

UM PENSADOR ESSENCIAL DA COMUNICAÇÃO

Muniz Sodré e Raquel Paiva¹

Uma passagem do “Zaratustra” parece ter sido escrita para definir o francês Jean Baudrillard.

Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo uma a uma da nuvem negra que paira sobre os homens; elas anunciam a chegada do raio e é assim que elas caem por terra. Vede: eu sou um anunciador do raio, uma gota pesada que cai da nuvem; ora, este raio se chama super-homem.²

Baudrillard é reconhecidamente “amável” como uma dessas partículas pesadas que tiveram o papel de ver, interpretar e analisar a sociedade em que viveu. Tarefa difícil e muitas vezes incompreendida, principalmente pela resistente resistência a toda e qualquer mudança de padrões acadêmicos ou a todo vocabulário que não se anuncie como socialmente otimista. Por esta razão, seu pensamento, suas “anunciações” foram e são, por alguns, tão erroneamente interpretados. Um crítico dessa sociedade em que o sentido é mercadoria barata não pode ser considerado um otimista. Mas pessimista, também não: Jean Baudrillard certamente poderia ser considerado um niilista, no sentido adotado pelo filósofo italiano Gianni Vattimo.

Niilismo, em Vattimo, é conceito que assume uma pulsão afirmativa e renovadora, na medida em que reconhece a falência dos grandes modelos, projetos e ordens, apostando na insurgência de novos formatos, para além das visões instrumentais-racionalistas e iluministas. Para Vattimo, a aceitação da falência das verdades consolidadas e da eficácia das crenças e grandes projetos, ao invés de significar a vigência de uma aceitação passiva da existência, representa, sim, a possibilidade efetiva de fuga da visão fatalista. É esta faceta de Baudrillard –

¹ Professores da ECO/UFRJ, pesquisadores do CNPq, escritores e jornalistas. Este texto retoma alguns tópicos anteriormente desenvolvidos por ambos em outros contextos.

² NIETZSCHE, F. Assim falava Zaratustra. Prólogo, & 7 e 4.

nunca enunciada por ele mesmo – que muitos deixaram de alcançar, optando pela facilidade de concebê-lo como um negativista e apático pós-moderno.

Na verdade, Baudrillard, como vários outros brilhantes ensaístas franceses de gerações passadas (René Caillois, Roland Barthes e outros), praticavam o que o pragmatista norte-americano Charles Sanders Peirce chamava de “abdução”. Com este 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 idéia 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 (pulsional?) capaz de criar.

A atitude “abdutiva” de Baudrillard sempre o manteve próximo ao campo de estudos da comunicação. Impulsionado desde os anos 60 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 é 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 histórico 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 constituiriam 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.

Por outro lado, o discurso que a mídia produz sobre si mesma de alguma maneira perturba o princípio epistemológico (durkheimiano) da não-consciência, segundo o qual são inadequadas as motivações dos agentes sociais para se estabelecer o sentido de suas ações. Este princípio, essencial à autonomia teórica da comunicação como ciência social específica da tecnocultura, revela-se inaceitável por parte de jornalistas, criadores de espetáculos, diretores de televisão, produtores culturais e outros, já que produzem um discurso supostamente consciente do sentido de suas práticas, mais adequado à gestão midiática daquilo que os logotécnicos julgam ser o social, deixando de reconhecer qualquer verossimilhança teórica na teorização comunicacional. O jornalismo de qualidade tende inclusive a assumir progressivamente o discurso crítico das ciências sociais.

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, onde 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 isto, 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.

A comunicação, em sua prática, é a ideologia mobilizadora de um novo tipo de força de trabalho, correspondente à etapa presente de produção das mercadorias por comando global. A sociedade tecnocultural ou digitalizada mostra-se, assim, atravessada pela fragmentação dos recortes, pela imaterialidade de um real discursivo e, ao mesmo, pelo primado dos objetos na sociabilidade. Como sabemos, desde os anos sessenta – quando os objetos passam ao primeiro plano da vida social, como conseqüência do primado do consumo sobre a produção – passa-se a problematizar fortemente toda a dimensão objetual da contemporaneidade. Depreende-se dos trabalhos de vários pensadores seminais da modernidade que atravessamos — e Baudrillard foi um grande exemplo — a idéia de uma irreducibilidade do objeto às tradicionais disciplinas de abordagem da vida social. O que não deixar de insinuar implicitamente a emergência do primado do objeto ou dos fatos sobre a participação observadora de um sujeito investido de consciência teórica e munido de conceitos.

A palavra “emergência” não surge aqui à toa. Para um grupo de especialistas estrangeiros, autor de um manifesto sobre interdisciplinaridade³, 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 co-emergência do fenômeno em questão e do seu observador”.

