conhecimento, e sim uma vasta memória técnica, redistributiva de conteúdos já usados, ao modo de um baú de ossos que se traz à luz por tecnologia eletrônica.

Agora, mediante a aceleração tecnorretórica cada vez maior dos processos de registro e recuperação, tudo incita a consciência, fascinada, emocionada, afetivamente mobilizada a entrar no jogo da produção e consumo dos efeitos energéticos do real, a imergir no *bios virtual*, em que se aprofunda o desaparecimento da experiência. Experiência entende-se aqui como o constituinte do agir humano – necessariamente apoiado na autoridade, na linguagem e na narrativa – que aponta para a indeterminação e a surpresa, logo, para a criatividade. A experiência faz-se visível na vontade do homem de singularizar-se, em suas escolhas e no seu potencial de transformação e passagem.

No *bios virtual* (pelo menos nesse que, até agora, tem-se mostrado como uma antropotécnica a serviço do mercado), o

ethos humano parece submergir numa estética telecomandada, em que o indivíduo é expropriado da experiência e da singularidade, portanto da vontade, da escolha criativa e da partilha simbólica, logo de uma corporeidade própria e ativa, geradora de sentido, que tende hoje a ser cada vez mais genética e culturalmente controlada – apesar da exaltação do corpo do consumidor pelos automatismos sensoriais da mídia. O isolamento sensorial do homem contemporâneo, sob a rede gratificante do consumo conspicuo e sob as aparências de uma concentração tecnocultural do diverso ou do múltiplo, é o avatar do extremismo individualista, que se exacerba desde fins dos anos de 1970.

Parecem confirmar-se velhas suspeitas sociológicas no sentido de que o indivíduo da Modernidade atual tende a trocar a ação deliberada (plena de liberdade ética) pelo “comportamento reflexo”, isto é, pela conduta baseada na mera racionalidade funcional ou no cálculo utilitário dos efeitos, afins à conveniência dos sistemas técnicos e do mercado. Como bem se sabe, o modo de ser de um comportamento tem a ver com a ontologia dos modos humanos de perceber e de realizar algo no mundo. Os atos de perceber, sentir, pensar, conhecer, empenhar-se e fazer implicam o levar-se a si mesmo ao encontro (“com”) de um comum.

Mas esse tradicional encontro com o comum tem a ver com uma ontologia da percepção e do conhecimento dependente de uma filosofia (platônica e aristotélica), que define o ser como presença e o real como toda “substância primeira” ou todo “indivíduo” que se represente de modo individualizado. Um instrumento, assim como também um homem, é indivíduo. Ao mesmo tempo, o indivíduo tem corpo, o que faz de todo e qualquer pensamento ontológico uma ontologia do corpo, quer esta se manifeste por faculdades de apreensão sensível ou inteligível. Dentro desse escopo ontológico, um pensamento ou uma ação é tão corporal quanto um objeto.

Haveria uma realidade sem corpo? Não, segundo a ontologia platônica e aristotélica; sim, segundo a ontologia estoica, esse materialismo espiritual (deus e matéria ou logos e fogo constituem uma mesma realidade) que concebe o mundo como perfeito e agente a partir de si mesmo, apenas animado por um princípio universal ativo (o *pneuma* ou sopro vital). Para os estoicos, ainda que toda interação requeira a corporeidade (só o corpo é agente e receptor da ação), é possível que algo além do ser (extra-ser) se constitua como *incorporais* – sejam estes o tempo, o espaço, o vazio ou o dizível (*lekton*) – que pertencem à dimensão dos significados e, assim, prescindem de corpo para existir. O incorporeal não se define como o ser (*tò ón*), mas como *algo* (*tò ti, aliquid*). Sem corpo, os significados estão excluídos do fluxo causal dos acontecimentos, mas se tornam condições de possibilidade para a existência dos corpos.

É admissível uma analogia parcial entre essa realidade incorpórea dos estoicos e a realidade do *bios* midiático, que é condicionada pelo mercado, portanto, por um vetor que opera com fluxos puramente formais, correspondentes à lógica do valor de troca. No interior do *bios*, considerando-se diversidade dos suportes técnicos, o incorpóreo tem gradações diferentes. Na tevê, ainda se registra a *quase presença* do corpo humano, com todas as suas sinalizações para o sentido. Na rede, entretanto, o corpo desaparece para dar lugar a fluxos com veloz circulação indiciária e sem linearidade discursiva nem ordenamento estético, que se revelam culturalmente provocadores de uma fratura no velho *logos* e, tecnicamente, táteis.

Baudrillard, aliás, já havia estendido este tipo de descrição a toda a vida social no contexto do *bios* midiático: “Trata-se de uma substituição no real dos signos do real, isto é, de uma operação de dissuasão de todo o processo real pelo seu duplo operatório, máquina sinalética, metaestável, programática, impecável, que oferece todos os signos do real e lhes curto-circuita todas as

peripécias”^[235].

Dessa maneira, quando se leva em consideração toda uma forma de vida virtual, e não a gramática exclusiva de um meio de comunicação separado, a própria realidade corporal do espectador é sensorialmente redefinida: ele institui-se como membro orgânico de uma ambiência que deixa de funcionar na escala tradicional do corpo humano, para adequar-se existencialmente (“ponto de existência”, em vez do visual ponto de fuga), pelo êxtase ou pelo deslumbramento da *imersão*, à escala de um sistema “neural” (a interconexão dos muitos dispositivos representacionais, a que se dá o precário nome de “mídia”), no qual desaparece a corporeidade como tal. Esta é tatilmente substituída por seus muitos *índices*, que favorecem a intensificação de formas *apresentativas* (na verdade, um novo modo de representar ou de exprimir) e, conseqüentemente, um novo tipo de sensibilidade individual e coletiva.

Essa forma de vida caracteriza-se por processos que, filosoficamente considerados (p. ex., no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari), visavam a uma concepção desconstrutiva da rigidez do objeto ou libertária do sujeito (a “esquizoanálise” dos anos de 1970, por exemplo, que pretendia analisar ético-politicamente as práticas hierarquizantes da vida social, com um pano de fundo de propostas reconstrutivas). Assim, a ideia de estrutura como forma fixa (no plano das instituições, das identidades, das regularidades de caráter etc.) evapora-se na realidade das velocidades, dos afetos e dos rizomas (conexões) circulantes na rede eletrônica, em que estrutura, acontecimento, ideia e sentido adquirem o mesmo estatuto.

Se nos ativermos a uma leitura não filosófica da filosofia (isto é, mais situada no plano da compreensão do que da inteligência formal e, aliás, sugerida pelo próprio Gilles Deleuze), será possível especular sobre a notável e curiosa coincidência entre o sofisticado pensamento deleuziano (a filosofia do desejo) – empenhado a

olhar o mundo a partir do possível e da invenção de conceitos que redescrevem aspectos e temas de alguns filósofos anteriores (Spinoza, Nietzsche, Bergson) e de artistas (Antonin Artaud), a exemplo das temáticas do atual e do virtual – e a realidade contemporânea da rede eletrônica, cujos fluxos não transportam coisas nem estados de coisas, mas acontecimentos, portanto, incorporais, isto é, entidades não existentes, embora constituam *efeitos* que cumprem a sua função. Ou seja, concepções filosóficas e artísticas parecem concretizar-se como variáveis empíricas.

Apesar da coincidência (fortemente antecipativa, senão um sintoma teórico da realidade do *bios virtual*), esse tipo de pensamento é um momento da filosofia, um desvio do platonismo na direção dos estoicos, mas não material teórico para uma ciência da comunicação. De fato, nada ali parece contemplar os laços coesivos do social, abrangidos pelo comum e ainda referentes a corpos humanos concretos, cuja existência psíquica e social vem sendo abalada na filosofia, na ciência, nas artes e no próprio mercado de serviços, desde a multiplicação dos dispositivos telecomunicacionais até as próteses orgânicas.

Como na dimensão da linguagem os acontecimentos se exprimem mediante proposições, seria tentador apoiar uma concepção teórica da comunicação nas proposições que visam, em última análise, apenas ao sentido, num plano de pura abstração ou numa *mathesis* universalmente explicativa das relações entre homens e máquinas, sem incidência (ontológica) sobre o tradicional real-histórico humano: um *bios virtual* totalmente autorreferente, sem gente.

Essa tendência a querer reduzir conceitualmente *toda* a realidade a fluxos de informação ou de linguagem alojados numa estrutura transcendente está presente no pensamento europeu, dos franceses aos alemães, desde fins dos anos de 1960, ao longo da voga estruturalista, quando o sujeito concreto é preterido em favor da *episteme* (no pensamento de Michel Foucault, principalmente),

que requer uma perspectiva de deslocamento da análise do objeto para o formalismo dos processos racionais. Na teoria, a realidade objetiva (portanto, a ontologia tradicional) dá lugar a uma epistemologia radical, que não deixa de evocar os *incorporais* (estoicos), uma vez que se trata de examinar ou criticar as condições de possibilidade do conhecimento, mas sem considerar o papel do sujeito. Este simplesmente desaparece na estrutura formal.

Toda essa inclinação teórica contém uma parcela grande de verdade, mas apenas uma parcela, quando se leva em consideração a falta de uma mediação simbólica (ou ainda qualquer outro nome que se queira dar, tendo em vista o fenecimento das tradicionais formas políticas e sociais) para obter uma visão mais ampla e mais realista da dinâmica societária do capital-mundo. Não é preciso aferrar-se paranoicamente ao marxismo para ficar atento ao movimento de conservação e renovação que constitui o real. É real o fato histórico de que o mercado financeiro e a tecnologia deram-se as mãos para erigir o seu *bios*, uma nova orientação existencial afim ao processo planetário de modernização do capital.

Mas é igualmente real a evidência factual de que esse *bios* coexiste ou hibridiza-se (aliás, a mistura é uma categoria fundamental até mesmo para os estoicos, que concebiam o princípio passivo, como os incorporais, animado pelo princípio ativo) com uma realidade histórico-social tanto diversa quanto desigual. Nessa outra realidade, corpos concretos, ao lado daquela geografia virtual construída pelas tecnologias da eletrônica, habitam paisagens urbanas degradadas e carentes de espaço público mediador, com rendimentos cada vez mais reduzidos em função das regressões das condições de trabalho. Ao mesmo tempo, a tecnologia – a última das utopias do capital – deixa de desenvolver-se como conjunto das técnicas de domínio e uso das inovações para se oferecer às maiorias politicamente silenciosas como fonte inesgotável dos *gadgets* de consumo. E assim por diante.

Por isso, numa paisagem que se reivindique como radicalmente humana, torna-se inconcebível o pressuposto de uma forma social única (algo como o *bios virtual* ou qualquer outro nome que se prefira dar a uma realidade desta ordem), sistemicamente regulada pela lei estrutural do valor, isto é, o capital, que converte a tecnologia em força de dominação de poucos sobre muitos. Uma *episteme* comunicacional limitada a esse escopo exclusivo (aquela que norteia as pesquisas sobre consumo cultural, recepção de mídia, opiniões, gosto e atitudes do público, as variadas práticas e efeitos da rede eletrônica etc.) presta-se à reprodução burocrática do conhecimento universitário, mas é insuficiente para a construção de uma ciência da comunicação por deixar de lado o problema central da coesão social, localizado na esfera do comum.

É importante frisar que coesão não se confunde com gestão institucional ou organizacional da sociedade – ela é a própria condição de possibilidade do *socius*, ainda quando em regimes de dominação ou de precariedade existencial. No nível dessa condição, inscreve-se, pois, em termos radicais, a questão da comunicação, compreendida como ação de articulação do comum por meio da mobilização existencial das diferenças. Será *predominantemente* uma ação discursiva, desde que se entenda *discurso como a comunicação* – e não apenas um sistema semântico – em seu efetivo funcionamento como o conceito de algo que inclui o nível puramente linguístico (fonológico, sintático, lexical), mas ao mesmo tempo o ultrapassa por se fundar também na dimensão extralinguística, na qual cabem as circunstâncias sociais e afetivas que presidem ao ato comunicativo. Discurso, portanto, equivale aqui a “linguagem social”, ideologicamente reconhecida como “natural” ou inerente à identidade cultural de uma comunidade específica.

Essa é a direção em que trafega o conceito bakhtiniano de *dialogismo* (na verdade, uma expressão cunhada para dar conta da concepção de Bakhtin sobre o discurso^[236]). Levando em conta o

fato de que inexistente na linguagem o enunciado isolado, Bakhtin concebe dialogicamente o discurso: aquilo que se diz (o enunciado) no ato de mobilização da língua (a enunciação) sempre seria construído a partir de um diálogo com a voz dos outros, seja daqueles interlocutores do passado cuja influência se reflete na constituição do discurso atual, seja daqueles presentes que influenciam antecipadamente os argumentos persuasivos do discurso que lhes é dirigido^[237]. A expressão *dialogismo* marca uma diferença para com o “diálogo” entronizado pela linguística clássica (p. ex., a concepção de linguagem de Émile Benveniste), porque não se trata, para Bakhtin, de adotar como base interativa da enunciação a relação *eu-tu*, e sim um comum, por ele definido como a situação social mais imediata e o meio social mais amplo. Na realidade, *diálogo* não significa prioritariamente troca de palavras, mas abertura e ampliação do laço coesivo com vistas ao fortalecimento do vínculo humano.

Em seus próprios termos, “a situação dos participantes mais imediatos determina a forma e o estilo ocasionais da enunciação. Os estados mais profundos de sua estrutura são determinados pelas pressões sociais mais substanciais e duráveis a que está submetido o locutor. Toda a tomada de consciência implica um discurso interior, entonação interior, estilo interior ainda que rudimentares, sem orientação social de caráter apreciativo não há atividade mental”^[238]. Haveria sempre, assim, uma escuta comum implicada, uma vez que todo enunciado se constrói (em meio à diversidade das intenções, da assimetria das posições hierárquicas, das possibilidades diferenciadas de seleção de palavras) em função de outro, que não é apenas o ouvinte individual, mas todo o comum.

