

A ruptura paradigmática da comunicação

A paradigmatic rupture in communication

MUNIZ SODRÉ^a

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro – Brasil

RESUMO

A emergência histórica da comunicação como prática e teoria de uma reconfiguração antropológica do homem por meio de tecnologias disruptivas e de epistemes radicalmente opostas aos sistemas mecanicistas e positivistas que orientam o pensamento social desde fins do século XVIII. Autopoiese. A milenar sabedoria originária. A noção de bem comum. A medida de acolhimento da inteligência artificial. Ruptura epistemológica e proposta de comunicação como uma ciência do comum.

Palavras-chave: Mecanicismo e positivismo, sabedoria originária, novas epistemes, inteligência artificial, ciência do comum

^a Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor emérito da Escola de Comunicação da UFRJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6060-9673>. E-mail: sodremuniz@hotmail.com

ABSTRACT

This paper is focused on discussing the historical emergence of communication as a practice and theory of an anthropological reconfiguration by means of disruptive technologies and episteme radically opposed to late 18th century mechanistic and positivist social thought systems. Autopoiesis. Ancient original wisdom. Common good. Measures of embracing artificial intelligence. Epistemological rupture and a proposal for communication as a science of the commons.

Keywords: Mechanicism and positivism, original wisdom, new epistemes, artificial intelligence, science of the commons

NA CULTURA POPULAR de hoje, comunicação é essa realidade em que estamos imersos, tanto em termos de máquinas inteligentes como das práticas de uso que delas fazemos no cotidiano. É uma espécie de novo livro da vida, escrito não mais apenas no idioma da química do carbono, no qual as bactérias se diversificaram e interagiram com as outras em escala global, e sim na língua das unidades mínimas do sentido, infrainformacionais, que podem assumir configurações fonemáticas ou simplesmente digitais. É, assim, algo que se evidencia ao senso comum como um ecossistema, mas que ao mesmo tempo demanda o conhecimento não mecanicista de uma episteme transformadora do *status quo* planetário. O termo “comunicação” aponta para uma ciência humana do comum, que torna irrelevante a epistemologia mecanicista e positivista das ciências sociais forjadas desde fins do século XVIII europeu, reunindo perspectivas interacionistas como a autopoiese, a endossimbiose, a sabedoria originária e os bens comuns comunitários.

A conhecida noção de autopoiese refere-se à capacidade de autoprodução e automanutenção de seres vivos, diferentemente dos sistemas mecânicos. A sua biologia da cognição implica uma visão que contempla o planeta como entidade em contínua interação com os humanos, mas isenta ou autônoma diante do controle pelo capitalismo absoluto.

As perspectivas atualíssimas de Maturana e Varela são familiares à sabedoria milenar de povos tradicionais, como deixam ver duas pequenas histórias da *doxa* oriental. A primeira, atribuída a Lao Tsé, relata o esforço de um ancião na aldeia para tirar água de um poço e depois transportá-la em baldes até a sua casa. Um jovem aldeão faz ver a ele que já existiam mecanismos técnicos capazes de extrair o líquido e levar por tubos até a casa. O velho então responde, dizendo não desconhecer a existência desses recursos, mas que a utilização dependia de um “coração” técnico que ele ainda não tinha.

Na segunda história, um mestre Zen havia encarregado o discípulo de cultivar arroz. No primeiro ano, o jovem cuidou para que jamais faltasse água, e o arroz cresceu forte. No ano seguinte, ele acrescentou um pouco de adubo à terra, o que acelerou o crescimento e tornou maior a colheita. No terceiro, uma quantidade maior de adubo aumentou ainda mais a colheita, porém o arroz nasceu pequeno e sem viço. E o mestre: “se você continuar aumentando a quantidade de adubo, não vai colher nada de valor. Você fortalece alguém quando ajuda um pouco. Mas enfraquece se ajuda em excesso”.

Embora diversos, os dois relatos falam no fundo de uma mesma coisa, que é a medida adequada de relacionamento com a exterioridade técnica do homem. Não se trata de rejeitar ou de demonizar a técnica – um produto do engenho

humano –, e sim de integrá-la humanamente como um *bem comum*, portanto, de encontrar uma medida externa ao mecanicismo exacerbado pelo capital.

A propósito dos bens comuns, Fiske (1992) propõe quatro grandes tipologias de bens nas relações humanas, afinando a diferença entre *bens comuns comunitários*, baseados na mutualização e no comunalismo; a *reciprocidade*, que consiste em dar, doar, presentear e receber, criando relações sociais equilibradas; a *redistribuição inequitativa* hierárquica, que inclui aquela dirigida pelo Estado nas classes sociais; e por último, aquela que se regula pelos *preços de mercado*, a partir da troca de recursos, de acordo com o formal “valor igual” capitalista.

