

# Ética e epistemologia: alerta contra a “neutralidade axiológica” na pesquisa em comunicação contemporânea

*Ethics and epistemology: warning against the “axiological neutrality” on contemporary communication research*

■ MARCO SCHNEIDER\*

## RESUMO

O objetivo deste artigo é demonstrar que uma ética socialista deve ser discutida no âmbito do pensamento epistemológico em geral e no campo da comunicação, em particular. Pretende fazê-lo trazendo para o debate autores que apontam a profunda ligação entre os elementos teóricos, metodológicos, históricos e políticos de qualquer epistemologia concebível. Isso não significa negligenciar o caráter relativamente autônomo do desenvolvimento do conhecimento científico, mas destacar, precisamente, esse caráter relativo. Finalmente, cuidando de não borrar as fronteiras entre estes campos, o trabalho pretende (re)abrir um diálogo entre eles.

**Palavras-chave:** ética, epistemologia, metodologia, política, história

\* Pesquisador do Ibict. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação – PPGCI – Ibict/UFRJ. Professor do departamento de Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do mestrado em Mídia e Cotidiano (PPGMC-IACS-UFF). E-mail: marco\_schneider@ig.com.br

## ABSTRACT

The aim of this paper is to demonstrate that a socialist ethics should be discussed within the epistemological thinking in general and in the field of communication, in particular. Intends to do so, bringing to the debate authors who point the deep linkage between the theoretical, methodological, historical and political elements of any conceivable epistemology. That does not mean neglecting the relatively autonomous development of scientific knowledge, but to emphasize precisely this relative character. Finally, careful not to blur the boundaries between these fields, the study aims to (re)open a dialogue between them.

**Keywords:** ethics, epistemology, methodology, politics, history

Bourdieu, em *A Profissão de Sociólogo* (1993), critica o fato de o debate em torno da neutralidade axiológica frequentemente encobrir outra discussão, a seu ver mais importante, sobre a neutralidade *metodológica* (Thiollent, 1980). Mészáros diz algo muito parecido: “Em parte alguma o mito da neutralidade ideológica – a autoproclamada Wertfreiheit, ou neutralidade axiológica, da chamada ‘ciência social rigorosa’ – é mais forte do que no campo da metodologia” (2004: 301).

A crítica é importante, na medida em que enfatiza uma discussão usualmente deixada de lado, a saber, a de que métodos e mesmo técnicas de pesquisa não são neutros, isto é, estão necessariamente, saiba o pesquisador ou não, articulados com teorias, e a vigilância epistemológica não deve permitir que essas articulações ocorram sem que se tenha consciência do fato.

Isso, porém, não invalida o debate sobre a neutralidade axiológica em geral; pelo contrário, o enriquece, sobretudo quando sabemos que as matrizes teóricas e epistemológicas das quais se desdobram os métodos e técnicas de pesquisa possuem uma relação mais ou menos íntima, ainda que nem sempre declarada, com posicionamentos éticos e, no fim das contas, políticos, os quais, por sua vez, derivam, por um lado, de uma ou outra concepção do ser, do real, isto é, de uma ontologia, e, por outro, das condições de trabalho do pesquisador.

Sob esse prisma, quando Martino (2003) propõe que discussões de cunho ético, por pertencerem à competência da filosofia da ciência, sejam excluídas do debate epistemológico, o qual deveria se ater a questões relacionadas à classificação e à relação entre as disciplinas<sup>1</sup>, ao “exame da linguagem da ciência” (Martino, 2003: 69-71) e a “(...) sondar os princípios ontológicos, metodológicos e lógicos da ciência” (Ibid.), talvez não perceba estar contrabandeando para o questionamento, para o exame e para a sondagem propostos uma orientação epistemológica eticamente comprometida com a crença na possibilidade de haver neutralidade ética em classificações e relacionamentos disciplinares, na linguagem da ciência e em seus princípios ontológicos, metodológicos e lógicos. Esta proposta é passível de discussão.

Que a epistemologia seja uma área do conhecimento menos abrangente que a filosofia da ciência, como Martino propõe, ou um ramo da ciência, inspirado na filosofia, mas relativamente independente de suas questões mais abrangentes, está correto, na medida em que cabe à filosofia da ciência discutir, entre outras coisas, a própria *possibilidade* de constituição de um saber científico, problema que, caso a epistemologia tivesse de se deter com ele, colocaria em questão sua própria razão de ser e, enfim, perdendo tempo. Martino tem assim razão ao afirmar que a epistemologia só é concebível partindo da premissa de que *é possível* a produção de um conhecimento de *tipo científico*<sup>2</sup>, e em defender

1. A questão disciplinar, em particular, não deveria ser compartilhada com a sociologia da ciência ou com a história da ciência? O excelente *Para Abrir as ciências sociais*, assinado pela Comissão Calouste Gulbenkian para a Reestruturação das Ciências Sociais, presidida por Wallerstein, demonstra que a disciplinarização atual é fruto menos de questões de cunho epistemológico do que político-acadêmico.