Todo discurso constrói-se, portanto, em interação com outros, o que implica ter como substrato um contexto “impróprio” (na acepção dada por Esposito ao termo, isto é, o comum), em que se pode vislumbrar a articulação de duas dimensões: uma

intradiscursiva, que diz respeito ao modo como o falante organiza, por tradução individual do que pensa e a partir de sua pré-compreensão das possibilidades semânticas da língua, o seu discurso; a outra *interdiscursiva*, em que ele oferece o seu ato comunicativo ao confronto ou à negociação (com o objetivo de confirmação ou de contradição) com o discurso do outro, para gerar efeitos de sentido. A interface entre estas duas dimensões tem lugar no interior das práticas discursivas, na forma de *vozes heterogêneas*, que se enunciam como diálogos e textos. Na visão bakhtiniana, os enunciados dessas vozes podem assumir diferentes formas sociais, mas já são imanentes – e preexistentes – à polissemia da linguagem inerente ao comum.

A noção de *dialogismo* diz respeito precisamente a essa imanência constitutiva do comum, em que a comunicação se configura como forma reguladora, imprescindível ao laço coesivo com o *socius* ou à convivência. Trata-se de uma variação terminológica apenas estratégica, uma vez que *diálogo*, em seu sentido radical, comporta uma significação mais ampla do que mera “fala a dois”. Na etimologia do grego clássico, o *dia* que se antepõe ao *logos* não quer dizer apenas “separação em dois” (este é, aliás, o significado mais arcaico), mas principalmente “penetração num espaço”.

Diálogo é, assim, a penetração (não necessariamente linguística) na “razão” (*logos*) ou narrativa constitutiva do comum. Por esse motivo, é noção igualmente próxima à do substantivo *communicatio* ou do adjetivo *communicarius*, que significa algo dividido em dois ou pertencente ao comum. A comunicação, em sua heterogeneidade, não se limita à linguagem verbal (embora seja esta privilegiada nas modernas abordagens acadêmicas), pois comporta a vinculação entre *ser* e *extra-ser* (corporais e incorporais), imanência e transcendência, fala e ato. Disto demonstra Lacan uma perfeita compreensão ao assinalar que, embora fundado na linguagem, o discurso não está relacionado ao “linguístico” ou ao “texto”, pois é uma *estrutura* “que pode muito

bem subsistir sem palavras”^[239].

O fazer organizativo

Esse tipo de pensamento que vincula a comunicação ao dialogismo, à *communicatio* e ao comum não é absolutamente estranho ao posicionamento filosófico do citado pedagogo Joseph Jacotot (redescoberto por Rancière) que, na aurora do século XIX, advogava a *emancipação intelectual* como método de ensino. No pensamento do pedagogo (que na época causou escândalo e, possivelmente por isso, foi ignorado pelo *status quo* acadêmico), não é o princípio objetivo da *verdade*, mas o da *veracidade* entendida como a relação privilegiada de cada um com a verdade, portanto como fundação ética do poder de conhecer, que está no centro da experiência de emancipação intelectual.

Deriva daí uma concepção particular em que o comum – enquanto laço coesivo – não é comandado pela verdade que agrega os homens, e sim pela *não agregação* (ou pelo vazio, de que fala Esposito). Comenta Rancière: “Os homens são unidos porque são homens, isto é, seres *distantes*. A linguagem não os reúne. Ao contrário, é o seu arbitrário que, ao forçá-los a traduzir, os põe em comunicação de esforços –, mas também em comunidade de inteligência: o homem é um ser que sabe muito bem quando aquele que fala não sabe o que diz”^[240].

A “comunidade de inteligência” é uma categoria importante no pensamento de Jacotot. Comparando dois homens entre si, ele diz: “Eu vejo que, nos primeiros momentos da vida, eles têm absolutamente a mesma inteligência, isto é, que eles fazem exatamente as mesmas coisas, com o mesmo fim, com a mesma atenção. Eu digo que esses dois homens têm uma inteligência igual, e essa expressão *inteligência igual* é um signo abreviado de todos os fatos que notei, observando as duas crianças de idade muito baixa”^[241]. Mais tarde, ele poderá verificar fatos diferentes,

já que as duas inteligências não fazem as mesmas coisas ou não obtêm os mesmos resultados. Então se poderia dizer que um é mais inteligente do que o outro, mas também supor que a sua inteligência simplesmente não foi bem-exercida ou menos trabalhada ou objeto de menor atenção. Resumindo essas observações, diz Rancière: “O homem é *uma vontade servida por uma inteligência*. Basta talvez que as vontades sejam desigualmente imperiosas para explicar diferenças de atenção, que possivelmente bastariam para explicar a desigualdade dos desempenhos intelectuais” [\[242\]](#).

Para Jacotot, o princípio geral é o da *igualdade das inteligências no interior de um comum* contra um fundo de diversidade das vontades e em contraposição à ideologia que, fazendo da individualidade a lei do mundo, sustenta que as inteligências são tão desiguais quanto cada indivíduo humano é de seu próximo. Às evidências apresentadas sobre as diferenças nas competências intelectuais e nas realizações de tarefas, a argumentação do “ensino universal” leva a que se contraponham ponderações no sentido de que uma tarefa mais bem-realizada do que outra não resulta necessariamente de uma inteligência maior, e sim do fato de que um dos realizadores não *trabalhou* tão bem quanto o outro, o que pode ter-se devido à desigualdade de atenção ou mesmo à desigualdade de *vontades*.

“Vontade” não se define como o onipotente motor do “eu quero, logo posso” – portanto, não se trata da metafísica da subjetividade, que outorga autonomia à razão de poder e à vontade de querer –, e sim como a potência de agir do indivíduo ou do grupo segundo um movimento que lhe é próprio. Conhecer a si mesmo, neste sentido, é conhecer a sua própria vontade, portanto, a sua potência no movimento de transformação que cria a identidade entre ser e agir. É a vontade de se instruir para fazer algo dentro da ordem social que provoca ou comanda a inteligência, essa igualitária virtualidade intelectual que consiste

em poder ver e fazer comparações pertinentes. Inteligência e igualdade intelectual são, assim, sinônimas. Não existe aí lugar para uma técnica autoritária de agregação dos espíritos, como a retórica, porque tudo depende do empenho de ser dos sujeitos e não da capacidade de ser persuadido.

Como mais de um século depois fariam pedagogos proeminentes (John Dewey, Paulo Freire e outros), Jacotot coloca a comunicação no centro do seu método. Para ele, um indivíduo desejoso de compreender um pensamento mobiliza a sua vontade no sentido de *traduzir* o discurso do outro – melhor ainda, no sentido de *contratraduzir*, já que o outro primeiramente traduziu em palavras aquilo que pensou. A compreensão não aparece então como um poder de desvelamento das coisas ou de estabelecimento de uma verdade, mas como uma *potência* de tradução, portanto, como uma potência da faculdade de trocar, uma vez que traduzir (*transducere*) é propriamente uma operação em que se põe uma forma no lugar de outra. Compreender, por outro lado, é uma função do significado, que pode permanecer intacto apesar da diferença das formas em que se exprime. Mas a comunicação, que preside à organização da trocas, não se resolve no significado.

Assim sendo, seja consciente ou inconsciente, a comunicação não é um raro acontecimento pautado pelo ideal da perfeita compreensão, ao modo de um fenômeno numinoso, de ordem divina, semelhante ao que Kafka vislumbrou seus *Cadernos* (1915): “Não há ninguém para me compreender na totalidade do meu ser. Ter alguém que possa fazê-lo, uma mulher, por exemplo, seria ter pé firme em todos os lados, ter Deus”. O grande escritor está aí realmente falando dessa compreensão total, falada ou silenciosa e equivalente à comunhão – não de comunicação.

Nessa redução antropomórfica da ideia de comunicação se encontram, antes de tudo, posicionamentos filosóficos de fundo religioso, a exemplo do existencialismo cristão de Karl Jaspers, para quem a existência – entendida como superação perpétua de si

mesmo ou como encontro do ser empírico com a transcendência – só aparece a si mesmo e a outras existências na comunicação. A existência visa sempre a uma comunicação, mas esta se revela impossível no limite. O religioso transparece claramente nesse tipo de concepção, em que a comunicação parece impor-se como a condição de presença do homem, assim como de fundação da socialidade. Aparentemente, a religião secular e mística abandonou o primeiro plano da História para retornar sob forma do “religioso” comunicacional. Em lugar de Deus, as pequenas transcendências do desejo.

Não ficam muito distantes dessa filosofia existencial as visões piedosas sobre encontro de almas, as abordagens psicologistas do fenômeno da compreensão, as teorias culturalistas das mediações sociais, os idealismos linguístico-racionalistas (de Lévi-Strauss a Habermas) e os sociologismos funcionalistas vazados em inglês norte-americano.

Por outro lado, também longe de se definir *apenas* pela transmissão de uma mensagem ou de um saber, *a comunicação, orientada pela articulação existencial do comum é uma ação, um fazer organizativo*. Nessa organização, o homem “faz palavras, figuras, comparações, para contar o que ele pensa a seus semelhantes”, mas o escopo é maior do que a dimensão verbal. Seja com as obras de sua mão, seja com as palavras de seu discurso, o homem se comunica, não porque transmite um saber, mas porque faz a tradução daquilo que pensa, provocando seu interlocutor a fazer o mesmo, a *contratraduzir*.

Prolatada ou escrita, toda fala é uma tradução, que encontra o seu sentido na contratradução, processo (comunicativo) acionado pelas duas operações mestras da inteligência, a saber, *narrar e adivinhar* (outro nome para “sentir operativamente”). Explica-se: “O *fazer* da comunicação – no nível da representação – se nos afigura como falar, narrar, contar: Falar é a melhor prova da capacidade de fazer alguma coisa”^[243]. Mas essa fala é análoga ao

trabalho, pois resulta da atividade organizada da tradução, em que as palavras são manejadas pelo falante de modo semelhante ao que faz o artesão com seus instrumentos. No ato de comunicar-se, o indivíduo trabalha, exercitando-se com palavras e abrindo espaço para que o interlocutor “adivinhe” o sentido do que é dito em sua ação contraradutora.

É, sem dúvida, a comunicação que torna possível a organização social, mas, ao mesmo tempo, o *fazer comunicativo* é possibilitado por um nível de organização que alguns autores tendem a ver como um *sistema* (um conjunto organizado de elementos dotado de uma dinâmica própria), na trilha da “Teoria Geral dos Sistemas” criada meio século atrás por Ludwig Von Bertalanffy e reinterpretada para aplicações diversas por teóricos que vão desde norte-americanos como Gregory Bateson até alemães como Niklas Luhmann e ingleses como Anthony Wilden.

Para Wilden, “quer a natureza orgânica quer a sociedade apresentam tipos de níveis de organização específicos, entendendo-se por organização o processo que une a estrutura do conjunto àquilo a que chamaremos o sistema do conjunto. No interior do conjunto existem inúmeros subsistemas, todos estruturados e organizados, e o que organiza a sua organização é a *comunicação*. Por outras palavras, o que distingue essencialmente a estrutura organizada de um sistema vivo, que respira, se reproduz e se adapta de uma estrutura estática ou de uma máquina clássica, é como o sistema utiliza a *informação*”^[244]. Em outras palavras, a distinção está nisto que Bateson chamou de “a diferença que faz a diferença”, ou seja, a informação.

Como se infere, esta abordagem – que faz do ecossistema de relações informativas o principal modelo da comunicação, tanto no plano biológico quanto social e econômico – é análoga ou derivada da concepção de Bateson, em que a comunicação é uma ecologia de palavras, ambiente e códigos metacomunicativos. Estes últimos, para ele, não são verbais nem conscientes, a exemplo dos

códigos linguísticos, mas têm força ilocutória nos atos de fala, isto é, mobilizam recursos extracomunicativos (principalmente os afetos presentes em ordens, avisos etc.) para que se cumpram as intenções nos enunciados^[245].

O lugar dos modelos inerentes à codificação metacomunicativa é a memória, por meio da qual se organizam as formas de representação nos sistemas sociais (assim como em outros sistemas, as formas geneticamente codificadas). É preciso reiterar que essa organização (ou comunicação) não é verbal nem consciente, mas implícita nas relações entre os sujeitos comunicativos. Por conseguinte, não pode ser algo restrito à pura subjetividade, como sublinha poeticamente o escritor uruguaio Levrero numa pequena novela: “A visão da alma das coisas que acontecem dentro e fora de nós é muito mais completa do que nosso eu, tão estreito e tão limitado, pode perceber. Hoje recuperei esses distintos tipos de ruínas e sei que com isso a alma está me dizendo que eu sou essas ruínas”^[246]. O escritor está associando às “ruínas” a diversidade comunicacional para além da semântica e do domínio subjetivo. E muito próximo se acha do pensamento de Heidegger quando este designa como *Ruinanz* (do latim *ruína*, no sentido de “queda”) a junção do próprio e do impróprio na estrutura fundamental da vida.

Bateson não é certamente o único teórico a rejeitar a hipótese de que as palavras estejam no centro da comunicação humana. Mas a sua persistente influência em amplos setores do pensamento internacional permite erigi-lo como ícone deste posicionamento, exatamente em oposição a outro ícone internacional, o sociofilósofo Habermas, autor da *Teoria do Agir Comunicativo*, uma espécie de filosofia semântica da sociedade, em que a racionalidade comunicativa, substituta do sujeito tal como entronizado pela filosofia da consciência, se converte em ideal normativo para alcançar consenso e entendimento mútuo. A comunicação apresenta-se aqui como um verdadeiro paradigma

em contraposição ao paradigma subjetivista.

Inspirado em Kant (no esforço de fundamentar racionalmente as regras morais), em Durkheim (na ideia de uma sociedade integrada e religiosamente coesa), em Wittgenstein (na Teoria dos Jogos de Linguagem), em Austin (na Teoria dos Atos de Fala) e com terminologia fenomenológica (*Lebenswelt* ou “mundo-da-vida”, que abrange cultura, sociedade e pessoa), Habermas vê na sociedade uma dicotomia entre sistemas (administração, racionalidade burocrática) e mundo-da-vida, sendo esta segunda dimensão o lugar possível de uma racionalidade linguisticamente mediada e suscetível de resistir à colonização da vida pelos sistemas^[247].

Tal colonização consistiria no domínio da vida social por dispositivos linguística ou simbolicamente esvaziados (poder burocrático, mercado, dinheiro). Daí, consistir o seu *agir comunicativo* num trabalho de reelaboração racional dos discursos, em busca de compreensão e entendimento mútuo, com vistas à renovação do saber cultural e à maior integração social. Este seria o trabalho de uma ética do discurso, também chamada de ética comunicativa, por ter como pressuposto o conceito de comunicação. De acordo com ela, as normas de agir que aspirem à validade necessitam de argumentos racionalmente ratificados por todos os participantes de um discurso público, estruturado segundo as normas de uma situação ideal de fala ou *comunidade ideal de comunicação*. Racionalmente comunicativas seriam, assim, as interações em que os sujeitos sociais buscam um consenso justificado para coordenar os seus cursos de ação, cujo horizonte é uma universalidade *moral*.