Ora, desde a sua arrancada em meados do século passado, a tecnologia comunicacional de base hertziana e eletrônica é um suposto bem comum colocado sob a égide de preços de mercado ou de valores capitalistas. Sob a capa ideológica de uma nova utopia cultural, a “comunicação” passou a ser proclamada e vivida, graças ao desenvolvimento vertiginoso da tecnologia eletrônica, como uma funcionalidade indispensável ao mercado e às governanças políticas.

Isso é cientificamente problemático no momento histórico em que a tecnologia do digital, com suas perspectivas de *machine learning* ou *inteligência artificial*, é um bem transformador do engenho humano. Torna-se contemporânea a questão milenar do *coração técnico*, assim como da medida da técnica na relação com o ser humano.

A discussão não é tão nova. Vale evocar o episódio do diálogo ocorrido em 1995 entre Paulo Freire e Seymour Papert, discípulo de Piaget, pesquisador do Massachusetts Institute of Psychology (MIT) e propugnador do uso do computador para a aprendizagem infantil. Papert foi o criador do *construcionismo*, conhecida teoria pedagógica segundo a qual o estudante programa computacionalmente situações problemáticas, testando hipóteses, com vista à instrução pessoal.

No método de Papert cabia até mesmo a didática freireana de alfabetização por meio de algumas palavras geradoras extraídas do universo linguístico do aprendiz. Freire, entretanto, ainda que convicto da importância da tecnologia na transformação intelectual do sujeito, detectou na atitude prático-teórica de Papert uma ausência de conexão entre o software pedagógico e a realidade social e política do estudante.

Em outras palavras, faltava a fonte originária das questões essenciais da educação, que é a cultura, locus de bens comunitários como mutualização e comunalismo, em que se constroem bases humanas de sociabilidade. Sem a dimensão cultural, a tecnologia fecha-se narcisicamente em torno de si mesma, exercendo efeitos de fascinação pela eficácia do desempenho técnico que contempla a cognição individual, mas recalçando o vínculo com a comunidade e com o entorno sócio-histórico, esse mesmo que responde pela transitividade política do conhecimento.

A pedagogia de Paulo Freire comporta ou acolhe a tecnologia, mas, por seu compromisso visceral com a emancipação social, não é desencarnada, isto é, não está acima das condições sócio-históricas de produção e transmissão do conhecimento, portanto, não está acima da cultura concretamente vivida, isto é, aquela que se vive junto com os outros num território, numa cidade.

De fato, quando alguém se indaga sobre o que poderia ser “primeiro” na formação das cidades, aparece como ponto de partida o “viver juntos”. Isto é o 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.

A *philia* é o *mobile* do viver juntos, não enquanto mera convenção ou acordo, mas enquanto predisposição à sociabilidade, *que é propriamente a comunicação* – entendida não como transmissão de informações, mas como intenção de tornar comuns as diferenças ou fazer a união dos opostos que, no entanto, em sua dinâmica, fazem circular a *philia*. Comunicação é tanto falar como fazer: *communicatio* é outro modo de dizer, em latim, sociedade (*societas*).

A comunicação define-se, assim, como o vínculo estabelecido pela *philia*, coextensivo ao lugar próprio. A *philia* permite definir o comum como “próprio” (*okeion*) e “vizinho” (*koinon*), significados enfeixados no conceito moderno de *sociabilidade*, definido por Tönnies (1979). Por ser próprio, o lugar comum é um *topos*, ao mesmo tempo espacial e simbólico, que oferece aos próximos ou vizinhos imagens e memórias (casa, templo, monumento etc.) como um campo de identificações, acionado por uma mesma língua. O laço comunicativo da *philia* se alimenta de diferentes memórias, ritos e acontecimentos marcantes. Alimenta-se da cultura.

Seja qual for o nome que se atribua ao comum – lugar, local, comunidade – num *meio vital* determinado, é importante compreendê-lo como uma vinculação constitutiva. Isso se deve ao fato de que a coesão comunitária está assentada em crenças partilhadas e valores relativos a determinações (bem/mal, justo/injusto etc.) necessárias à vinculação intersubjetiva.