2. “A discussão epistemológica pressupõe (...) um certo posicionamento em relação a alguns problemas filosóficos de fundo, justamente como o real e a objetividade” (Martino, 2003: 70-71).

que o debate epistemológico, para avançar, dever estabelecer, antes de tudo, os próprios limites do que venha a ser um debate epistemológico. Porém, a linha demarcatória que ele traça entre epistemologia e filosofia da ciência (e teoria do conhecimento, sociologia do conhecimento<sup>3</sup> etc.) faz um desvio a nosso ver arriscado ao excluir da primeira a reflexão ética e, em última análise, político-ideológica. Afinal, não confundir uma coisa com a outra, o que é correto, não nos autoriza a esquecer do fato de que são interdependentes, conforme veremos a seguir.

## **O RECONHECIMENTO DO CARÁTER HISTÓRICO DA EPISTEMOLOGIA E SUAS EXIGÊNCIAS**

Um autor que demonstra o caráter irrevogavelmente histórico e ideológico da epistemologia, e portanto a sua dimensão ético-política, é Ilyenkov, em sua descrição crítica da gênese e da trajetória do próprio termo *epistemologia*:

(...) o isolamento de uma série de velhos problemas filosóficos em uma ciência filosófica especial<sup>4</sup> (tanto faz se a reconhecemos como a única forma de filosofia científica ou somente como uma das muitas divisões da filosofia) é um fato de origem recente. O termo em si [epistemologia] só passou a ser empregado com mais frequência na última metade do século XIX, como designação de uma ciência especial, de um campo especial de investigação que de modo algum havia sido claramente distinguido nos sistemas filosóficos clássicos, nem constituído uma ciência especial ou mesmo uma divisão especial, embora seja um erro, é claro, afirmar que o conhecimento em geral e o conhecimento científico em particular só tenham se tornado objeto de uma atenção mais detida com o desenvolvimento da “epistemologia”.

O estabelecimento da epistemologia como uma ciência especial, esteve associado historicamente e essencialmente à ampla difusão do neokantianismo, que se tornou, durante o último terço do século XIX, a mais influente tendência do pensamento filosófico burguês na Europa, sendo convertido na escola oficialmente reconhecida de filosofia acadêmica, universitária (...) (Ilyenkov 1977, online).

Assim, a mera possibilidade, justificada historicamente, de entendermos a epistemologia, ou melhor, sua difusão e legitimação acadêmica, como fruto da *mais influente tendência do pensamento filosófico burguês*, se não a invalida enquanto parte ou subcampo digno de atenção da filosofia da ciência – e, de fato, isso não deve ocorrer –, faz da própria noção de neutralidade axiológica – a exclusão do elemento ético-político do debate epistemológico e metodológico – uma posição não somente logicamente insustentável, mas também passível da acusação de, intencionalmente ou não, contrabandear para o campo científico

3. Quanto à distinção que Martino defende entre epistemologia e sociologia da ciência, Lopes (2003: 278-279), na trilha de Foucault e Bourdieu, parece pensar diferente: “A produção da ciência depende intrinsecamente das suas condições de produção. Essas são dadas pelo contexto discursivo que define as condições epistêmicas de produção do conhecimento e pelo contexto social que define as condições institucionais e sociopolíticas dessa produção. A autonomia relativa do ‘tempo lógico’ da ciência em relação ao ‘tempo histórico’ é que faz da sociologia da ciência um instrumento imprescindível para ‘dar força e forma à crítica epistemológica ou crítica do conhecimento, pois permite revelar os supostos inconscientes e as petições de princípio de uma tradição teórica’ (Bourdieu, 1975: 99)”.

4. Ilyenkov emprega as expressões *teoria do conhecimento* e *epistemologia* indiferenciadamente. Nesse caso, as ponderações de Martino a propósito de suas diferenças, com destaque para a maior amplitude do campo de estudos da primeira, nos parece uma distinção necessária.

uma atitude, ao fim e ao cabo, politicamente conservadora ou reacionária, sob a aparência do mais exigente rigor científico.

Essa advertência é particularmente importante para o tempo presente, pois, por exemplo, como diz Žižek, “(...) no instante em que alguém questiona seriamente o atual consenso liberal, é acusado de abandonar a objetividade científica por posições ideológicas ultrapassadas” (2001). Ora, não seria essa acusação, ela sim, uma posição ideológica ultrapassada? Afinal, conforme o mesmo autor, “este é o ponto sobre o qual não se pode fazer concessões: hoje, a atual liberdade de pensamento ou significa a liberdade de questionar o consenso ‘pós-ideológico’ democrático-liberal – ou não significa nada” (2002).