Habermas não está sozinho na empreitada teórica contra o subjetivismo ético, guiada pelo que se chamou de argumento *pragmático-transcendental*. O filósofo Karl-Otto Apel acompanha-o nessa busca de um princípio de universalização do agir capaz de transformar o imperativo categórico kantiano (em Kant, o

imperativo categórico é uma lei prática, que vale sem condições subjetivas ou contingentes, mas cuja prova se realiza na consciência moral) por meio do conceito de comunicação. Ambos divergem no tocante a aspectos filosóficos da fundamentação.

Possivelmente por sua maior proximidade com a sociologia, as ideias habermasianas gozam de ampla repercussão no cenário intelectual, oferecendo modelos racionais para uma crítica liberal ao Estado de bem-estar social que, para ele, ao intervir na economia, aprofundaria o poder burocrático, afastando o Estado das formações da livre-vontade popular. Esta última, por sua vez, requer racionalidade discursiva, presumidamente imprescindível à formação de uma democracia “processual” ou deliberativa, em que conselhos populares tomariam autonomamente decisões sobre a gestão social.

É necessário ressaltar que os sistemas econômicos, políticos e jurídicos não se reduzem a sistemas de significação e que a tese habermasiana é sustentável apenas quando se aceita a reinterpretação do conceito marxiano de trabalho como pura relação técnica do homem com a natureza, portanto, como uma racionalidade monodirigida. Cabe a esta a universalizar, por meio da categoria mediadora do discurso ou de uma práxis da argumentação, um consenso quanto a máximas de ação que seriam vividas na prática como regras morais.

Não se trata aqui de discutir a natureza ou a validade política da teoria de Habermas, e sim de fazer ver que o seu “agir comunicativo” tem a ver com uma Teoria do Discurso inerente ao paradigma linguístico, mas não com o conceito de comunicação como organização sistêmica – visível e invisível – do comum. O pensador alemão certamente não confunde comunicação com informação, mas a restringe à estrutura semântica. Em outras palavras, a sua concepção de diálogo não põe em jogo a totalidade da dimensão espacial comum (o gesto, a fisionomia, a corporeidade, o modo de inscrição do sujeito no mundo), uma vez

que nela se incluem apenas os signos da língua como *valor* hegemônico.

Significar e simbolizar

Para melhor esclarecer este ponto, impõe-se uma distinção entre o signo como valor linguístico e a *simbolização* que estrutura o organismo social. Para Ortigues – teólogo exegético e filósofo voltado para os problemas da origem da consciência – o símbolo é um material ordenador, uma lei de organização: “*Os símbolos são os elementos formadores de uma linguagem, considerados uns com relação aos outros enquanto eles constituem um sistema de comunicação ou de aliança, uma lei de reciprocidade entre os sujeitos*”^[248]. Ao contrário do signo, o símbolo não significa nada, isto é, não remete a nada além dele mesmo, porque sua função primeira é a de *organizar* elementos, pondo-os em interação tanto opositiva quanto combinatória.

Este é o mecanismo que se encontra na base de qualquer conhecimento, tal como esclarece Piaget: “O conhecimento não começa no objeto, e sim nas interações. Enquanto estas são feitas de atos isolados, não coordenados, não podemos falar de objeto nem de sujeito. À medida que as interações dão origem a coordenações, há uma construção recíproca e simultânea do sujeito por um lado, e do objeto, por outro”^[249]. Pode-se associar a esse argumento o conceito de faculdade mimética, que Benjamin vê como inerente à história ontogenética e filogenética do homem: “A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente codeterminada pela faculdade mimética”^[250].

Semelhanças e dessemelhanças operam no escopo do *sentido*. Este último, por sua vez, não se restringe ao campo semântico nem

se confunde com a verdade que o conhecimento científico busca estabelecer. O sentido é uma marca de limites ou de um possível, do qual não se sai. Apresenta-se como a força ou o trabalho que permite o movimento dinâmico dentro de um sistema, tanto para produzir significação como para exterminá-la. Por ser um limite insuperável, é algo que se autoengendra: ele é a sua própria condição, sem pré-requisitos formais para a sua existência. É uma dessas condições que Marx chamou de “originárias” (a exemplo do corpo do produtor), que põem a si mesmas para serem depois repostas na História. O sentido está presente em qualquer lugar em que se deem diferenças, só que ele não é a diferença, mas a sua condição de possibilidade.

Na distinção entre signo e símbolo está a diferença entre o funcionamento da língua e a comunicação. É uma distinção importante, que os teóricos da área costumam deixar escapar, ofuscados talvez pelo peso contemporâneo da expressão “meios de comunicação” ou pela ainda mais corrente “meios de comunicação de massa”, popularizada pela escola norte-americana da *mass communication research*. Este direcionamento teórico é de fato uma criação norte-americana, academicamente replicada por instituições variadas, como é de praxe no ambiente universitário ocidental quando se trata de aportes originários dos Estados Unidos. Confunde-se aí *slogan* com conceito.

Faz-se imperativo, portanto, o correto entendimento de *símbolo*. Já é clássica a explicação desse termo pela junção de duas partes (*syn-ballein*, em grego). Um homem encomenda a outro a execução de uma tarefa, dando-lhe como sinal de pagamento a metade de uma moeda: a outra metade lhe será entregue após o cumprimento do trato. Juntas, as duas partes encontram algo de comum, um equivalente geral ou um *valor*, que é o símbolo.

O símbolo é, assim, uma abstração e, uma vez constituído, funciona como equivalente para objetos diversos e esparsos num mesmo nível de realização de trocas ou numa mesma forma

assumida pelo valor. Mas logicamente pressupõe uma divisão (análoga às duas partes da moeda), que é filogeneticamente humana. No fragmento heracliteano *ethos anthropos daimon* – que Heidegger traduz como “o homem vive nas imediações dos deuses” e outros como “o caráter do homem é o seu deus” ou “demônio” –, a palavra *daimon* também significa “entregue à divisão” ou “à partilha” (do verbo *daomai*) como no latim *communicarius*. A dimensão simbólica atesta a partilha originária na condição humana.

Na forma propriamente econômica, a moeda é um símbolo porque equivale a mercadorias diferentes, organizando as trocas. Guardadas as devidas diferenças de formas de valor, o monarca, o pai, o falo, o signo etc. são igualmente símbolos que engendram complexas mediações simbólicas. Assim argumenta Goux ao aventar a hipótese de uma “lógica dialética do processo de simbolização, isto é, de uma lógica dialética das formas sucessivas da troca das atividades vitais, em todos os níveis da organização social, e isto de um ponto de vista tanto filogenético quanto ontogenético”^[251].

Para ele, “o rei desempenha no mundo político o papel de equivalente geral, administrando as equivalências frente a um conjunto de indivíduos que se tornam seus súditos. A gênese da forma moeda é teoricamente homóloga à gênese da *representação* política. Ela fornece o princípio da sujeição de vários à soberania de um só. A pessoa jurídica constitui-se como apagamento das diferenças individuais, do mesmo modo que para a mercadoria, como valor, se apagam todas as diferenças. O monarca só pode julgar conflitos de interesses se apagar todas as diferenças e as *distinções*. Há igualdade diante da lei (isonomia) no conjunto dos sujeitos como no conjunto diversificado das mercadorias”^[252].

Desse modo, onde haja trocas ou substituições, em qualquer nível do organismo social – econômico, político, linguístico e psíquico –, está presente o processo simbólico, que é metabolizado

pela socialização. O processo metabólico se dá pela interação social, que é o efeito da comunicação sobre o comportamento. A percepção consciente ou inconsciente do que acontece na interação afeta o comportamento e determina o contexto comunicativo. Neste nível, o nível da comunicação interpessoal, predominam os atos expressivos e a troca de mensagens, não necessariamente linguísticos, uma vez que os gestos, os sinais, os afetos concorrem simultaneamente para a conexão intersubjetiva.

Na visão de Bateson, a comunicação e a interação constituem as bases organizativas dos modos humanos de percepção do mundo, inclusive a percepção de si mesmo ou “construção do Self”, que envolve a projeção de uma determinada imagem de si e o reconhecimento por parte dos outros. Embora não tematize o problema da comunicação, Goux vê no símbolo a “matéria” dessas bases. Ele tem em mente o que chama de ciência dos “modos de substituir” nas sociedades humanas, partindo do ponto de vista que “aquilo que pode *especificar* fundamentalmente uma formação social em todos os seus aspectos (econômicos, jurídicos, políticos, morais, religiosos, filosóficos, estéticos, sexuais e intersubjetivos) é o seu modo de substituir. Ele corresponde, em última instância e em geral, ao seu modo de substituir *econômico* (seu modo de troca), que por sua vez está ligado ao seu modo global técnico de produzir”^[253].

Substituir é trocar. Não apenas economicamente, mas no sentido extenso (portanto, além da troca de bens, mulheres e fonemas) e multilateral de *simbolizar*, que implica a equivalência ou a troca de uma forma por outra. A função simbólica consiste de fato numa dinâmica de substituição, não só de um elemento do real-histórico por um signo – como se estipula no interior do paradigma linguístico –, mas basicamente no estabelecimento de uma *invariância* nas diferenças e mudanças. Seria “a possibilidade enigmática e decisiva de reconhecer, reencontrar, identificar o *mesmo* no outro”^[254].

Evidentemente, é forte o paradigma linguístico, uma vez que a linguagem é a mediação universal entre a dimensão simbólica e a comunidade, operando, assim com o símbolo, as correspondências entre as coisas e as significações. Mas frente aos signos ou às palavras, o que o simbólico põe em jogo como hipótese é uma condição pré-histórica da linguagem, em que não tem vigência a dimensão do significado, e sim o que Benjamin chama de “pura vida sentimental” (*reines Gefühlsleben*) da palavra. No comentário de Aganbem sobre a Teoria Linguística de Benjamin, a ideia de uma “pura língua” (*reine Sprache*) ou “língua dos nomes” (*Namensprache*) não corresponde a nada que se entenda habitualmente como linguagem, ou seja, “a palavra significante como meio de uma comunicação que transmite uma mensagem de um sujeito a outro”^[255]. O nome é tomado como “a essência mais íntima da linguagem”, mas nada se comunica por meio dele, pois é a língua que “comunica a si mesma absolutamente”. Em outras palavras, “o nome é a língua da língua”: uma língua “adânica”, sem conteúdo, sem objetos, por meio de significados, com palavras inexpressivas, em que simbolizado e simbolizante coincidem, assim como essência espiritual e essência linguística.

Guardadas as diferenças terminológicas, essa visão “supra-histórica” da linguagem não está distante da já citada concepção simbólica que preside à dinâmica de formação do comum. O nome aproxima-se aí do símbolo, que é a redução da multiplicidade a uma medida comum, sem a dimensão do significado, e sim a dimensão organizadora do *comum*. Este último é entendido no limite como um equivalente geral ou um valor, portanto, como uma abstração, uma expressão totalmente diferente do seu aspecto visível.

Tal é o “laço invisível”, de que fala Heráclito ou a abstração (também invisível) implicada em toda relação de troca, segundo Marx. De fato, em sua análise da mercadoria, a “célula germinativa” do modo de produção capitalista (mesmo definindo-

a em termos sensíveis como um objeto externo ou uma coisa, destinada a satisfazer “as necessidades humanas de qualquer espécie”), Marx a concebe como uma forma (*Warenform*) abstrata^[256].

Uma coisa é abstrata quando se diferencia de seu uso ou dele se separa no tempo. É o caso da mercadoria, nessa famosa análise, no sentido de que todo o seu âmbito – produção, circulação e valor – não é empírico, mas regido por uma “relação quantitativa, a proporção em que valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço”^[257]. Esta relação é o valor de troca, ou seja, uma abstração, que incorpora o trabalho à mercadoria e determina o seu valor.

Enquanto o valor de uso (a utilidade) de uma mercadoria é concreto, o seu valor de troca é abstrato, quer dizer, não tem propriedade geométrica ou física – é sem qualidades –, embora universalmente aplicável a qualquer produto no mercado. Mesmo que a forma se manifeste material e sensivelmente num objeto, sua natureza torna-se abstrata quando se constitui como lei regulatória, isto é, quando a sua ação de troca difere temporalmente da ação de uso (produção e consumo), dela se tornando independente. Na análise de Marx, é o trabalho exigido pela produção de mercadorias que mede o valor de troca entre elas, ao custo de sua própria abstração.

A atualidade do materialismo histórico para a epistemologia comunicacional revela-se no exame da lógica do processo de simbolização, que aponta para a radicalidade ou a originalidade do processo de troca. Isto, que já estava fortemente assinalado na antropologia de Mauss como a própria condição de existência de um fenômeno social, muito influenciou pensadores franceses da comunicação, a exemplo de Baudrillard em suas análises mais brilhantes^[258]. Mas o “troquismo” etnológico de Mauss permanece no nível do intercâmbio de itens ou produtos (bens, ritos,

mulheres, signos etc.) ao modo de uma ordem metafísica (por meio de uma simples combinatória formal) que rege comunitariamente as valências.

Na perspectiva do materialismo histórico, há uma *oposição* ou uma *luta* entre os indivíduos de um grupo social para chegarem a uma medida (consciente ou inconsciente) capaz de se constituir no valor que organiza o comum ou *símbolo*. Esse valor, que tem as aparências de unidade, é na realidade o equilíbrio provisório entre forças variáveis que ameaçam constantemente a sua pretensa invariância ou fixidez. Já Heráclito havia visto o “laço invisível” como *armazein*, ou harmonia não conciliatória, animada pelas transformações da tensão interna. O que a sociologia hoje chama de “relação social” é tão só a superfície visível desse laço ou vínculo, sob o qual se agitam as diferenças e as oposições, a latência das transformações e das passagens de uma forma simbólica a outra.

Quando se aventa a hipótese da comunicação como constitutiva do processo social, o que se tem em vista é um processo de troca que transcorre tanto no nível visível das atividades vitais concretas (a produção ou a elaboração do movimento social) quanto no nível invisível e abstrato das trocas estruturais que compõem o processo simbólico e asseguram a formação de um comum (portanto, a possibilidade de circulação social do que se produz como concreto).