Cultura pode ser conceitualmente resumida com o mapeamento ativo desse meio. O que se entende como *mundo da vida* comporta tanto esse meio quanto a aprendizagem, nos termos de Paracelso: “A aprendizagem é a nossa própria vida, desde a juventude até a velhice, de fato quase até a morte: ninguém passa dez horas sem nada aprender” (Meszáros, 2005, p. 15). Aparentemente, entretanto, o pensamento social, fascinado por seus próprios métodos, esquece com frequência de aprender com o mundo da vida.

A suposição de que o que distingue o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método sobre a ciência é uma séria advertência contra a transformação do método como instrumento da pesquisa científica em algo que constitui

a própria objetividade dos objetos. Em vez de densificar cientificamente o pensamento, a ossificação metodológica tende à elaboração de uma teologia do social.

In statu nascendi, as ciências sociais não eram prisioneiras dos métodos. O problema é que, ao se esvaír a produção de ideias ou teorias sobre a realidade em transformação (razão histórica do vigor das ciências sociais), restam as derivações metodológicas e “aplicadas” desses saberes, a exemplo das pesquisas de opinião e de mercado que, junto com os dispositivos de mídia, concorrem para o controle social. A cientificidade torna-se algorítmica, alegadamente “neutra”, mas assimilativa, por matemáticas oblíquas, de um passado embaraçoso e não superado. A inteligência artificial não é imune à estupidez humana.

Assim, o “universalismo” do pensamento social em determinados países, ainda que sob a bandeira da esquerda política, padece de miopia diante do entorno imediato ou perde de vista a centralidade variável das lutas sociais. Edgar Morin já se havia indagado: como é possível que sociólogos só vejam a invariância (temporária) das reproduções e não as variações e mudanças desses “invariantes”? A resposta está no paradigma científico, um sistema de poder que fixa o olhar do pesquisador num mesmo ponto, tido como invariável.

No entanto, as variações perpassam o tempo inteiro as zonas de incerteza sociais. Quando uma disciplina do pensamento social desconhece o princípio da incerteza e agarra-se a um único sistema explicativo como fundamento de todas as suas certezas, surge de fato um problema. É que, apesar dele mesmo, esse pensamento pretensamente conceitual/científico – na prática, a formalização lógica de um sistema canônico – deixa transparecer a bandeira paradigmática da certeza absoluta com o dístico de “rigor do pensamento”, tradução enviesada para “rigor do método”. Deste modo uma disciplina acadêmica pode fechar os olhos para a complexidade fenomênica e focar-se apenas numa certeza monocrática, metodologicamente esbatida contra o fundo de uma realidade em preto e branco (Sodré, 2021).

No vigor produtivo das ideias, a verdade não é a resultante de um único caminho metodológico, mas o espaço comum de um diálogo universal, portanto, de um encontro em que cada um é convidado. Esses encontros procedem de diferentes linhagens de pensamento, que variam do racionalismo acadêmico até a dimensão do sentir ou das *verdades afetivas*.

Isso tudo deixa implícito o *campo emocional* – análogo ao que a socio-filosofia alemã de Dilthey e de Simmel chamou no século XIX de *mundo do Espírito* – decisivo para a compreensão dos relacionamentos intersubjetivos. São os mesmos requisitos que a fenomenologia instituiu como condições da “compreensibilidade” de algo, tal como se vê na fenomenologia de Merleau-Ponty. De um modo geral, trata-se de ir um pouco adiante daquilo que, ao falar

da experiência, Edgar Morin define como *oscilação constante entre o lógico e o empírico*, para se vislumbrar, na diversidade dos modos de pensar, uma via filosófica capaz de contornar a dicotomia entre a Lógica e o Espírito.

Essa via é imperativa no momento histórico em que o capitalismo absoluto penetra em todas as esferas da existência e em que o gerenciamento social se pauta pela computação digital. Dá-se uma metamorfose incessante, em escala planetária, de matérias, corpos e espaços, em que se artificializam os seres vivos e se humanizam as máquinas de cálculo e produção.

Com a invenção e a popularização da internet, que promove a conexão generalizada entre usuários da rede eletrônica, a mídia tornou-se imediata graças a um feedback incessante. Deste modo se ampliou o território utópico da transparência expressiva, deslanchado no século passado com o advento da imagem em todas as suas modalidades técnicas. A situação é das mais complexas. A internet é um dispositivo revolucionário em termos tecnológicos, comparável às grandes transformações técnicas da modernidade, gerador de um novo espaço (virtual) superposto às clássicas coordenadas espaço-temporais.