Ou seja: é não só logicamente obrigatório, mas politicamente imprescindível, atualmente, que o caráter necessariamente ideológico da ciência não seja ingênua ou deliberadamente ocultado em nome de uma objetividade científica não ideológica ideal, como pode ser inferido da seguinte reflexão de Mészáros:

Naturalmente, ninguém deseja negar que a “lógica” do desenvolvimento científico tem um aspecto *relativamente autônomo* como um *momento* importante do complexo geral das mediações dialéticas. Entretanto, esse reconhecimento não pode chegar a ponto de tornar absoluta a lógica imanente do desenvolvimento científico, com a eliminação, de modo ideologicamente tendencioso, das importantes e muitas vezes problemáticas determinações sócio-históricas. Defender a absoluta imanência do progresso científico e de seu impacto sobre os desenvolvimentos sociais só pode servir aos propósitos da apologia social (2004: 254)<sup>5</sup>.

Neste ponto, o debate epistemológico tangencia o político-ideológico, e não há como ser de outro modo. Esta aproximação, porém, requer a seguinte ressalva: enxergá-la não nos autoriza a confundir os dois debates, o que seria prejudicial para ambos, dado que cada um possui as suas especificidades. Por outro lado, mesmo feita a ressalva, é possível ainda questionar se a posição que defendemos não contraria a exigência epistemológica elementar da *objetividade* científica. A resposta é *não*, se pensarmos dialeticamente, como, aliás, faz o próprio Martino na seguinte passagem:

Híbrido de ciência e filosofia, a epistemologia guarda uma importante característica dessa última: nenhum panorama da filosofia, nenhuma tentativa de levantar e discutir as tradições de pensamento que se formam em torno de certos problemas fundadores, pode dar conta de realizar essa tarefa sem imediatamente inscrever-se nesse quadro. Em outras palavras, uma visão sobre o conjunto da filosofia não pode ser alcançada a partir da exterioridade da tradição filosófica, pois não há visão da filosofia sem ser ela mesma filosófica, então, parte integrante dessa tradição e de uma corrente de pensamento. *Toda discussão e visão do campo*

5. Mészáros (1993, 2002, 2004, 2009, 2011) desenvolve exaustivamente essas questões ao longo de boa parte de sua obra.

*filosófico significa uma tomada de posição em relação às outras correntes que compõem a tradição filosófica.* De modo que toda doutrina é simultaneamente a parte e o todo da reflexão filosófica. Ela é parte porque não é, nem pode ser, o único posicionamento possível; ela é parte porque só pode inserir-se de modo parcial (tomando partido por certos princípios e verdades iniciais, selecionando seus problemas, fazendo suas opções por certos procedimentos de resolução dos problemas etc.) Mas nenhuma delas pode realmente se posicionar sem produzir um conhecimento do todo, de modo que a filosofia só existe a partir de um posicionamento e o todo da filosofia só pode aparecer a partir de uma de suas partes, ou seja, a partir de uma de suas correntes (Martino, 2003: 72-73).

Trata-se aqui de não confundir objetividade com imparcialidade, distinção relevante não só no campo epistemológico como também no debate ético em comunicação, em especial no caso do jornalismo, na medida em que toda objetividade é, fatalmente, parcial, pois diz sempre respeito a um processo cognitivo, que envolve um sujeito. Este, por sua vez, fatalmente ocupa uma posição determinada (no tempo, no espaço, na luta de classes). Assim, o conhecimento será mais ou menos objetivo dependendo do método com o qual esse *sujeito* aborda um objeto dado, e não de um espelhamento exato do real na forma de um discurso objetivo. Por isso, *nenhum* posicionamento epistemológico (ou comunicativo) pode ser (axio)logicamente neutro ou apolítico, ainda que sua dimensão valorativa permaneça menos ou mais latente, no discurso ou na consciência do cientista (e do comunicador).

## **O CARÁTER HISTÓRICO DO CONHECIMENTO COMO FIM EM SI MESMO E SUAS VICISSITUDES**

Morin (1982) historiciza e reconhece a importância que o *ethos* do conhecimento objetivo como fim em si mesmo exerceu para a evolução da ciência e para sua libertação da tutela da teologia; ao mesmo tempo, identifica com clareza os riscos que um tal *ethos* passou a gerar a partir do momento em que a ciência torna-se subordinada à política e à economia<sup>6</sup>. Porém, sua proposta de uma reflexão ética por parte dos cientistas, como maneira de contornar tais riscos, permanece impotente, na medida em que a esta *política* e a esta *economia* não são atribuídos os devidos nomes: economia de mercado e política de Estado capitalistas. Não se trata somente de um problema terminológico secundário, mas de uma necessidade de precisão conceitual, por suas implicações profundas para a justa compreensão das verdadeiras causas da subordinação da prática científica à economia e à política, bem como para a elaboração de estratégias que possam viabilizar a superação deste quadro.