Diz Goux: “Na esfera econômica, há um trabalho concreto de produção, em que estão comprometidas as forças de trabalho, as técnicas, e há uma lei da troca dos produtos, em função do tempo de trabalho exigido para produzi-los. Nos outros níveis da atividade vital e da troca, a mesma oposição [entre produção e circulação] se constitui. Há, por exemplo, uma força de elaboração significativa, um movimento de produtividade translinguística, e há uma ‘arquiescrita’ abstrata, condição de todo sistema diferencial de signos, lei de circulação ou de substituição dos

signos que funda o seu sentido”^[259].

O processo de simbolização está, assim, em todos os níveis, com diferentes tipos de trocas – políticas, psíquicas, sexuais – e em todas elas as forças vivas comunicam-se em função de uma medida abstrata, um comum, que é a condição de todo sistema diferencial e que engendra expressões também abstratas e universais das atividades vitais, ou seja, valores. É esse comum que permite a cada sujeito social reconhecer-se no outro e antecipar na memória a imagem da alteridade. Essa condição de possibilidade está implícita nas perspectivas teóricas que incluem na comunicação o processo simbólico como uma dimensão não redutível à representação ou ao significado, desde os sistemas de comunicação entre animais, até a comunicação humana, na qual a linguagem é uma forma exclusiva.

Explica Wilden: “Fingir que se finge parece ser exclusivamente humano, mas o fingimento e o logro enquanto tais (p. ex., o deixar pistas falsas) não o são. Quer o fingimento quer o fingir que se finge implicam níveis de comunicação sobre a comunicação (metacomunicação). É possível detectar uma forma relativamente simples de metacomunicação, não privada de qualquer um significado para a evolução da sociedade, no jogo animal. Quando entre os mamíferos o tipo de comunicação que se exprime no combate é substituído pela comunicação que se exprime no jogo – em que a mesma ação, a exemplo de uma dentada na luta, se torna inócua no jogo – parece que se transmite uma mensagem metacomunicativa acerca do “esquema” de comunicação, que equivale a algo como “isto é um jogo”^[260].

Esta é a mesma linha explicativa de Bateson, responsável pelo conceito de metacomunicação, que é outra maneira de argumentar com o conceito de processo simbólico. Bateson não desconsidera a importância das palavras na comunicação linguística, mas ele as subordina aos códigos metacomunicativos, que funcionam – no mesmo plano não semântico dos símbolos – como recursos

originários de criação e de equilíbrio ecológico dentro da interação humana. Uma produção linguística pode ser ao mesmo tempo *proposicional* (no sentido de um enunciado racionalmente falso ou verdadeiro, portanto, com um significado) ou *relacional*, entendida como um recurso abstrato, sem lastro semântico, de organização de elementos dispersos numa forma comum. Não se está distante aqui da concepção lacaniana de *discurso* como laço social não necessariamente linguístico, embora apoiado na linguagem.

Desse modo, as relações humanas não provêm diretamente de uma matriz linguística (ou de um nível linguístico de comunicação, mas de códigos metacomunicativos, implícitos na linguagem e resultantes de “negociações” (ou da “luta” em torno da medida comum, na perspectiva do materialismo histórico) no plano da experiência ambiental. Como esses códigos não encontram uma tradução simples no sistema linguístico, faz-se necessário outro sistema de inteligibilidade para o processo comunicacional.

Desde os ciberneticistas americanos até os alemães contemporâneos, passando por Bateson e chegando a Wilden, a quem nos temos referido, a *epistemologia sistêmica* é toda pontuada por um “organicismo”. Este “foi durante muito tempo a única metáfora disponível para exprimir a perspectiva sistêmico-cibernética implícita na abordagem contemporânea da comunicação aqui delineada: e isto pela simples razão de que os organismos são os exemplos mais óbvios de organizações sistêmicas e adaptativas que implicam o uso de informação (explicitamente reconhecida ou não como tal). No século XIX, por exemplo, o princípio organizativo atualmente chamado informação era reconhecido, mas, ao mesmo tempo, mal-interpretado no conceito insustentável de vitalismo”^[261].

Ainda que afirme inscrever-se numa “moderna perspectiva”, o organicismo é a metáfora persistente na reinterpretação do

conceito “batesoniano” de comunicação por Wilden, porque, como ele mesmo admite, “o organicismo comporta, pelo menos implicitamente, os conceitos ecossistêmicos e comunicacionais de organização hierárquica, de adaptação estrutural e funcional, bem como sistemas abertos autorreguláveis através de relações informacionais com o ambiente”^[262].

A hipertrofia dessa organização hierárquica caracteriza a comunicação contemporânea. É forçoso ponderar que isso chamado por Heidegger de acabamento da metafísica – a armação tecnicista do mundo ou *Ge-Stell* – evidencia a tecnologia eletrônica conjugada ao capital como um princípio organizativo total, bastante diferente do maquinismo característico da fase clássica de acumulação do capital. Por “organização total”, queremos indicar que é precisamente o *modo de organização* da vida social – que se sobrepõe ideologicamente ao *modo de produção* da fase clássica – por meio de relações informacionais. Esse modo de organização constitui de fato um ecossistema informacional, que vimos chamando de *bios midiático*, uma espécie ou um subsistema da categoria *bios virtual*. O novo *bios* é um ecossistema de adaptação do homem ao estar-no-mundo da tecnologia e do mercado.

Para nós, entretanto, apesar da instigante elasticidade da ideia de comunicação implicada na perspectiva sistêmico-cibernética, que ultrapassa os modelos limitados à troca linguística de mensagens, uma ciência da comunicação humana situa o seu centro na esfera do *bios*, isto é, no interior de uma orientação existencial específica, na qual o imperialismo e a exploração latentes na tecnociência ocidental convocam para um empreendimento analítico sistemas de pensamento aparentemente tão diversos como os de Marx e de Heidegger. Com efeito, o lastro ético-político de uma ciência da comunicação humana pode reunir como pontos cruciais de uma mesma problemática o pensamento heideggeriano sobre a despersonalização do indivíduo contemporâneo, o diagnóstico marxiano sobre a exploração

humana pelo capital e toda a crítica neomarxista (principalmente os frankfurtianos) da dominação do homem pela tecnologia e pelo mercado.

Mas o ponto focal dessa ciência é a mutação das formas tradicionais de elaboração do comum por efeito do acabamento metafísico implicado na armação tecnocapitalista do mundo. Do ponto de vista empírico, a pesquisa e a reflexão incidem sobre isso que se tem chamado de “mídia”, porque este é um *conceito* (logo, um equivalente geral em termos cognitivos) para a diversidade dos dispositivos de informação que lutam pela hegemonia das representações das classes dirigentes e pela organização das relações sociais no âmbito do mercado. No primeiro caso, a hegemonia se apresenta como isomorfia entre as variadas formas expressivas dos instrumentos (ou “meios”) informativos e as instituições de origem europeia concebidas pelo liberalismo setecentista com o objetivo de assegurar a legitimidade política e jurídica do Estado nas sociedades capitalistas emergentes; no segundo, a hegemonia destina-se à reprodução ampliada do capital por meio do mercado massivo, que busca legitimar-se pela redefinição do consumo como ideal de bem comum e felicidade individual. Não são simples “suportes” ou “veículos” ou “meios” técnicos, portanto, mas *dispositivos*, que se entendem como matrizes tecnológicas para a *formatação* do sentido.

Por terem como seu principal produto os *discursos sociais* entendidos como “troca de mensagens”, esses dispositivos têm sido analisados por meio de modelos linguísticos ou de modelos da sociologia funcionalista, que levam em conta basicamente a aplicação de instrumentos técnicos – os dispositivos de informação ou “mídia” – para a satisfação de supostas “necessidades comunicativas”. Mas como estamos procurando deixar claro, esses dispositivos apenas explicitam tecnicamente a natureza organizativa da comunicação, cujo alcance, entretanto, os ultrapassa no trabalho de elaboração do comum. Na verdade, os dispositivos são espécies (daí, o *bios midiático* como subsistema do

bios virtual) de um equivalente geral, portanto, de um *valor*, que articula por meio da informação as relações sociais vetorizadas pela tecnologia e pelo mercado.

Ao se pluralizar como “sistemas” (sistemas de comunicação humana) por pressão da “energia” informacional, a comunicação evidenciou no século XX a sua natureza organizativa, complementando no nível da simbolização coletiva o processo de reestruturação fundamental do modo de produção capitalista, que transformou radicalmente as estruturas de troca econômica e de socialização no Ocidente entre os séculos XVI e XIX. Nesse período, a reestruturação consistiu em quase “naturalizar” o capital, submetendo ao valor de troca toda a economia, o trabalho e a terra. Essa submissão recebe o nome de “mercantilização”, que é um operador da conversão do valor de uso ao valor de troca.

O capital, assim, mais do que mercadoria “escassa” ou mera reabsorção do valor excedente do trabalho à produção privada, é a *lei estrutural de organização do mundo pelo valor de troca*. Citando o historiador John Wade, Marx admite que enquanto “o trabalho é ação por meio da qual se faz o capital produtivo de salários, de lucro ou de renda”, o capital “é indústria acumulada pronta para se desenvolver em formas novas e equivalentes; é *força* coletiva. Capital é só outro nome para *civilização*”^[263]. Aliás, de Maquiavel a Adam Smith, o pensamento moral e político é perpassado pela convicção de que a busca de vantagens econômicas é de natureza civilizatória e imprescindível à estabilidade dos governos.

Por conseguinte, o capital econômico e a sua lei decorrente são forças primárias de organização das condições de possibilidade da vida social na Modernidade ocidental. A adaptação da consciência “civilizada” a essa lei implica a criação de um ecossistema universal por meio de um utópico mercado autorregulável, que teve momentos promissores em meio às crises conjunturais e às lutas de resistência ao longo de vários séculos, mas deixou incompleto o seu próprio ciclo de dominação. Nos termos de

Polanyi, esta incompletude devia-se à utopia liberal do mercado autorregulável, que assentou a civilização do século XIX em poderes “quase místicos”: o equilíbrio de poder, o padrão-ouro e o estado liberal^[264].

O século XX assistiu ao avanço da lei do capital por meio do aprofundamento da economia de mercado, ou seja, de uma economia que intensifica a sua própria técnica, definindo-se pela conversão de todo valor de uso a valor de troca, portanto, por um horizonte de regulação exclusiva por preços de mercado. Sempre colada às virtudes republicanas de autocontenção e respeito ao bem comum, essa economia se estendeu dos bens de consumo imediato aos bens intelectuais, desde as artes até as ciências e a educação. Aquilo que importantes analistas culturais – dos frankfurtianos aos ingleses e franceses – chamaram criticamente de “indústria cultural” era o começo de uma sutil “indústria da consciência” (que pode ser também designada como um modo ampliado de produção de subjetividades) destinada a completar o ciclo de mercantilização do espírito. A tecnologia eletrônica da comunicação e da informação aprofunda o ciclo ao animar pela agilização dos contatos interativos as ilusões da livre-troca linguística e pela intensificação da velocidade de acesso aos arquivos do conhecimento.

O contemporâneo ecossistema tecnológico é de fato uma continuidade do ecossistema mercantil iniciado no século XVI pela estruturação histórica do capital. Se concebermos História como o movimento acelerado dessa estruturação no sentido da penetração do capital em todos os níveis da vida social – por meio do princípio do equivalente geral ou lei do valor –, o que hoje experimentamos como “comunicação” pode ser definido como o processo *simbólico* (e não prioritariamente linguístico, que é uma dimensão complementar) de organização ou codificação das trocas vitais no plano da elaboração do comum humano. Isto se evidencia na própria irradiação civilizatória da tecnologia

eletrônica, que dá ensejo a uma interconexão planetária de sistemas de manufaturas, finanças, transportes, transmissão de dados, distribuição de conhecimento e entretenimento, capaz de ser descrita como um ecossistema sociotécnico, um *bios virtual*.

Nesse processo, a totalidade dos objetos técnicos presentes é hoje de tal magnitude que aquilo que antes se chamaria pragmaticamente de “utensílio” se eleva a uma condição de paridade existencial que o situa fora da simples utilidade (logo, fora do mero trato instrumental) e o integra na tecnologia planetária construída na perspectiva da tecnociência. Esta é propriamente um *acontecimento*, que se apropria do mundo e da identidade existencial, fundindo-os. A fusão revela, ao modo argumentativo de Heidegger, que “Ser é ser *mundano*”, ou seja, não há nenhuma dualidade metafísica entre Ser originário e ser aqui e agora, assim como não há entre mente e corpo ou entre existência e mundo. No cotidiano, orquestrado pela metafísica como um sistema de decisões universais, o mundo tecnológico e as identidades existenciais são entidades inseparáveis: as formas tecnológicas de vida dispõem-se progressivamente como formatos existenciais.

Totalmente colocada dentro do mundo, a existência está sempre espacialmente *em* alguma coisa ou em alguma relação não como uma acidental propriedade extensiva, mas como uma determinação essencial de sua identidade. Quer se chame essa relação de “mundo da vida” (Husserl, Habermas, Schutz), de “ligação à terra” (Heidegger) ou de “valor de uso/corpo/matéria” (Marx), a espacialidade exerce uma determinação central sobre o ser-no-mundo. No caso específico da comunicação, a espacialidade configurada como *mediatização* é um ponto de partida, mas insuficiente por sua abstração com referência às condições concretas e diferenciadas de vida ou pela ausência de orientação existencial como aquela que necessariamente comparece no conceito aristotélico de *bios*.

O conceito de “ligação à terra” é imprescindível a uma ciência da comunicação humana empenhada, para além da cognição e das aplicações instrumentais, numa relação ético-política não só com os cidadãos de todas as latitudes (ser-uns-com-os-outros), mas também com a abertura ao poder-ser existencial. Nesse ponto, a quadratura (*Geviert*) heideggeriana (céu e terra, mortais e divinos) pode aproximar-se da antiga *communicatio* (céu e terra, homens e deuses) para ampliar o escopo simbólico da comunicação até o plano de compreensão e dignificação dos objetos colocados em relação de paridade no interior de um novo modo de presença mundana. Nesse escopo, a “terra” é tanto o lugar concreto do grupo humano historicamente considerado (o planeta Terra é, aliás, a “casa” comum) quanto a dimensão transcendental que preside à ontologia originária dos mortais; “céu” e “divinos” aludem ao sagrado como “terra separada” (*sacer*, em latim) e racionalmente inapreensível, embora se possa *sentir* as suas interpelações.