Assim, no âmbito crescente da *midiatização* (articulação estrutural da mídia com organizações e instituições sociais), a comunicação eletrônica converte as tecnologias da informação em dispositivos de *inteligência artificial* e, por meio da rede eletrônica, introduz um novo paradigma, com uma estrutura de interconexão invisível, em que tudo é, ao mesmo tempo, conexão e passagem na superfície reticular – e na interioridade das pessoas, tornadas meros relés de transmissão –, assim como segredo criptográfico nos subterrâneos operativos.

A isso o teórico sul-africano Mbembe (2022) chama de *brutalismo*, para ele uma categoria política extraída do pensamento arquitetônico, pela qual “o poder enquanto força geomórfica doravante se constitui, se exprime, se reconfigura, age e se reproduz por *fraturação e fissuração*” (pp. 9-10). Ao mesmo tempo que a concentração do capital em poucas mãos atinge níveis mais elevados do que qualquer outro período no passado e em que a Terra como sistema chegou a seus limites, o projeto último do poder seria a transformação da humanidade em matéria e energia. Assim, o brutalismo como apoteose dessa forma de poder sem limite externo, caracteriza-se pela “estreita imbricação de várias figuras da razão: a razão econômica e instrumental, a razão eletrônica e digital, a razão neurológica e biológica” (p. 23).

Nessa imbricação, as tecnologias computacionais assumem um tal primado que as rédeas do poder social se confundem cada vez mais com os dispositivos de controle da informação. A crise das antigas formas técnicas de transmissão do conhecimento, do jornal ao livro, torna cada vez mais claro que a perda de centralidade simbólica dos suportes apenas realça o poder da informação generalizada. A grande transformação privilegia a dimensão técnica do homem, em

tal magnitude que a forma da consciência contemporânea é fundamentalmente tecnológica. Isto equivale a dizer que o relacionamento do sujeito humano com a realidade hoje passa necessariamente pela tecnologia, em especial as tecnologias da informação, em todos os seus modos de realização.

Com o capitalismo transnacional e o megaincremento tecnológico, amplia-se o mundo, submetendo ao capital, direta ou indiretamente, outras formas de regência da realidade. Nesse novo espaço, configurado primordialmente pelo mercado, o poder da mercadoria e da informação reduz o carisma do Estado nacional. Não é mais o Estado, e sim o mercado global, que fornece os principais cenários da identidade. Enfraquece a ficção histórica da cidadania política e emerge a figura do consumidor como novo sujeito social, concebido desde a origem como o contrário da ideia clássica de cidadania.

Toda essa crescente estruturação tecnológica da ambiência local e global tem um evidente impacto imediato sobre as culturas regionais. O que está de fato em curso é uma reconfiguração antropológica da vida humana, logo, do sujeito real, que não é uma essência, mas a resultante de processos variados de subjetivação – o elemento histórico – constantes de uma relação, raramente dialética, entre o ser vivo e a coisa. A separação entre um e outra sempre assegurou o domínio da consciência sobre o inerte, tornado instrumento ou objeto passivo de conhecimento. Agora, entretanto, as coisas, por meio da inteligência artificial e da sua presença conectiva na rede dos mecanismos de poder, aderem ao corpo humano, virtualmente convertido em tela. A internet é uma forma radical de conexão, ao mesmo tempo política e estética, entre sujeito, coisa e sistema.

Em princípio, toda estética altera percepções. Ampliada como forma do *socius*, é capaz de alterar (ou *dispor* de outra maneira) realidades. Enquanto dispositivo, a rede é uma matriz tecnológica capaz de *aumentar* esteticamente o espaço-tempo físico, comprimindo o tempo e ampliando o espaço. O dispositivo não deixa evidente que o “social” da rede é efeito de programas de computador, ou seja, a criação de uma realidade paralela por engenheiros ou designers, capaz de condicionar os lugares de fala dos usuários.

Na prática, trata-se de uma nova *urbs*, imaterial, com normas próprias de habitação e de circulação dos discursos. Por mais avançada em termos tecnológicos que pareça, a rede é uma “cidade” sem cidadania, todos os habitantes eletronicamente juntos, mas humanamente separados, a exemplo de um agrupamento de autômatos.

SEPARAÇÃO

Separação é palavra-chave de uma nova equação civilizatória, lastreada por uma dinâmica “incivil”. Mas é também a antítese dos conceitos de autopoiese e

de endossimbiose, que requerem a integração entre seres vivos e coisas, assim como nas culturas originais, nas quais o tempo dos objetos não é estranho aos humanos, nem são as coisas entidades estáticas, o que atribui às interfaces o poder de aumentar a realidade. São precisamente as interfaces que, no âmbito das tecnologias do digital, constroem uma realidade aumentada, apenas agora em função do capital.