6. Outro autor que aprofunda esse debate é Mészáros (2009).

Na realidade, o problema central aqui não é propriamente a subordinação da ciência, enquanto conhecimento objetivamente rigoroso e logicamente fundamentado, à economia *em si* e à política *em si*, entendidas em termos abstratos. Se tomarmos o termo “política” na acepção que Aristóteles (2007) lhe atribui na *Ética a Nicômaco*, como a arte de administrar a *pólis* para o bem geral, que mal haveria na subordinação da ciência ao bem geral? Quanto à *economia*, entendida como utilização ótima dos recursos disponíveis para atender a necessidades humanas, como oposto de *desperdício*, que mal haveria em a ciência submeter-se à economia? O problema é sua subordinação à lógica perdulária do capital, que submete o conjunto das atividades humanas (não só a ciência, mas as artes, os costumes, inclusive a política e a própria economia, na teoria e na prática) ao seu imperativo cego de autoexpansão, o que tem conduzido a consequências extremamente destrutivas, duas delas conhecidas como 1ª e 2ª Guerras Mundiais, sem mencionar o crescimento brutal do complexo industrial militar nas nações mais ricas (e não só nelas) no pós-guerra, complexo este, aliás, que financia a maior parte da pesquisa acadêmica nos EUA e na Inglaterra (Mészáros, 2004: 243-300), além de boa parte dos filmes de Hollywood<sup>7</sup>.

Einstein, lembra Mészáros (2004), identificou com mais clareza tais riscos, cujas causas principais ele teria situado com precisão, não na “inconsciência” dos cientistas (embora tenha apelado insistentemente à sua consciência), mas na anarquia do mercado. Contudo, é o próprio Mészáros quem, a nosso ver, oferece a mais refinada orientação para a reflexão em torno dessa relação entre ciência e economia, tocando inclusive em um ponto central do presente estudo, a subordinação do valor de uso ao valor de troca, ou, numa formulação um tanto simplificadora, do consumo ao mercado:<sup>8</sup>

Não existe (...) nada na natureza da ciência e da tecnologia de onde se possa derivar a subordinação estrutural do valor de uso ao valor de troca, com todas as suas consequências destrutivas, em última instância, inevitáveis. Em contraste, a articulação histórica da ciência e da tecnologia, o modo como elas moldam nossas vidas hoje em dia, é *totalmente ininteligível* sem o reconhecimento de sua profunda inserção nas determinações socioeconômicas do capital, tanto na escala temporal quanto em relação às estruturas contemporâneas dominantes. Sem querer negar a dialética das interações recíprocas e a inevitável realimentação, o fato é que, no relacionamento entre a ciência e a tecnologia, por um lado, e os determinantes socioeconômicos – com o papel estruturalmente dominante do valor de troca –, por outro, o *übergreifendes Moment*<sup>9</sup> são estes últimos (Mészáros, 2004: 269)<sup>10</sup>.

Para entendermos melhor a relação entre ciência, economia de mercado e a questão da neutralidade axiológica, dando um passo adiante em relação à

7. Cf. menção a *Mass Communications and American Empire*, de Schiller, em Mattelart e Mattelart (2008: 116-117). Ver também Kellner, 2001.

8. Só é produzido aquilo que puder contribuir para a reprodução ampliada do capital e só consome quem puder pagar, sendo que, como todos sabem muito bem, esse mesmo processo faz com que bilhões de pessoas não possam pagar. Esse tema será aprofundado mais a frente.

9. “*übergreifendes Moment*” – momento de importância fundamental, momento decisivo.

10. Ricardo Antunes, retomando a crítica de Mészáros a Habermas sobre a ideia de a ciência ter se convertido na mais importante força produtiva em detrimento do trabalho, desenvolve a contraposição do autor húngaro (*tecnologização da ciência*) à noção habermasiana de *cientificação da tecnologia*. Cf. Antunes, 2006: -135-65.



historicização do problema efetuada por Morin, bem como à identificação de Einstein do potencial destrutivo da ciência com a anarquia do mercado, ambas corretas, mas ainda um tanto abstratas, cabe elevá-las à sua concreticidade<sup>11</sup>, a partir da compreensão do processo histórico de *alienação e divisão do trabalho*, que fazem da ilusão de neutralidade da ciência uma ilusão *necessária*. Mészáros dá esse passo, ao argumentar:

(...) a ilusão da autodeterminação “não-ideológica” e da correspondente “neutralidade” da ciência é, em si, o resultado do processo histórico da alienação e da divisão do trabalho capitalistas. Não é um “erro” ou uma “confusão” que possam ser eliminados pelo “iluminismo filosófico”, como pretendem os positivistas lógicos e os filósofos analíticos. Antes, é uma ilusão *necessária*, com suas raízes firmemente plantadas no solo social da produção de mercadorias e que se reproduz constantemente sobre essa base, dentro do quadro estrutural das “mediações de segunda ordem” alienadas. Em consequência da divisão social do trabalho, a ciência está de fato alienada (e privada) da determinação social dos objetivos de sua própria atividade, que ela recebe “pronta”, sob a forma de ditames materiais e objetivos de produção, do órgão reificado de controle do metabolismo social como um todo, ou seja, do capital (Mészáros, 2004: 270).<sup>12</sup>

## ÉTICA SOCIALISTA E CIÊNCIA

Em suma, é *rigorosamente ilógico* pensar a epistemologia em termos axiologicamente *neutros* ou *apolíticos*, caso adotemos uma concepção da ciência que percebe seus vínculos profundos com a sociedade e a história em sentido mais amplo, e que por isso mesmo defende que a ciência não deve se limitar a buscar *compreender* seja o que for como uma atividade que tem o fim em si mesma, mas que deve estar comprometida com uma parcialidade axiológica crítica para com o presente e generosa para com o futuro. Uma tal perspectiva nos parece necessária em nossa época. Mas quais seriam os possíveis desdobramentos éticos dessa posição?

Usualmente se faz ciência para se compreender melhor o real, que não se esgota nas aparências. Tal compreensão, contudo, não pode mais ser um fim em si mesma, não pode mais ser meramente contemplativa, nem tampouco subordinada ao mercado ou a quaisquer razões de Estado como fim em si mesmo, sob o risco de destruição de suas próprias condições de realização futura, a começar pela própria vida na Terra; urge, assim, que a ciência se torne deliberada e acima de tudo práxis emancipatória.

Sabemos também que o conhecimento é uma produção social, um patrimônio da humanidade – pois para o seu desenvolvimento não foram e são necessários somente os *gênios criadores*, mas gerações de sujeitos anônimos que

11. A noção de *concreticidade*, em Kosik (2002), diz respeito à totalidade do real enquanto articulação dialética da empiria – do fenomênico, do existente – com as leis dinâmicas que a regem – a “essência”. Essa concreticidade, apesar de sua complexidade, é cognoscível graças à mediação ativa da práxis humana, o que significa, porém, que nunca o é imediata, integral e definitivamente de uma forma acabada.

12. A reflexão é importante, pois nos lembra, mais uma vez, que para a solução dos graves problemas mencionados, não basta esclarecimento (iluminismo), mas uma transformação profunda nas relações de produção. Esse ponto será retomado adiante.

permitiram e permitem a esses *gênios* trabalhar. Deve, portanto, servir a todos, constituindo-se em instrumento de libertação e melhoria da vida de todos. Este é o fundamento lógico e histórico da *parcialidade axiológica* aqui defendida. Além disso, se Bourdieu está correto ao afirmar que mesmo o nível técnico da prática científica está impregnado, consciente ou inconscientemente, das teorias que o fundamentam, as quais, por sua vez, são desdobramentos lógicos consciente ou inconscientemente desenvolvidos a partir de uma concepção da história e da sociedade contidos no campo epistêmico ou paradigmático dos quais se desdobram, como é que a neutralidade axiológica pode ser efetivamente neutra, seja na totalidade de uma pesquisa, como propõe em outros termos o positivismo, seja somente em seu desenvolvimento, segundo a solução de Weber? No dizer de Mészáros: “A dimensão ideológica envolve tanto a formulação dos problemas em si quanto a elaboração de determinadas soluções para eles (...)” (1993: 52).

Em outras palavras, a ciência deve ser pensada e praticada como um permanente processo de desvelamento emancipatório das contradições opressivas do real/natural, do real/histórico e do real/lógico. A necessidade de tal desvelamento, hoje, remete à própria sobrevivência da espécie e mesmo da biosfera – e a comunicação, por razões por demais óbvias para que as explicitemos aqui, tem uma importante tarefa prática a desempenhar nesse sentido.

Esse caráter emancipatório que reivindicamos não é fruto de algum imperativo ético abstrato, mas (para além da questão da sobrevivência) do seguinte raciocínio: se o homem só se faz plenamente humano sendo o sujeito consciente do seu próprio destino, de sua vida, e se para viver ele precisa trabalhar, isto é, produzir e reproduzir, a partir de situações concretas, necessidades e projetos, suas condições – materiais e espirituais – de existência, o homem só se faz plenamente humano, portanto, sendo sujeito consciente do seu trabalho. Suposto que a humanização do homem, tal qual exposta acima, seja não somente um objetivo eticamente defensável, mas um objetivo ético prioritário, temos que considerar que, com a complexificação da divisão do trabalho, o desenvolvimento técnico e o surgimento de novas necessidades, para além daquelas estritamente naturais, a satisfação das necessidades (antigas e novas) de cada um depende cada vez mais do trabalho dos outros. A partir de um dado estágio, ninguém mais é capaz de suprir nem mesmo uma pequena parte de suas necessidades individuais, diretamente, com o próprio trabalho: a satisfação das necessidades de cada um depende, assim, de trabalho social. Como o homem só pode viver em sociedade, o conjunto dos homens só se faz plenamente humano quando todos os homens tornam-se sujeitos conscientes do trabalho social, isto é, o planejam e executam conforme suas próprias decisões, conscientes e comuns.