Essa aproximação já se oferece como possibilidade ao se assumir que, *como princípio*, a “tonalidade afetiva” (*Stimmung* na terminologia heideggeriana) característica das tecnologias da comunicação e da informação é basicamente aquela mesma presente na configuração arcaica ou originária do comum, ou seja, uma situação afetiva (que não equivale a nenhuma faculdade anímica individual, e sim à carga sensível implicada na poesia ou na obra de arte), simbolicamente aberta ao relacionamento com o mundo em sua diversidade. Frisamos “princípio” porque em, sua implantação tecnocapitalista, as máquinas de comunicação/informação tendem a neutralizar a dinâmica dos *tropos* ou tensões constitutivas de comum em benefício da homogeneização dos acessos e contatos. Mas na dimensão dos símbolos é de fato o sensível que preside às conexões e às trocas.

A visão do processo comunicacional assim apresentada trafega certamente na contramão de toda uma tradição humanista (e intelectualista) de pensamento, segundo a qual quaisquer

dispositivos que gravitem na órbita dita “cultural” deveriam reger-se necessariamente por uma teleologia da transcendência da verdade, do sentido e do poder, coincidente com a mais absoluta racionalidade da História.

Claro, há vozes novas e discordantes. Gianni Vattimo, por exemplo, avança a hipótese de que, num processo ideal de emancipação, a comunicação não deveria caminhar no sentido de uma maior verdade de seus conteúdos, e sim no sentido de uma “intensificação de si mesma como fim”^[265]. Ou seja, como no juízo estético sobre a beleza, “uma representação com finalidade, mas sem fim”. Igualmente, Marshall McLuhan: quando se admite que “o meio é a mensagem”, está-se dizendo que há sentido no próprio meio, logo, que a forma tecnológica equivale ao conteúdo e, portanto, não mais veicula ou transporta conteúdos-mensagens de uma matriz de significações (uma “ideologia”) externa ao sistema, já que a própria forma é essa matriz.

Esse é, portanto, o sentido ou o “conteúdo” da tecnologia: uma forma de codificação hegemônica, que intervém culturalmente na vida social, dentro de um novo mundo sensível criado pela reprodução imaterial das coisas, pelo divórcio entre forma e matéria. A cultura passa a definir-se, assim, mais por signos de envolvimento sensorial, pelo sensível, do que pelo apelo ao racionalismo da representação tradicional, que privilegia a linearidade da escrita^[266]. No atendimento ao imperativo de cognição ético-política em que implica uma ciência da comunicação humana, a centralidade do sensível leva a se repensar a tradição metodológica das ciências sociais.

Questões de método

Em pleno terceiro milênio, parece que já se pode tomar distância da autoritária intimação positivista ao real (a natureza, a cultura etc.) para que “deponha” no tribunal do método, revelando a sua verdade, ou então da injunção de Bacon de se submeter os

fenômenos naturais ao pelourinho para que “confessem” verdades objetivas. Apesar de toda essa relativização, a questão metodológica impõe-se no empenho de fundação de uma ciência da comunicação. A multidisciplinaridade é o que tem vindo primeiro à mente quando se deixa de lado o paradigma funcionalista.

É certo que em institutos norte-americanos de pesquisa já se articula uma colaboração mais efetiva entre áreas como biologia, filosofia e teoria literária. Tanto que, hoje, um conhecido professor de Literatura em Stanford (Estados Unidos) permite-se recomendar: “Não acredite em nenhum ‘método’ ou (pior) ‘metodologia’ – não porque os métodos ou as metodologias sejam intrinsecamente maus, mas porque eles o impedem de pensar de modo independente e de desfrutar sua liberdade intelectual em uma dimensão de pensamento que não admita regularidades rígidas”^[267]. De algum modo, ressoa aqui a velha advertência de Descartes (numa curiosa antecipação da possibilidade de regularidades cartesianas por demais rígidas), no sentido de que seu intento em *O discurso do método* não era ensinar “o método que cada qual deve seguir para bem-conduzir a sua razão, mas somente mostrar de que maneira procurei conduzir a minha”.

Essa advertência é pouco conhecida ou pouco levada em conta por uma prática epistemológica que tenta definir disciplinas científicas a partir do método. A antropologia, por exemplo: aferrado à sua técnica favorita de levantamento ou descrição de uma determinada formação humana (a etnografia), o campo etnológico costuma fetichizar essa técnica como método único e exclusivo para fundamentar a sua especificidade científica, recalçando a pluralidade metodológica da antropologia em suas origens mais criativas.

Mas a fetichização do método não é nenhuma garantia de objetividade científica. O filme *Segredos da tribo*, do cineasta brasileiro José Padilha, um “ensaio sobre vaidades intelectuais na

antropologia indigenista”, mostra o quanto podem ser excessivamente personalistas os métodos característicos da antropologia cultural. Ele cita o caso dos ianomâmi da Venezuela, em que dois antropólogos famosos relataram experiências etnográficas diversas. Para o cineasta, “se a antropologia das tribos remotas fosse uma disciplina madura, novas pesquisas teriam sido feitas para tentar decidir, empiricamente, entre etnografias tão díspares”^[268]. Segundo ele, após o escândalo, em vez de um procedimento de verificação científica, “o que se viu foram tentativas de vencer o embate acadêmico no grito, denegrindo moralmente os adversários”.

Ressalvadas as razões particulares do cineasta e do caso em pauta, é preciso reiterar como adequado o apelo à relativização da metodologia nesta nossa época de mudança paradigmática do conhecimento científico. A rigidez metodológica, seja nas ciências da natureza, seja nas ciências sociais, é característica de um paradigma epistemológico em que a distância intransponível entre sujeito e objeto do conhecimento permitia um processo de costura da hipótese à experiência laboratorial supostamente universal, por meio de um caminho denominado método. Mas já nos anos 60 do século passado, Georges Dumézil chamava a atenção para o fato de que “o método é o caminho depois que se passou por ele”.

Vamos considerar o método abduutivo. Baudrillard, como vários outros brilhantes ensaístas franceses de gerações passadas (René Caillois, Roland Barthes e outros), praticava o que o pragmatista norte-americano Charles Sanders Peirce chamava de “abdução”. Com esse conceito, oposto à indução e à dedução, Peirce visava a um método de descoberta por procedimentos erráticos, eventualmente caóticos, que comporta a invenção, a inspiração e o mito. A importância e atualidade da contribuição peirceana evidenciam-se quando se problematiza o contexto em que se descobrem ou se propõem hipóteses científicas. Aí se destaca a abdução como um conceito axial para entender-se a

dinâmica das mediações entre o acaso e a determinação, na formulação de uma nova Teoria Científica.

É certo que essa maneira de pensar tem antecedentes clássicos: o próprio Kant já sustentara que, sem intuição, todo conceito é “vazio”. Mas Peirce, ao conceber a abdução como “conjetura espontânea da razão instintiva”, faz dela uma espécie de lógica originária da ideia criativa, um ponto de intersecção entre a ciência e a arte. Do que chama de *il lume naturale* (o *insight* natural das leis da natureza), partiria a faculdade divinatória, instintiva capaz de criar.

A atitude abdutiva de Baudrillard, por exemplo, sempre o manteve próximo ao campo de estudos da comunicação. Impulsionado desde os anos de 1960 pelo advento de um novo paradigma de produção econômica e de saber, inicialmente sob o aspecto da cultura de massa ou indústria cultural, esse campo tornou-se o lugar onde hoje se experimentam proposições teóricas e empíricas, portanto verossimilhança acadêmica, sobre um novo tipo de tecnologia de relações sociais fortemente dependente de mercado e mídia. Enquanto as disciplinas sociais clássicas giram ao redor do Estado nacional, da religião e dos mecanismos do capital – ainda representáveis por uma lógica das substâncias, predicativa e de inspiração aristotélica –, a comunicação desenvolve-se em torno de algo nada histórica e materialmente substancial, que é a realidade discursiva da mídia, a reboque do mercado e das mutações por ele trazidas no empuxo da globalização mercadológica do mundo.

Talvez decorra daí o escasso interesse teórico despertado pelos estudos de comunicação junto à academia tradicional: referem-se a um *socius* não ajustado ao saber das clássicas ciências da sociedade. Por sua vez, o Estado nacional, em meio à sua crise generalizada, não faz ao campo comunicacional o mesmo tipo de demanda tradicionalmente dirigida à sociologia, à antropologia, à psicologia, à economia e outros saberes, (conhecimento da

natureza das multidões e das massas, avaliação dos povos submetidos ao regime colonial, o fato social urbano, as patologias da individualização, a produção e o consumo de mercadorias etc.), a não ser sob a forma de uma redução conceitual e metodológica. Para um sociólogo mais ortodoxo, a comunicação e a informação seriam epifenômenos sociais – e não dimensões constitutivas de um novo *socius* –, portanto, apenas um “foco” específico da disciplina sociológica.

A comunicação tende, assim, a ser percebida como prática social relegada aos interesses fragmentários do mercado ou, academicamente, como subtema de disciplinas clássicas do pensamento social. Não se sabe que sujeito social (governo, empresa, hospital, partido político, sindicato etc.) pode ser potenciado, como acontece com as tradicionais ciências da sociedade, pela objetivação científica do fenômeno comunicacional ou informacional.

A problemática do conhecimento globalizado é algo que corresponde, em termos de economia política, a novas formas de complexidade dos processos de produção, intensificadas pelas novíssimas tecnologias da informação e da comunicação, em que predominam o trabalho imaterial e a inovação tecnocientífica. Tematizada na esfera das ciências do homem pelo campo comunicacional, ela deixa transparecer novas estratégias de gestão da vida social, cujo ator não é mais o sujeito social enquanto “*performer*” individual ou coletivo do “teatro” da sociedade (como na sociologia clássica), e sim um dispositivo semiótico tecnologizado, simulador da realidade, que agora se oferece como plataforma para um novo tipo de inclinação sobre o homem e sobre a organização social.

É verdade que este campo assemelha-se ao de todas as outras instituições sociais, que se desenvolvem dentro da própria realidade que ajudam a criar e a administrar, mas com uma diferença: a mídia e, de modo mais amplo, as tecnologias

avançadas do conhecimento vivem do discurso que fazem sobre sua própria simulação das outras realidades. Não se trata de discurso sobre representações de substâncias históricas, mas de discurso sobre discurso, isto é, sobre a realidade imaterial que agora permeia as condições sociais de reprodução do capital. Por isso, em termos de Teoria do Conhecimento, as questões da relação entre sujeito e objeto ou então da intersubjetividade cedem lugar aos problemas da linguagem e da compreensão.

Aparece aqui a palavra “emergência”. Para um grupo de especialistas estrangeiros, autor de um manifesto sobre interdisciplinaridade^[269], o processo de geração do conhecimento começa não apenas no observador, mas também na ponta do objeto. Trata-se mais de “emergência” do que de “produção”. Assim, “qualquer produção de conhecimento ocorre como uma coemergência do fenômeno em questão e do seu observador”. O que significa isso? Para os autores, significa que determinados fenômenos de algum modo “escolhem” os horizontes dentro dos quais aparecem. “As propriedades de um observador precisam ser consistentes com as propriedades dos objetos observados. Nesse sentido, o universo traz impressa em si a imagem de um observador. Assim que uma observação é realizada, portanto, o observador pode reconstituir uma história consistente do objeto em questão, como se tivesse uma existência própria anterior à observação”, diz o manifesto^[270].

Nessa posição está inscrita uma exigência de revisão do lugar do observador epistemológico. Teoricamente, nada impede a emergência de observadores não humanos sofisticados, o que significa a possibilidade de que computadores venham a ter um comportamento adaptativo e, assim, a desenvolver uma inteligência epistêmica própria, análoga à dos observadores humanos. Tal possibilidade já se desenha de modo geral no universo da comunicação e da informação, uma vez que, nas formas de vida emergentes (o *bios virtual*), as relações sociais e de

produção do saber são constituídas por seres humanos e máquinas, em parceria cada vez mais igualitária.

Em princípio, seria paradoxal que esse advento forte das máquinas na socialização se faça acompanhar da ascensão da dimensão *afetual* (emoções, sentimentos, sinestesia, indicialismo, gestuais de comando e controle etc.) no plano das relações humanas. Isso, entretanto, é inteligível quando se leva em conta que a intensificação da comunicabilidade ocorre por meio da prevalência da função organizativa das tecnologias eletrônicas, em que importa prioritariamente o sensível, qualquer que seja o seu modo de realização – das afecções corporais aos algoritmos que geram os “incorporais” e os motores de busca no espaço cibernético. Desde a mídia tradicional até a internet, os signos linguísticos que deram sentido ao espírito clássico perdem em importância para o *sensível* constitutivo do comum ou o que outros podem chamar de “sincronização global dos afetos” (Virilio).

Níveis operativos

Por isso, uma perspectiva constitutiva para o método comunicacional conduz primeiramente ao problema do comum e logo em seguida ao das especificidades do modo próprio de inteligibilidade do processo de produção de sentido e de discursos sociais. Isso redundará na tática metodológica de tratar a comunicação como um objeto conceitual capaz de se desdobrar operativamente em níveis que designamos como (1) *relacional*, (2) *vinculativo* e (3) *crítico-cognitivo* ou *metacrítico*^[271].

1. O nível *relacional* refere-se à produção e à reprodução da ideologia no sistema social por meio de fluxos informativos homólogos aos princípios de troca dominantes. Podemos situar neste nível a *reflexividade* característica do aprofundamento da Modernidade, entendendo esse termo como o enquadramento que

obriga o pensamento a construir sistemas que reflitam a sua época. O inglês Anthony Giddens encaminha de modo diverso essa noção, definindo-a como o reexame e a reforma das práticas sociais à luz da informação renovada, portanto, como uma via possível de aperfeiçoamento dos sistemas democráticos. Aqui, entretanto, destacamos no fenômeno reflexivo a conformidade do real às representações previamente estabelecidas pelos dispositivos de construção do social, portanto, a projeção em espelho de uma codificação semiótica da existência humana com vistas à sua reprodução ideológica por meio da cultura hegemônica. O que caracteriza este nível é a prevalência do *socius*, isto é, da *relação* social constituída por agregação institucionalizada de indivíduos.