Entretanto, a separação continua a operar no nível das relações humanas por meio da lógica mecanicista. Por exemplo, a programação digital reduz a fonação (assim como a sua reprodução escrita) ao nível mecânico, o que pode implicar retrocesso discursivo. Com a inteligência artificial, o sujeito emula o robô que, como se sabe, é capaz de incorporar um sistema semântico. Linguagem, porém, não é semântica, nem sintaxe, nem gramática – portanto, nem sequer apenas discurso –, mas a ordem simbólica de acolhimento das diferenças e aproximações capaz de se apropriar e de expressar aquilo que somos. É o ordenamento vinculativo em que se constitui a responsabilidade comum.

Mas a língua computacional é um monopólio numérico (capaz de trocar a subjetivação pelos dígitos) previsível e autocorrigível, com valores fechados. Desta forma, o aumento da liberdade técnica de resposta por parte do usuário, portanto, a responsividade individual, em nada afeta sua irresponsabilidade civil. Esta lança o indivíduo tecnicamente *aumentado* na precariedade de relações sociais desprovidas do vínculo comunitário que, em última análise, tornaria cada um responsável pelo outro. Apenas no *em-comum* se constituem as identidades e os laços coesivos imprescindíveis à responsabilidade social, princípio ético atinente à dignidade da linguagem e ao cuidado de si mesmo como fontes do sentido relativo à existência humana.

RESPONSABILIDADE

A palavra responsabilidade deve ser, assim, tomada como um *princípio* ético atinente à dignidade da linguagem e ao cuidado de si mesmo como fontes do sentido relativo à existência humana. É o fundamento dos valores e da normatividade naturalmente intrínseca à condição humana de autoafirmação da vida.

Esse princípio, essencial à comunicação humana, não se integra epistemologicamente ao modelo de racionalidade das ciências sociais, forjadas entre o século XVIII e início do século XX segundo parâmetros mecanicistas e positivistas. O campo de estudos comunicacionais deslançado desde pouco antes da Segunda Guerra, apesar da novidade radical de seus materiais empíricos, permaneceu sob a hegemonia desse paradigma, sem grandes desconfianças quanto à evidência imediata – capitalista e industrial – de sua empiria.

Não basta colocar a pessoa, como autor e sujeito do mundo, no centro do conhecimento. Como bem observa Boaventura de Sousa Santos (2007), uma concepção humanística das ciências sociais

coloca o que hoje designamos por natureza no centro da pessoa humana. Não há natureza humana porque toda a natureza é humana. É, pois, necessário descobrir categorias de inteligibilidade globais, conceitos quentes que derretam as fronteiras em que a ciência moderna dividiu e encerrou a realidade. (pp. 44-45)

Para ele, “o mundo é comunicação e por isso a lógica existencial da ciência pós-moderna é promover a ‘situação comunicativa’ tal como Habermas a concebe” (Sousa Santos, 2007, p. 45).

Essa situação, para nós, é o aprofundamento da compreensão, de maneira a não desqualificar a natureza nem o homem em função de um conhecimento quantitativista e nomotético. Dentro de um paradigma emergente, é imperativo superar a clássica dicotomia entre ciências naturais e ciências sociais, abolir ou relativizar as fortemente as fronteiras disciplinares e instaurar a situação comunicativa ou interativa entre os saberes, com vistas a um conhecimento ao mesmo tempo global e local.

A proposta de comunicação como uma ciência do comum significa a produção de saber com sabedoria, fala com diálogo, ação com pausa e reflexão: um campo de sentido transitivo, reconhecível pelo Outro. Muito longe de ser um apêndice epistemológico das ciências sociais novecentistas, a comunicação implica uma ruptura paradigmática, um novo campo expansivo, em que o objeto do conhecimento se desloca da abstração do sujeito epistêmico para o sujeito empírico que, por sua vez, não é o soberano do Antropoceno, mas o parceiro concreto de terra e de máquinas. ■

REFERÊNCIAS

- Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a united theory of social relations. *Psychological Review*, 99(4), 689-723.
- Mbembe, A. (2022). *Brutalismo*. La Découverte.
- Meszáros, I. (2005). *A educação para além do capital*. Boitempo.
- Sodré, M. (2021). *A sociedade incivil: Mídia, iliberalismo e finanças*. Vozes.
- Sousa Santos, B. (2007). *Um discurso sobre as ciências*. Afrontamento.
- Tönnies, F. (1979) *Comunidad y Asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Península.