Deste modo, negar a um único indivíduo que seja a possibilidade de exercer plenamente sua humanidade enquanto sujeito consciente, em colaboração com outros sujeitos conscientes, negar-lhe o poder de participar conscientemente da definição da forma e dos objetivos desse trabalho social, é negar-lhe a humanidade de que é potencialmente possuidor, transformando-o de sujeito em objeto de um mecanismo *estranho* e *opressor*, embora superficialmente muito sedutor, que atende atualmente pelo eufemismo *mercado*.

Há quem diga que não há alternativa à sociedade de mercado, e não são poucos. É certo que não há nenhuma alternativa cujo sucesso possa ser antecipadamente assegurado. Mas é igualmente certo que a colaboração entre as pessoas é uma marca pelo menos tão forte na história quanto a competição e o conflito. E a exigência ética da solidariedade e do igualitarismo, ou seja, a exigência ética socialista, quando introduzida no debate epistemológico e na prática científica, necessariamente irá interferir na formulação dos objetos, nas orientações metodológicas, etc. Como lembra corretamente Ilyenkov: “A solução do problema corresponde à sua formulação” (1977, online).

A exigência ética de uma solidariedade igualitarista, além disso, é realista, por ser cultivada pelo próprio individualismo reinante sob o regime do mercado, ainda que de forma contraditória e mascarada. Isso pode parecer paradoxal, mas o paradoxo está somente nas aparências, pois, dado que o indivíduo não quer ter sua individualidade diminuída ou destruída, fatalmente a esmagadora maioria há de concluir, se parar para pensar, que a solidariedade é a culminância racional do individualismo, sua realização radical, enquanto o egoísmo é o estágio infantil da individualidade – é ignorância, ressentimento ou covardia. Porque, ainda que houvesse uma *natureza humana* supra-histórica e essencialmente egoísta, conforme a posição reinante, que é uma generalização corrente, mas questionável<sup>13</sup>, o imperativo da vida em sociedade e o atual estado de desenvolvimento da ciência e das tecnologias (em termos positivos), bem como os riscos entrópicos que o sistema econômico vigente produz em escala cada vez maior (em termos negativos), tornam a solidariedade igualitarista enquanto princípio ético uma perspectiva racional e mesmo necessária, não só para uma maior racionalidade econômica em termos gerais, mas igualmente para uma maior satisfação de prazeres e ambições radicalmente individuais de sujeitos realistas que tenham ultrapassado o egoísmo infantil, ressentido e covarde da consciência espontânea.

Um individualismo radical, calcado em um egoísmo inteligente e ambicioso, deve ser, por paradoxal que pareça, solidário, pois o maior prazer é sempre com os outros (ou sem que os outros perturbem), não contra os outros, a não ser de forma ressentida ou reativa (vingança), ou ainda no caso óbvio do sadismo,

13. “Se o indivíduo isolado na multidão abandona sua singularidade e se deixa sugerir pelos outros, fá-lo porque nele existe a necessidade de estar de acordo com eles, mais do que em oposição (...)”. Freud, Apud Mattelart e Mattelart (2008: 26).

perversão provavelmente derivada do ressentimento. Seja como for, quanto mais satisfeitas as pessoas, quanto menos ressentidas e frustradas, menos elas tendem a perturbar, ameaçar; mais agradáveis elas podem ser – sobretudo em um universo ético legal no qual a exploração, a exclusão, a objetificação humanas forem consideradas abominações e não meras fatalidades ou acidentes.

Como diz Amartya Sen,

(...) é possível argumentar que a conduta baseada na solidariedade é egoísta, num sentido importante, porque o sujeito se satisfaz com os prazeres dos outros e sofre com a dor deles e, assim, a busca de sua própria conveniência pode ser auxiliada pela ação solidária (Apud Eagleton, 2010: 44).

Se isso está correto, ou pelo menos possui alguma chance de estar, não se trata aqui, pois, da defesa de uma ética que nada tenha a ver com a realidade, com os fatos, com a prática, com a *natureza humana* ou com a ciência, mas de sua defesa em função do reconhecimento de estarmos vivendo uma encruzilhada histórica decisiva, cujas potencialidades, positivas e negativas, são tão imensas, em especial as negativas, que a ciência não pode mais se dar ao luxo de não considerá-la com seriedade (nem a ciência nem ninguém).