A cultura normalmente associada aos dispositivos de “comunicação social” corresponde ao que antes já designamos como “conhecimento”, portanto, como o arquivo universal dos repertórios do saber e da informação apto à distribuição massiva, reputada como “democratização da cultura”. A mídia ocupa aqui um lugar central. O que se chamou de “indústria cultural” ou mesmo de “indústria da consciência” é de fato um dos aspectos mais conspícuos da codificação organizativa das relações sociais por meio de “instrumentos” que, ao longo do século passado, tornaram-se conhecidos como cinema, mídia (imprensa, rádio, televisão, internet) e publicidade.

Impulsionado desde os anos de 1960 pelo advento de um novo paradigma de produção econômica e de saber, inicialmente sob o aspecto da cultura de massa ou indústria cultural, este nível é o lugar onde se busca verossimilhança acadêmica sobre um novo tipo de tecnologia de relações sociais fortemente dependentes de mercado e mídia. Enquanto as disciplinas sociais clássicas giram ao redor do Estado nacional, da religião e dos mecanismos do capital – ainda representáveis por uma lógica das substâncias, predicativa e de inspiração aristotélica –, a comunicação desenvolve-se em torno de algo nada histórico nem materialmente substancial, que é a realidade discursiva da mídia, a reboque do

mercado e das mutações por ele trazidas no empuxo da globalização mercadológica e da financeirização do mundo.

Essa realidade constitui uma cultura específica (que já se convencionou denominar de “cultura das mídias”, inerente a uma suposta “sociedade do diálogo”), fonte contínua de estudos basicamente descritivos, geralmente sem empenho crítico, das relações sociais nascidas à sombra da penetração das “mídias” (o termo se pluraliza e se converte em “transmídiação”) na esfera das subjetividades conformadas por recursos tradicionais. Academicamente, este é o território principal do neopositivismo e das descrições fiscalistas da mídia. Foi neste âmbito que a sociologia norte-americana entronizou o conceito de massa, mas de fato não existe mais hoje algo que corrobore a expressão *mass communication*.

Já Flusser era fortemente crítico deste modelo, que chamava de “agrupamento” (*Bündelung*), em oposição ao modelo de “enredamento” (*Vernetzung*), característico da rede eletrônica e supostamente capaz de liberar os indivíduos da passividade inerente ao consumo de massa, que agrupa e encapsula a ação humana. Hoje, a própria realidade do mercado mostra que, quando se ingressa plenamente numa economia de serviços, o conceito de massa dá lugar ao de indivíduo: a mídia eletrônica não é “de massa coletiva”, e sim de *indivíduos em massa*. O individualismo de massa não é aquele tradicional, em que o sujeito se definia como sozinho diante do mundo, e sim o indivíduo sozinho com o mundo dentro de si mesmo por efeito das tecnologias da comunicação. Desta natureza é o “empoderamento” (*empowerment* é uma expressão cara à ideologia neoliberal) do individualismo de massa. Por mais que a socialização em curso pareça favorecer a mobilização de grupos, na realidade o sujeito entra no grupo como um indivíduo “empoderado” pelo sistema distributivo de coisas.

Em termos de produção ideológica, toda essa cultura específica

concorre para a construção de um comum *biopolítico* compatível com as mutações organizativas do capital financeiro e configurável como uma nova orientação existencial no espaço urbano, que denominamos de *bios midiático*. Quais são os instrumentos dessa construção? Na perspectiva da sociosemiótica, são signos, textos, práticas, estratégias, objetos e formas de vida, ou seja, unidades elementares de significação (palavras, imagens etc.), formações significantes, cursos de ação subsumidos nas práticas, valores dominantes e centralização coerente de conteúdos. Para Fontanille, especialista neste tipo de análise, “pode-se falar de *formas de vida* quando se identificam estilos estratégicos coerentes, recorrentes, relativamente independentes das situações temáticas e suficientemente poderosos para influenciar todas as práticas e todas as manifestações semióticas de um grupo ou de um tipo social e cultural”^[272].

Para os analistas que se atêm ao paradigma linguístico da comunicação, esses instrumentos são basicamente atos de fala ou narrativas, o que atribui ao comum uma realidade estritamente discursiva. Mas quando se toma discurso como uma estrutura que pode funcionar inclusive sem linguagem (Lacan) e se concebe comunicação como instância organizativa do comum, não se demora a perceber que a tecnologia se afirma, por si mesma, como um *Ersatz* da ordem simbólica primordial, aproximando, concatenando, tecendo relações que prescindem de semantização, numa performatividade de caráter simbólico mais ampla que a das palavras. No âmbito da tecnologia eletrônica, palavras, sons, imagens e discursos podem ser convertidos em algoritmos, cuja função combinatória é fortemente organizativa sem dependência de processos estritos de significação. O *bios midiático* revela-se aí não apenas como uma forma de vida entre outras, mas como uma orientação existencial que tenta impor-se em termos universais a reboque do mercado.

Evidentemente, as narrativas da mundanidade contribuem para

moldar estilos de vida e formas de ação social. Do ponto de vista da reprodução ideológica, o nível relacional dá continuidade à velha “virtude republicana” que tem em seu âmago a garantia do direito de propriedade – isto é, o direito constitucional de desfrutar, em termos absolutos (desde que não contrários à lei), de valores de uso privados –, agora estendido ao plano do consumo massivo. Mas também no âmbito da reprodução ideológica, o “relacional” se expande como *demos*, isto é, como uma forma de subjetivação daquilo que costumamos chamar de “povo”, em que predomina um princípio (político, jurídico) de igualdade que nivela, de modo conflitivo, os qualitativamente desiguais. Tal é o território histórico da cidadania, hoje deslocado pela dominância do mercado de consumo.

Reinterpretado como “território livre” da cidadania contemporânea, o consumo expande-se hoje no quadro confortável (sem conflitos, ao contrário do que costuma ocorrer no plano dos direitos reais ou daqueles ligados ao trabalho) da inserção dos indivíduos no mercado, neutralizando ou pasteurizando a dinâmica tensional inerente ao jogo democrático da cidadania ativa; portanto, abrindo o caminho sociopolítico para a pasteurização do jornalismo. Com efeito, ao redigirem a Constituição dos Estados Unidos, os fundadores daquela nação garantem já na Primeira Emenda (*Amendment I*), os direitos de liberdade de expressão e liberdade de imprensa, ao lado de quatro outros, por reconhecerem a tensão comunitária da diferença entre sociedade e Estado.

Outra coisa são as relações sociais adaptadas ao *bios midiático*, que espelham a lógica ou a ideoestrutura visível e consciente do mercado de bens e serviços. Essas relações sociais sempre estiveram implícitas na prática jornalística, mas ganharam um vulto ampliado no âmbito da financeirização e tecnologização do mundo. Hoje se constituem como objeto prioritário dos estudos de mídia, especialmente nos Estados Unidos, conforme especificou o Professor Ronald Yates, da Universidade de Illinois,

ao justificar a substituição de *communications* por *media* na designação do seu *College*: “O que nós realmente fazemos é estudar e ensinar ‘comunicação midiaticada’ [*mediated communications*] [...]. Nós estudamos e ensinamos mídia – mídia velha, mídia nova, mídia emergente, mídia futura. Em resumo, o *College of Communications* é sobre mídia. O mais importante de tudo isso [...] não é encontrar uma nomenclatura precisa, mas dar conta das mudanças que estão ocorrendo [...]. Essas mudanças nas formas de distribuição [de informação e entretenimento] e na maneira como as pessoas pensam a respeito da mídia provocaram mudanças no escopo das comunicações como disciplina”^[273].

Assim, o jornalismo, foco bicentenário da liberdade de expressão consagrada pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e ratificada pela Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos, tende a ser desconsiderado como um *conteúdo* democrático em benefício da ideia de um *serviço* ao consumidor, o que dá ensejo a algo como um *jornalismo de dados*. Segundo Lima, “ainda no campo da formação profissional universitária, noticiouse no final de 2010 que “a Universidade do Colorado estuda fechar seu curso de graduação em Jornalismo para criar um programa que combine preceitos jornalísticos e de ciência da computação”. O novo curso seria algo próximo de uma “graduação em mídias”.

Segundo a mesma fonte, ao menos outras trinta escolas, entre elas Wisconsin, Cornell, Rutgers e Berkeley, consideram modificar os cursos para que se adequem às novas tendências do mercado de trabalho. Observa Lima: “Dessa forma, o que parece caracterizar hoje, tanto a formação profissional quanto a pesquisa da mídia e da comunicação, é que elas lidam com a comunicação midiaticada por ferramentas tecnológicas (*mediated communications*). Se essas tecnologias, durante muitos anos, definiram os ‘departamentos’ acadêmicos – televisão, rádio, cinema, jornal, revista –, a revolução digital e a convergência tecnológica das últimas décadas, além de ter introduzido novas ‘mediações tecnológicas’ – o computador, a

internet, o celular – também diluíram inteiramente as diferenças existentes entre as velhas tecnologias”^[274].

Isso que se poderia chamar de “pensamento da ferramenta” corresponde naturalmente aos imperativos da tecnologia e do mercado, deixando de lado o clássico horizonte ético-político da formação jornalística. Pressupõe-se aí que o “objeto” técnico em si mesmo (o computador, o celular, a rede social, a internet) desencadeie a mudança na esfera pública, ao modo de um “sujeito” autônomo. Uma argumentação de natureza ético-política poderia ressaltar que não é o simples *ser moderno ou eficaz* do objeto que lhe agrega valor social, e sim a sua inserção numa trama de relações intersubjetivas e dialéticas capaz de dar-lhe um curso transformador.

Buscando afinar-se com as possibilidades da vinculação humana, esta mesma argumentação também poderia conceber o jornalismo como um projeto político maior do que o “jornal” em si mesmo. Já em 1920, o educador e filósofo pragmatista John Dewey dizia que o jornalismo tinha de ir além do mero relato objetivo de acontecimentos (dentro do modelo em que a imprensa “reporta” e o leitor consome) para se tornar um meio de educação e debate públicos. A imprensa favoreceria o diálogo mais direto entre cidadãos e jornalistas. Mais do que “reportar”, a atividade jornalística teria em seu âmago a promoção da “conversa” pública.

Em resumo, de modo geral, dentro ou fora do panorama norteamericano, os *estudos de mídia* correntes, até mesmo aqueles que se concentram na chamada “cibercultura”, colocam-se na perspectiva de relações sociais imediatamente visíveis, que abrange os campos da sociologia, da psicossociologia, da história e dos estudos culturais. Alinham-se aí, portanto, as pesquisas aplicadas (empresariais e públicas) e as pesquisas acadêmicas voltadas para a identificação da estrutura midiática (estudos descritivos, estudos de recepção, história das formas e dos suportes etc.).

Em termos metodológicos, isso quer dizer que as “ferramentas”

de pesquisa dividem-se entre estudos focais ou *surveys*, historiografia, inquéritos, entrevistas, escalas de atitudes, arquivos e análise de discurso, uma vez que o paradigma sociológico dos efeitos superpõe-se a modelagens linguísticas. Os “estudos culturais” – que não se definem disciplinarmente, já que se apresentam como uma formação discursiva com uma multiplicidade de temas –, mais correntes na Inglaterra e nos Estados Unidos, centram-se geralmente nas implicações políticas dos fenômenos culturais, desde as questões críticas de etnicidade, gênero e estilos de vida, até a recepção dos conteúdos disseminados pela mídia.

2. A vinculação, por outro lado, difere da relação social em seus modernos termos jurídicos e políticos, porque não se define como “fazer contato”, como algo colocado “entre” os seres identificados por suas posições marcadas no interior de hierarquias existenciais complexas, e sim como a condição originária do ser, desde já atravessado por uma exterioridade vazia – o comum – que o pressiona para fora de si mesmo e o divide. Não se trata aqui de *socius*, mas de vínculo como uma condição ontológica originária. O vínculo inscreve-se na dimensão comunitária e comporta o dialogismo estrutural implícito na ideia de *communicatio*, em que não predomina a *semiose* entendida como relação linguística com um “outro”, mas como *heterotopia* simbólica, ou seja, como ocupação de um “outro” lugar e formação de *valor* por movimentação sensível^[275].

Com efeito, na “pré-história” ou na *arkhé* das formas linguísticas se situa esse sistema de equivalências energéticas ou de produção de formas gerais de valor e de metacomunicação, que é a ordem simbólica. O vínculo nada tem de semântico, e sim de simbólico; portanto, de energia ou força. Nele opera aquilo que Parmênides chamou de “coração intrépido”, e outros de “lógica do coração” e “disposição afetiva”. Por outro lado, não se apreende a vinculação apenas no plano da consciência, mas igualmente nas

tramas ou codificações inconscientes.

A vinculação não se refere apenas ao afeto como uma disposição originária (a *Stimmung* heideggeriana), mas também como algo que se globaliza por meio das tecnologias da comunicação: a mundialização dos afetos em tempo real. É o que Virilio chama de “sincronização das emoções”, um sucedâneo da partilha democrática da opinião por meio da mídia de massa, característica da segunda metade do século passado. Para ele, a velocidade inerente à tecnologia eletrônica dá ensejo a uma “democracia das emoções”^[276].

Este nível demanda metodologicamente a atitude compreensiva. A *compreensão* – conhecimento *implicativo*, que se processa por apreensão imediata ou analógica de um fenômeno – como que desafia a *explicação*, pretensamente objetiva e inimiga das metáforas, a responder a suas representações concretas. Em latim, *explicare* significa propriamente “desdobrar”, “estender”: de dentro para fora, a partir de uma dada estrutura, amplia-se o texto por desdobramento lógico, com vistas ao desvelamento do sentido por meio da exposição da estrutura analítica do objeto.

Implicare, ao contrário, é dobrar de fora para dentro, portanto, envolver compreensivamente o interlocutor, de modo a levá-lo a participar da produção do sentido. Na dimensão explicativa, o outro é implicado, mas basicamente no nível das operações racionais do entendimento. Numa forma ativa de compreensão, dá-se uma concreta atuação subjetiva, pois o conhecimento inclui necessariamente o sujeito que conhece e, assim, obriga-se a pôr em questão as construções do mundo tidas como fatos objetivos para a ação cognitiva.

Mas a atitude compreensiva a que nos referimos não mantém a dualidade explicação/implicação (compreensão), quando se acompanha a hermenêutica interpretativa proposta por Ricoeur^[277]. Para este, há um movimento dialético entre os dois polos, de modo que a sensibilização do objeto se apoia num

segundo momento em procedimentos explicativos. Para tanto, é fundamental levar em conta o contexto do objeto ou do acontecimento a ser compreendido. A compreensão não advém, portanto, da reprodução do objeto, mas da geração de algo novo (um novo “acontecimento”), que parte sempre da autocompreensão do sujeito diante do objeto.

No caso da vinculação comunicacional, o que se pretende mesmo conhecer? Em princípio, a genealogia ou a sociogênese das formas tecnoculturais (portanto, a midiaticização) na medida em que se superpõem às modalizações tradicionais do laço coesivo, reinterpretando-as. Seja na lógica econômica, política, psíquica ou, mesmo, midiática, o apagamento ideológico da gênese é o que dá origem ao fetichismo. Conforme sublinha Goux a propósito da análise freudiana, voltada para “fazer reviver a lembrança de um período esquecido da vida”, a questão é *retraçar* (*redescobrir*, podemos também dizer) o que foi apagado: “Do mesmo modo que é central na análise da moeda ‘saber como e por que uma mercadoria se torna moeda’, trata-se na análise do psiquismo de descobrir ‘os processos que redundam na escolha de tal ou qual objeto’ e de retraçar, reescrever as peripécias de uma história que instaurou, em última instância, a relação do sujeito em face do falo ou daquilo que assumia esse valor”¹²⁷⁸.

A análise da vinculação comporta tanto os aspectos visíveis do comum quanto as dimensões ocultas ou apagadas da simbolização metacomunicativa inerente ao laço coesivo. Diferentemente do nível relacional, avulta a dimensão originária do *povo*, não como *demos*, mas como *ethnos*, isto é, a consistência grupal da coesão por sangue, crenças e território. Instala-se aqui toda a dimensão (estética? estésica?) dos afetos produzidos pela corporalidade e pela percepção humanas, tradicionalmente relegadas a um segundo plano pela lógica e pela ciência.

Peirce foi o primeiro, senão o único, a assinalar, com o seu conceito de *primeiridade*, a importância da espontaneidade do ato

perceptivo. Aquém das palavras ou dos signos, os sinais estéticos espraiam-se na emotividade, na superficialidade, na obscuridade e nos paradoxos que transitam o tempo todo nos circuitos comunicativos. Em termos metodológicos, alinham-se aqui principalmente os estudos e pesquisas atinentes à lógica comunitária e à dimensão afetiva do laço coesivo. A concepção de cultura aqui implicada não se rege pela distribuição do conhecimento, mas pelo aspecto matricial ou mapeador inerente a esse conceito.

3. *No nível crítico-cognitivo – ou metacrítico, uma vez que a cognição está implicada nos dois níveis anteriores –, as variadas intervenções reflexivas têm indicado que o campo das ciências sociais requer um novo sistema de inteligibilidade para a diversidade processual da comunicação enquanto ciência social específica do modo de produção ativo do conhecimento na direção de uma compreensão do vínculo e das relações, isto é, (a) o empenho de redescrição das relações entre o homem e as neotecnologias capaz de levar em conta as transformações da consciência e do self sob o influxo do ordenamento tecnocultural da sociedade; (b) ao mesmo tempo, o empenho ético-político no sentido de viabilizar uma compreensão das mutações socioculturais dentro de um horizonte de autoquestionamento, norteado pela afirmação da diferença essencial do homem, de sua singularidade. Um exemplo: a redescrição da prática jornalística pode levar ao entendimento de que o jornalismo clássico inscrevia em seu horizonte cultural a agregação de valor à informação. Isso tem efeitos sociopolíticos, já que valor não é conceito apenas econômico, mas igualmente ético.*

Nas operações de releitura ou redescrição, verifica-se que alguns dos temas que obcedavam os artistas plásticos na primeira metade do século passado são hoje reiterados na realidade prática das redes eletrônicas. Por exemplo, a compressão espacial sugerida por Picasso e Braque no cubismo é de algum modo concretizada na compressão temporal do espaço pela comunicação eletrônica.

Por outro lado, certos quadros surrealistas de Magritte prefiguram fenômenos típicos da internet, como é o caso de *Les amants* (1927), em que um casal de mascarados se beija, de modo culturalmente análogo às relações afetivas no ciberespaço. Ou então, *La découverte* (1929), que exibe uma dama com o corpo tatuado, antecipando a realidade atual da tatuagem massiva dos corpos. E no famoso *La trahison des images*, também de Magritte, a frase “isto não é um cachimbo”, escrita abaixo da figura de um cachimbo, o artista pretende liberadamente apontar para a diferença entre a realidade física e a sua representação.

Para Richard Rorty, a redescrição do sujeito é algo fundamental na construção de novas relações entre os povos, consolidando-se em dois movimentos, conforme explica Paiva: “O primeiro é a capacidade de recontar as histórias em que os indivíduos estão inseridos, de maneira que eles possam se perceber como participantes na construção da história coletiva e, conseqüentemente, possam se qualificar como membros da comunidade atual, resultante desse processo histórico. O segundo movimento refere-se à mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as histórias individuais, coletivas, passadas e presentes”^[279].

De um modo geral, trata-se de pesquisar na coerência comunicacional de um determinado sistema econômico-social a gênese de um processo que se define, em última análise, como *organização* simbólica e não mero dispositivo de transmissão de informações entendidas como algo natural e intrinsecamente necessário ao sujeito na Modernidade. No interior desse quadro reinterpretaivo, o próprio jornalismo, tradicionalmente definido como produção ininterrupta de “notícias”, pode ser visto como um vasto sistema narrativo destinado à organização das “conversas” sociais, isto é, das falas ou discursos conectivos.

Em todo esse processo se entrevê o *isomorfismo* ou a *homologia* de um comum cuja lógica simbólica opera em níveis diferentes da

estrutura social. Por isso, a operação redescritiva pode ter forte papel a desempenhar na interpretação dos fenômenos do conhecimento, e o campo pode vir a definir-se mais claramente como um dispositivo de releitura das questões tradicionais da sociedade à luz das mutações culturais ensejada pelas tecnologias da informação e da comunicação. Alinham-se aqui os estudos e pesquisas que visam ao conhecimento das transformações do mundo por meio do mercado e da mídia.

Em termos estritos de metodologia, trata-se de privilegiar (analogicamente, metaforicamente) as *conexões* – primeiramente entre as teorias e depois entre estas e os fenômenos – por parte do observador, embora sem as demonstrações algébricas que eram típicas do estruturalismo lévi-straussiano. As conexões teóricas não constituem mera agregação de disciplinas diferentes (ou multidisciplinaridade), e sim a *tradução* de um conhecimento específico para outra especificidade, fazendo tocarem-se ou “costurarem-se” (como na forma musical da *rapsódia*) os pontos homólogos ou isomórficos de cada um deles. Algo semelhante comparece no que Souza Santos, a propósito do multiculturalismo, pensa como necessário à Teoria Crítica Pós-moderna: “É por via da tradução e do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura”^[280].

Optamos por *hermenêutica tradutora* para designar a atitude metodológica adequada à operação redescritiva inerente ao modo de inteligibilidade ou ciência da comunicação. Não, portanto, uma “diatopia” entendida como um trânsito (*dia*) por meio da diversidade de lugares (*topia*), quando uma cultura encontra a outra, mas a tradução de tópicos focais – e isomórficos – de uma determinada questão problemática para os discursos possíveis do pensamento social. São essas conexões que, em seu movimento aproximativo, abolem a rigidez das clássicas fronteiras

disciplinares.

Um exemplo é a descrição metodológica que Polanyi faz de seu notável estudo sobre as origens e as consequências da economia de mercado: “Este não é um trabalho histórico; o que estamos buscando não é uma sequência convincente de acontecimentos importantes, mas uma explicação da sua orientação em termos de instituições humanas. Sentimo-nos, pois, à vontade em lidar com as cenas do passado com o único objetivo de lançar luz sobre assuntos do presente; faremos análises detalhadas de períodos críticos e abandonaremos quase que por completo os períodos de tempo que os ligaram; *invadiremos o campo de diversas disciplinas, perseguindo este simples objetivo*”^[281].

No caso específico da comunicação, a aludida redescritção pode dar ensejo a uma ficcionalização da construção teórica, em que o acontecimento – na verdade, o grande acontecimento subversivo – é suscetível de ser tomado como paradigma para uma abstração conceitual. São desta ordem, por exemplo, as analogias, oscilantes entre a ficção e a teoria científica, formuladas por Jean Baudrillard em suas análises da mídia e da pós-modernidade, que lhe valeram, assim como a outros pensadores inventivos, a acusação de “impostura” intelectual.

A razão disso é que essa metodologia apresenta-se como francamente *abdutiva*, pois inventa uma linguagem ou ficcionaliza até mesmo a ciência dedutiva/indutiva para explicar. Já Gregory Bateson, certamente um dos mais originais pensadores da comunicação, denunciava o anacronismo das premissas epistemológicas em que se baseava o ensino universitário, pensando numa ciência que combinasse o rigor e a imaginação. Baudrillard, como vários outros brilhantes ensaístas franceses de gerações passadas (René Caillois, Roland Barthes, p. ex.), praticavam aquilo que o pragmatista norte-americano Charles Sanders Peirce chamava de “abdução”, ou seja, eles partiam dos fatos em busca de uma hipótese capaz de explicá-los, o que exigia

criatividade ensaística. Operavam, portanto, ao oposto da indução, que parte de uma hipótese e experimenta com fatos capazes de fundamentá-la. Com o conceito de abdução, Peirce visava a um método de descoberta por procedimentos erráticos, eventualmente caóticos, que comporta a invenção, a inspiração e o mito.

A importância e atualidade da contribuição peirceana evidenciam-se quando se problematiza o contexto em que se descobrem ou se propõem hipóteses científicas. Aí se destaca a abdução como um conceito axial para entender-se a dinâmica das mediações entre o acaso e a determinação, na formulação de uma nova teoria científica. É certo que essa maneira de pensar tem antecedentes clássicos: o próprio Kant já sustentara que, sem intuição, todo conceito é “vazio”. Mas ao conceber a abdução como “conjetura espontânea da razão instintiva”, Peirce faz dela uma espécie de lógica originária da ideia criativa, um ponto de intersecção entre a ciência e a arte. Do que chama de *il lume naturale* (o *insight* natural das leis da natureza), partiria a faculdade divinatória ou instintiva capaz de criar. A atitude abdutiva sempre se fez presente nos instantes criativos do campo de estudos da comunicação, ou seja, nos instantes em que a aventura do pensamento conseguiu contornar a relação especular – a reflexividade, portanto –, entre sociedade e produção teórica.

Ao contrário da forma “tratado”, que é própria aos estudos relacionais, a forma “ensaio” – adequada a essas formulações – comporta a experiência de limites, tal como o acolhimento à indeterminação, à hibridização de formas conceituais heterogêneas, à contaminação do texto, como na literatura recente, por metáforas científicas. Isso pode ser considerado igualmente uma visão “sinóptica” do processo social, em que modos diferentes de olhar e de participar concorrem para uma focalização específica, não da exata realidade da ciência, mas de sua presença alusiva.

Seria aqui o caso de se perguntar – sob o influxo da

epistemologia – que paradigma poderia estar regendo esse tipo de procedimento analítico. Kuhn admite dois sentidos diferentes em “paradigma”, sendo o primeiro equivalente a algo como “matriz disciplinar”, entendida como o conjunto dos modelos e dos valores comuns a uma comunidade científica^[282]. Mas no segundo, conforme observa Aganbem, “o paradigma é um simples elemento do conjunto – os *Principia* de Newton ou o *Almagesto* de Ptolomeu – que, funcionando como exemplo comum, substitui as regras explícitas e permite definir uma tradição de pesquisa específica e coerente”^[283].

Aganbem procura aproximar Kuhn de Foucault, embora ressaltando que este último quisesse marcar uma distância entre o conceito de paradigma como critério de verdade científica e o seu conceito particular de *regime discursivo*, que desloca o acento epistemológico de *forma teórica* (atribuição e reconhecimento vindos de um plano externo, dos sujeitos de uma comunidade científica) para o plano de uma *política* dos discursos, em que é o regime interno de poder que determina “o modo como os elementos agregam-se entre si para formar um conjunto”.

Sempre à distância terminológica de Kuhn (apesar da proximidade conceitual), Foucault troca, como observa Aganbem, “paradigmas” por “figuras epistemológicas” ou “limiões de epistemologização”, afirmando o seu próprio conceito de *episteme*, que não significa visão de mundo nem estrutura de pensamento, e sim as formações discursivas, as positivities e o saber em suas relações com as figuras epistemológicas e as ciências. Para Foucault, “a *episteme* é, antes, o conjunto das relações que podem unir, numa determinada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados”^[284].

Diz Aganbem que a *episteme* foucaultiana “não define, como o paradigma kuhniano, aquilo que se pode saber numa certa época, e sim o que está implícito no próprio fato da existência de tal

discurso ou de tal figura epistemológica [...]. É certo que, em seu livro, ele [Foucault] parece interessar-se, sobretudo, naquilo que permite constituir, apesar de tudo, contextos e conjuntos, na existência positiva de ‘figuras’ e de séries”^[285].

Ora, se tomarmos a mídia ou a midiatização como figuras epistemológicas – a exemplo do que fez Foucault com o panoptismo, o modelo arquitetônico de Jeremy Bentham –, seremos levados inicialmente a dissociá-las de qualquer uso específico para inscrevê-las *paradigmaticamente* num modo de inteligibilidade do conjunto de dispositivos informacionais, que se assume como um princípio de comunicação, porque de fato tenta organizar um novo tipo de comum, compatível com as exigências históricas da tecnologia associada ao mercado.

A midiatização aparece então como aquilo que Aganbem chama de *exemplum*: “Festus nos informa que os latinos distinguiam *exemplar* e *exemplum*: o primeiro, que se considera com os sentidos (*oculis conspicitur*), indica aquilo que devemos imitar (*exemplar est quod simile faciamus*); o segundo exige em troca uma avaliação mais complexa (não somente sensível: *animo aestimatur*) e reveste uma significação sobretudo moral e intelectual”^[286].