## CONCLUSÃO

É o momento, portanto, de enfrentarmos o seguinte desafio proposto por Emir Sader há alguns anos:

Trata-se, pelo trabalho intelectual, de decifrar o enigma do mundo contemporâneo entre uma capacidade tecnológica que permite aos homens fazer coisas cada vez mais incríveis e uma grande massa da humanidade que não consegue ter acesso sequer a bens básicos para sua subsistência. Decifrar o enigma entre o potencial de transformações do mundo que a ciência e a tecnologia colocam à disposição da humanidade e o sentimento de impotência total que as pessoas sentem (Sader, 2005:11).

A comunicação poderia contribuir positivamente para reverter esse sentimento de impotência, ou ao menos para acelerar essa reversão tão necessária, pois uma transformação profunda da sociedade é impensável sem a mobilização das massas, sem que elas tomem gosto por essa possibilidade. Mas as massas só podem ser mobilizadas ou por crises econômicas especialmente dramáticas, ou se for possível demonstrar – racional e afetivamente – que uma tal transformação é desejável e viável, e ela só é, efetivamente, viável, como bem sabia Gramsci (1968a e 1968b) se tornar-se desejada pelas massas, se elas tomarem gosto pela ideia, o que ocorre de tempos em tempos e, aliás, tem ocorrido recentemente,

no oriente médio, nos EUA, no sul da Europa e no Brasil. É por ter consciência disto e por estar íntima e ativamente comprometido com a perspectiva de uma tal transformação que Gramsci se colocava a seguinte questão: “(...) é necessário (...) explicar como a ‘paixão’ pode se tornar ‘dever’ moral, e não dever de moral política, mas de ética” (Gramsci, 1968b: 14).

Ora, uma questão dessa natureza tem ou não validade científica, ou melhor, aderência epistêmica ao campo da comunicação? Esperamos ter demonstrado que sim, mas, independente do mérito de nossa demonstração, é inquestionável que a própria formulação de uma questão como essa só é possível a partir de uma perspectiva epistemológica que não exclua a ética (e a política) de seu horizonte reflexivo.

O universo discursivo dominante na grande mídia comercial, porém, não somente desconsidera essa perspectiva, como também o risco de entropia sociometabólica que o mercado alimenta, limitando-se a dramatizar, quando o faz, apenas um de seus aspectos, o ecológico, e mesmo assim sem ir a fundo em suas causas: o problema ecológico só pode ser resolvido em conjunto com o problema social, isto é, com o problema econômico de fundo, a subordinação do trabalho ao capital e seu imperativo cego de reprodução ampliada.

É preciso que as pessoas saibam disso e sintam essa urgência, é preciso que tomem conhecimento de que há condições técnicas, materiais e logísticas (ou seja, econômicas) para se resolver a maior parte dos males que afligem a humanidade e a vida no planeta em geral, bem como para acabar com ela. É necessário o desativamento do potencial destrutivo desencadeado pelo atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas e pela atual configuração das relações de produção, acompanhado de um redirecionamento dessas forças em um sentido positivo, o que requer uma profunda alteração na atual configuração das relações de produção.

Sobre esse ponto, lembremos Benjamin e sua impressionante atualidade para pensarmos o conteúdo de boa parte do jornalismo, da publicidade e da cinematografia contemporâneos. Mas lembremos um Benjamin pouco comentado entre nós, da comunicação, embora se fale tanto em Benjamin – o Benjamin comunista:

Todos os esforços para estetizar a política culminam num só ponto: a guerra. A guerra, e só ela, permite fornecer um motivo para os maiores movimentos de massa, sem, assim, tocar-se no estatuto da propriedade. Eis como as coisas podem ser traduzidas em linguagem política. Quanto à linguagem técnica, poderiam ser assim formuladas: só a guerra permite mobilizar todos os recursos técnicos da época presente, sem em nada mudar o regime da propriedade. (...) Eis como se pode representar a estética da guerra, hoje em dia: já que a utilização normal das

forças produtivas está paralisada pelo regime da propriedade, o desenvolvimento dos meios técnicos, do ritmo das fontes de energia, voltam-se para um uso contra a natureza. Verifica-se através da guerra que, devido às destruições por ela empreendidas, a sociedade não estava suficientemente madura para fazer, da técnica, o seu órgão; que a técnica, por seu turno, não estava suficientemente evoluída a fim de dominar as forças sociais elementares. (...) A guerra imperialista (...) tem, como fator determinante, a decalagem entre a existência de meios poderosos de produção e a insuficiência do seu uso para fins produtivos (em outras palavras, a miséria e a falta de mercadorias). A guerra imperialista é uma revolta da técnica que reclama, sob a forma de “material humano”, aquilo que a sociedade lhe tirou como matéria natural. Em vez de canalizar os rios, ela conduz a onda humana ao leito de suas fossas; em vez de usar seus aviões para semear a terra, ela espalha suas bombas incendiárias sobre as cidades (...). Na época de Homero, a humanidade oferecia-se, em espetáculo, aos deuses do Olimpo: agora, ela fez de si mesma o seu próprio espetáculo. Tornou-se suficientemente estranha a si mesma, a fim de conseguir viver a sua própria destruição, como um gozo estético de primeira ordem. Essa é a estetização da política, tal como a pratica o fascismo. A resposta do comunismo é politizar a arte (Benjamin, 1996: 195-196).