A voga corrente dos estudos de mídia atém-se de um modo geral a essa noção de “exemplar”, na medida em que se debruça sobre o que é imediatamente visível, isto é, o conjunto total ou parcial dos dispositivos de informação em sua inscrição no conceito de mídia. Não que constituam tais estudos um equívoco, pois se sabe da sua pertinência a aspectos de funcionamento do mercado, assim como da sua relevância para o conhecimento das práticas discursivas que compõem a história de uma possível ciência do comum.

Mas é quando se agrega o *exemplar* ao *exemplum*, como no paradigma de Foucault – a união destas duas noções “não só exemplar/modelo, que impõe a constituição de uma ciência

normal, mas também e sobretudo *exemplum*, que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático”^[287] – que a mediação abre caminho para a compreensão da comunicação como o conceito de uma dimensão constituinte do comum maior do que aquela implicada na superfície dos dispositivos tecnológicos e seus efeitos.

[161]. HEIDEGGER, M. “Bâtir-Habiter-Penser”. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1996, p. 172.

[162]. HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. [s.l.]: Labor, 1976, p. 139.

[163]. WILDEN, A. Op. cit. Verbete “Comunicação”, p. 130-131.

[164]. Cf. HAMANN, J.G. *Writings on philosophy and language*. Cambridge: R. Kayes, 2007.

[165]. FLUSSER, V. *Da religiosidade – A literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002, p. 19-20.

[166]. BUBER, M. *Je et Tu*. [s.e.]: Aubier, 1969, p. 70.

[167]. *Ibid.*, p. 19.

[168]. BACHELARD, G. “Prefácio”. In: BUBER, M. Op. cit., p. 9.

[169]. BUBER, M. Op. cit., p. 50-51.

[170]. *Ibid.*, p. 74.

[171]. Cf. TURNBULL, C. *The mountain people*. Nova York: Simon & Schuster, 1972.

[172]. Uma peça teatral intitulada *Os Iks*, dirigida por Peter Brook, foi encenada em Paris em 1975.

[173]. Trata-se de Milton Obote, presidente de Uganda em 1966-1967 e em 1980-1985.

[174]. Negri, A. & Hardt, M. *Commonwealth* – El proyecto de una revolución del común. [s.l.]: Akal, p. 10.

[175]. Ibid., p. 97-98.

[176]. CASTORIADIS, C. "Anthropologie, philosophie, politique". *La montée de l'insignificance des carrefours du labyrinthe*, I. Paris: Seuil, 1996, p. 116.

[177]. Cf. SONG-MOLLER, V. *Philosophy without women* – The birth of sexism in western thought. Londres: Continuum, 2002, p. 73.

[178]. Cf. SCHELER, M. *La gramática de los sentimientos* – Lo emocional como fundamento de la ética. Barcelona: Diagonal, 2003.

[179]. Cf. CAUQUELIN, A. *Essai de philosophie urbaine*. Paris: PUF, 1982.

[180]. SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. [s.l.]: Perspectiva, 1986, p. 84.

[181]. Ibid. Além de Scheler, vale consultar um trabalho recente (*Psiche e techne* – O homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006) do italiano Umberto Galimberti, que desenvolve minuciosamente esta linha, mas apoiando-se na *Teoria da Ação*, cara ao pensamento pragmatista.

[182]. RANCIÈRE, J. *Le maître ignorant*, 10/18, 1987, p. 110. Paris: Fayard.

[183]. "Trinta raios convergentes unem-se, formando uma roda / Mas é o vazio entre os raios que faculta o seu movimento / Modelai o barro para fazer um jarro / O oleiro faz um vaso, manipulando a argila / Mas é o oco do vaso que lhe dá utilidade / Recortai no espaço vazio das paredes portas e janelas a fim de que um quarto possa ser usado / Paredes são massas com portas e janelas / Mas somente os vazios entre as massas lhes dão utilidade / Desta forma, o ser produz o útil / Mas é o não ser que o torna eficaz" (*Tao te King*).

[184]. Cf. ESPOSITO, R. *Communitas* – Origine et destin de la

communauté. Paris: PUF, 2000, p. 25.

[185]. CALVINO, Í. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 45.

[186]. RANCIÈRE, J. "A comunidade como dissentimento". In: DIAS, B.P. & NEVES, J. *A política dos muitos – Povo, classes e multidão*. Lisboa: Tinta da China, 2010, p. 425.

[187]. HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. [s.l.]: Cátedra, 1999, p. 137ss.

[188]. COURTIAL, J.-P. *La communication piégée*. [s.l.]: Robert Jauze, 1979, p. 14. O referido Lewis Feuer é autor de *Einstein ou le conflit de génération*. [s.l.]: Complexe, 1979.

[189]. HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 138. As citações que se seguem integram este mesmo capítulo, redigido em frases reiterativas e centopeicas, indicativas de transcrição de um discurso oral.

[190]. TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 1986, p. 290.

[191]. ESPOSITO, R. Op. cit., p. 31.

[192]. Cf. SODRÉ, M. *Reinventando a educação – Descolonização, diversidade e redes*. Petrópolis: Vozes, 2012. As digressões sobre esfera pública provêm do quarto capítulo desse livro.

[193]. DEWEY, J. *The public and its problems*. Athens, OH: Swallow Press, 1980, p. 208.

[194]. GENEUREUX, J. *Introduction à l'économie*. Paris: Seuil, 2001, p. 121-122.

[195]. *Ibid.*, p. 122.

[196]. MALINI, F. & ANTOUN, H. *A internet e a rua – Ciberativismo e mobilização nas redes sociais*. Porto Alegre: Sulina, 2013, p. 212-213.

[197]. Cf. o prefácio de *A grande transformação*. Op. cit., p. XII.

[198]. MIRANDA, J.A.B. *Teoria da cultura*. Lisboa: Século XXI, 2002, p. 22.

[199]. *Ibid.*, p. 23.

[200]. MONDZAIN, M.J. *In pouvoir des industries audiovisuelles ou autorité de la culture*. Cf. Séminaire International – Image, accélération, digitalisation. Madri, 28-29/11/2007.

[201]. Cf. ELIOT, T.S. *Notes towards the definition of culture*. [s.l.]: Faber and Faber, 1948.

[202]. *Ibid.*, p. 122.

[203]. Cf. STEINER, G. *No castelo do Barba Azul – Algumas notas para a redefinição de cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

[204]. BAREL, Y. *La société du vide*. Paris: Seuil, 1984, p. 96.

[205]. *Ibid.*, p. 96.

[206]. *Ibid.*, *passim*.

[207]. CANCLINI, N.G. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 34.

[208]. Cf. APPADURAY, A. *A Modernidade desbordada*. México: [s.e.], 1996.

[209]. BAREL, Y. *Op. cit.*, p. 101.

[210]. BUBER, M. *Op. cit.*, p. 58.

[211]. *Ibid.*, p. 76.

[212]. Cf. FLUSSER, V. *A história do diabo*. [s.l.]: Annablume, 2008.

[213]. *Ibid.*, p. 78.

[214]. Ibid., p. 83.

[215]. Ibid., p. 51.

[216]. BUBER, M. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 61.

[217]. LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 28.

[218]. VENEZIANI, M. *Comunitari o liberali – La prossima alternativa?* Gius: Laterza & Figli, 1999, p. 9.

[219]. HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. [s.l.]: Cátedra, 1999, p. 157.

[220]. Ibid., p. 109.

[221]. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 108-163 [Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti] [Essa versão brasileira traduz *Dasein* como *pre-sença*].

[222]. Ibid., p. 100.

[223]. VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. [s.l.]: Ed. 70, 1989, p. 126.

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

[225]. Cf. SIMMEL, G. *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlim: Duncker & Humblot, 1968, p. 524.

[226]. Cf. McLUHAN, M. *Understanding Media: the extensions of man*. Toronto: Toronto University Press, 1964.

[227]. SCOLARI, C.A. "Media ecology: exploring the metaphor to expand the the theory". *Communication Theory*, vol. 22, n. 2, mai./2012, p. 205.

[228]. Cf. *ibid.*

[229]. Ibid., p. 210.

[230]. PESTRE, D. Op. cit., p. 100-101.

[231]. Cf. FELINTO, E. & SANTAELLA, L. *O explorador de abismos – Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 168. Neste trecho, os autores citam tanto R. Cardoso quanto Cyro Marcondes Filho em suas análises do pensamento de Flusser.

[232]. Cf. SODRÉ, M. *As estratégias sensíveis – Afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2007.

[233]. Cf. SPADARO, A. [Entrevista]. *O Globo*, 28/07/2013. Autor de *Ciberteologia – Pensar o cristianismo no tempo das redes* (São Paulo: Paulinas, 2012), editor-chefe da revista *La Civiltà Cattolica*, Spadaro é o padre-conselheiro do Vaticano para assuntos ligados à comunicação, cultura e tecnologia.

[234]. FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 92.

[235]. BAUDRILLARD, J. *Simulacres et simulation*. [s.l.]: Galilée, 1981, p. 11.

[236]. Cf. HOLQUIST, M. *Dialogism*. [s.l.]: Routledge, 1990.

[237]. Cf. BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso – Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 277-326.

[238]. BAKHTIN, M. [Voloshinov]. *Marxismo e filosofia da linguagem*. [s.l.]: Hucitec, 1979, p. 99-100.

[239]. LACAN, J. *Le séminaire: livre XVII – L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991, p. 11.

[240]. RANCIÈRE, J. Op. cit., p. 99.

[241]. JACOTOT, J. "Langue maternelle". In: RANCIÈRE, J. Op. cit., p. 85-86.

[242]. Ibid., p. 88.

[243]. Ibid., p. 110.

[244]. WILDEN, A. Op. cit., verbete “Comunicação”, p. 109.

[245]. Cf. BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. [s.l.]: The University of Chicago Press. 2000.

[246]. LEVRERO, M. *El discurso vacio*. [s.l.]: Interzona, 2006.

[247]. Cf. HABERMAS, J. *The theory of communicative action* – Vol. 1: Reason and the rationalization of society. [s.l.]: Beacon Press, 1984. Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. [s.l.]: Beacon Press, 1987.

[248]. ORTIGUES, E. *Le discours et le symbole*. Paris: Aubier, 1962, p. 45.

[249]. Cf. EVANS, R. *Piaget: o homem e as suas ideias*. Lisboa: Socicultur, 1973, p. 65.

[250]. BENJAMIN, W. “A doutrina das semelhanças”. *Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 108.

[251]. GOUX, J.J. *Freud, Marx – Économie et symbolique*. Paris: Seuil, 1973, p. 69.

[252]. Ibid., p. 85.

[253]. Ibid., p. 20.

[254]. Ibid., p. 22.

[255]. AGANBEM, G. “Lengua e historia”. *La potencia del pensamiento*. [s.l.]: Adriana Hidalgo, 2007, p. 43-47.

[256]. Cf. MARX, K. *O capital*. Vol. I. São Paulo: Abril, 1983, p. 45, 121.

[257]. Ibid., p. 46.

[258]. Mas nessa especulação notável que é *L'Échange symbolique et la mort* (Gallimard, 1976), Baudrillard aponta para o simbólico como outro caminho teórico além da troca antropológica descrita por Mauss, Lévi-Strauss e Lacan. O simbólico não é, para ele, uma função da realidade, mas precisamente algo que abole o princípio de realidade tanto na sociedade arcaica quanto na moderna. Assim, para afirmar que o consumo não se alicerça sobre o princípio de realidade (“tudo é signo, signo puro, nada possui presença ou história”), ele o desloca, os objetos da relação material e histórica com as pessoas, para um sistema simbólico, onde eles se convertem em signos relacionados apenas uns com os outros e sem significados.

[259]. GOUX, J.J. Op. cit., p. 106.

[260]. WILDEN, A. Op. cit., p. 122.

[261]. Ibid., p. 119.

[262]. Ibid., p. 120.

[263]. MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 485. A citação provém de WADE, J. *History of the middle and working classes*. Londres: E. Wilson, 1835.

[264]. Cf. POLANYI, K. Op. cit., p. 31.

[265]. Conferência de abertura do XII Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação (Compós). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 04/06/2002.

[266]. Cf. SODRÉ, M. *As estratégias sensíveis...* Op. cit.

[267]. Cf. GUMBRECHT, H.U. *Folha de S. Paulo – Caderno Mais*, 13/10/2002.

[268]. Padilha, J. *O Globo*, 09/02/2013.

[269]. Trata-se do manifesto resultante de um congresso realizado na Universidade de Stanford e publicado no Caderno Mais, da *Folha de S. Paulo*, 24/11/2002.

[270]. Ibid., p. 6.

[271]. Cf. SODRÉ, M. *Antropológica do espelho – Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2003. Agora substituímos por “relacional” o “veiculativo”, assim como por “metacrítico” o “cognitivo”.

[272]. FONTANILLE, J. “Medios, regimenes de creencia y formas de vida”. *Contratexto*, n. 21, 2013, p. 71. Facultad de Comunicación de la Universidad Lima.

[273]. Cf. LIMA, V.A. “História, fronteiras conceituais e diferenças”. *Observatório da Imprensa*, n. 749, 04/06/2013.

[274]. Ibid.

[275]. A escravidão, p. ex., constitui uma relação (jurídica, política, social), mas não um vínculo, devido à impossibilidade do senhor de movimentar-se heterotopicamente na direção do escravo.

[276]. Cf. VIRILIO, P. *The administration of fear*. Los Angeles: Semiotex(t)e, 2012.

[277]. Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. [s.l.]: Francisco Alves, 1988.

[278]. GOUX, J.-J. Op. cit., p. 79.

[279]. PAIVA, R. “Para reinterpretar a comunicação comunitária” *O retorno da comunidade – Os novos caminhos do social*. [s.l.]: Mauad, 2007, p. 141.

[280]. SANTOS, B.S. “Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?” *Revista de Comunicação e Linguagens*, 2000, p. 92. Lisboa: Relógio d’Água, 2000.

[281]. POLANYI, K. Op. cit., p. 5.

[282]. Cf. KUHN, T.S. *The structure of scientific revolution*. Chicago: Chicago University Press, 1970.

[283]. AGANBEM, G. *Signatura rerum* – Sur la méthode. Paris: Vrin, 2008, p. 11.

[284]. FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. [s.l.]: Siglo Veintiuno, 1970, p. 322-323.

[285]. AGANBEM, G. Op. cit., p. 16-17.

[286]. Ibid., p. 20.

[287]. Ibid.