Não poderíamos igualmente, parafraseando Benjamin, politizar a epistemologia, em particular o debate epistemológico em comunicação? Afinal, todas as mudanças socialmente necessárias, cujas condições técnicas, materiais e logísticas de efetivação já estão dadas, só podem ser desencadeadas por uma profunda e abrangente transformação ético cultural das massas. A realidade atual, em si mesma, contribui negativamente para que essa urgência seja sentida, na medida em que se torna cada vez mais óbvia a inviabilidade insuportável do modelo vigente. Essa obviedade, contudo, é obliterada não só pelo discurso dominante da grande mídia comercial, como também pela sedutora espetacularização dos bens materiais e simbólicos que ela própria produz e põe em circulação, e daqueles que ela não produz, mas para cuja circulação contribui de modo decisivo: é mediante essa sedução que se dá a integração não só econômica e ideológica, mas moral e afetiva dos sujeitos, em um sistema econômico que os sujeita à condição de objetos, de meios empregados para fins alheios e hostis, sob a aparência da livre escolha de ocupações e consumo na esfera do mercado.

Na luta por essas mudanças, a comunicação tem pelo menos duas importantes tarefas a desempenhar: 1) contribuir para a transformação ético-cultural das massas, tendo em conta o seu não desprezível papel (atual e potencial) na formação das subjetividades; 2) contribuir para o controle político (democracia direta) e econômico (administração horizontal) das massas sobre o conjunto das

atividades produtivas e reprodutivas, eticamente orientadas no sentido do que denominamos solidariedade igualitarista, ou ética socialista, controle este logicamente viabilizado pelas novas tecnologias de comunicação, como a internet<sup>14</sup>.

É por essas razões que defendemos uma aproximação – cuidadosa – entre o debate epistemológico (em geral e em comunicação) e o debate ético político. **M**

14. Sobre este segundo ponto, ver Schneider (2010).

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do trabalho*. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 165-196.
- BOURDIEU, Pierre et. al. *A Profissão de Sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- COMISSÃO CALOUSTE GULBENKIAN. *Para Abrir as ciências sociais*. Portugal: Publicações Europa-América, 1996.
- EAGLETON, Terry. *O Problema dos desconhecidos*. Um estudo da ética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- GRAMSCI, Antônio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968a.
- GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel*. A Política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968b.
- KELLNER, Douglas. *A Cultura da Mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: Edusc, 2001.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LOPES, Maria Immacolata V. Sobre o Estatuto disciplinar do campo da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.). *Epistemologia da Comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003.
- MARTINO, Luiz C. As Epistemologias Contemporâneas e o Lugar da Comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.). *Epistemologia da Comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 69-101.
- MATTELART, Armad. MATTELART, Michèle. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MÉSZÁROS, Istvan. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- . *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- . *Estrutura social e formas de consciência I*. A Determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2009.
- . *Estrutura social e formas de consciência II*. A Dialética da estrutura e da história. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Lisboa: Europa/América, 1982.

SADER, E. S. Intelectuais na globalização. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro/RJ, p. 11-11, 13 fev. 2005.

THIOLLENT, Michel J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1980.

#### Endereços eletrônicos:

ILYENKOV, Evald Vasilyevich. (1974). *Dialectical logic: essays on its History and Theory*. Moskou: Progress Publishers, 1977. English translation 1977 by H. Campbell Creighton. Disponível em: <<http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>>. Acesso em: nov. 2011.

SADER, E. S. Intelectuais na globalização. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro/RJ, p. 11-11, 13 fev. 2005.

SCHNEIDER, Marco. Lenin e a microsoft. In: *Revista Z Cultural*. Disponível em: <[revistazcultural.pacc.ufrj.br/lenin-e-a-microsoft-de-marco-schneider/](http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/lenin-e-a-microsoft-de-marco-schneider/)>. Acesso em: nov. 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century? In: *Rethinking Marxism*, no. 3/4, 2001. Disponível em: <<http://lacan.com/zizek-empire.htm>>. Acesso em: nov. 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. Zizek, Slavoj. *Repeating Lenin*. Arkzin. April, 2002, Paperback. Disponível em: <<http://www.lacan.com/replenin.htm>>. Acesso em: nov 2011.

---

Artigo recebido em 12 de fevereiro de 2012 e aprovado em 2 de junho 2012.