O que significa isto? Para os autores, 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 impresso 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.⁴

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, 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, base da sociedade tecnocultural, uma vez que, nas formas de vida

³ Trata-se do manifesto resultante de um congresso realizado na Universidade de Stanford e publicado pelo Caderno Mais, da Folha de São Paulo, de 24 de novembro de 2002.

⁴ *Ibidem*, p. 6.

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. A interobjetividade (o relacionamento entre objetos) tem hoje peso tão grande, senão maior, quanto o da intersubjetividade.

A intervenção reflexiva de Baudrillard mostrou 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, possivelmente na direção de uma antropologia do vínculo e das relações, isto é, (a) o empenho por uma redescritção das relações entre o homem e as neotecnologias capaz de levar em conta as transformações da consciência e do self sob o influxo de uma nova ordem cultural, a simulativa; (b) ao mesmo tempo, o empenho ético-político-anropológico 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.

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 ensejadas pelas tecnologias da informação e da comunicação. Por outro lado, a forma “ensaio” – adequada a essas formulações — comporta a experiência de limites, tal como o acolhimento à indeterminação, a hibridização de formas conceituais heterogêneas, a contaminação do texto, como na literatura recente, por metáforas científicas. Isto pode ser considerado igualmente uma visão “sinóptica” do processo social, em que modos diferentes de olhar e participar concorrem para uma focalização específica, não da exata realidade da ciência, mas de sua presença alusiva.

Trata-se de privilegiar (analogicamente, metaforicamente) as *conexões* — primeiro entre as teorias e depois entre estas e os fenômenos — por parte do observador, embora sem as implicações algébricas que eram típicas do estruturalismo lévi-straussiano. São desta ordem, por exemplo, as analogias, oscilantes entre a ficção e a teoria científica, especulativamente 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 disto é que a metodologia — na verdade, Baudrillard dispunha de uma metodologia bastante evidente — apresenta-se como francamente abduativa: ele inventa uma linguagem, ficcionaliza até mesmo a ciência dedutiva/indutiva para explicar. A *compreensão* — conhecimento 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. É que, na compreensão, o conhecimento inclui necessariamente o

sujeito que conhece e, assim, obriga-se a pôr em questão as construções do mundo (subjettivistas, resultantes de jogos de linguagem) que se tomam como fatos objetivos para a ação cognitiva.

Vários dos objetos colocados sob o foco do pensamento pós-modernista resultam verdadeiramente de metáforas. É certo que o pensamento social (assim como a idéia deleuziana de filosofia), apoiado em categorias clássicas (tempo/espço, qualidade/quantidade, essência/aparência/, universal/singular/ diacronia/sincronia), busca sempre *conceitos* para dar conta de uma situação ou um acontecimento. Às artes, caberia lidar com figuras de linguagem, a exemplo das metáforas. No entanto, muito mais do que meros recursos de assemelramento estrutural, as metáforas são veículos de construção de conhecimento novo e de sua organização, por meio de *implicações* significativas. Precisamente por este motivo, Baudrillard, mestre numa análise fortemente metafórica, foi um autor modelar para se introduzir o tópicó da invenção metodológica. Foi assim que ele reinventou a semiologia como uma operação de transversalidade para disciplinas bastante ativas nos anos setenta e oitenta, como a lingüística, a antropologia estrutural, a psicanálise e a análise marxista dos processos produtivos.

Ainda que a redescrção possa ser um “impensado” em seu trabalho, Baudrillard redescrveu, por metáforas, tradicionais pontos fortes da metafísica. Por exemplo, ele retomou o empenho de David Hume, mesmo sem citá-lo, no que diz respeito a transformar, com elegância estilística, a terminologia reflexiva sobre a experiência humana, sua hibridização retórico-sofística de imagens cientificistas, ficcionais, lingüísticas, etc. e também a relativizar o peso das pretensas verdades, encarando-as, do mesmo modo que o empirista inglês, como meras regularidades de representações, ao invés de fundamentações ontológicas apoiadas na substância e na existência.

Por outro lado, com a temática da não-comunicação (ou “incomunicação”), ele redescrveu — deslocando para o campo das práticas sgnicas na modernidade contemporânea — a reflexão de Hobbes (também sem citá-lo, nem apresentá-lo conceitualmente) sobre a violência e o medo como princípios originários do funcionamento social. Em Hobbes, a ausência de uma associação pacífica entre os indivíduos, ou seja, uma “não-relação”, *dissolutora* dos laços comunitários e transformadora do homem em “lobo do outro”, funda a vida social. Em Baudrillard, a não-comunicação é o princípio fundador da ordem societária apoiada em meios de comunicação.

Propomo-nos aqui, agora, a assinalar o impacto aleatório de uma redescrção conceitual, operada por Baudrillard, sobre uma sistematização cultural que, em termos empíricos, lhe é praticamente alheia. Trata-se da troca simbólica, tal como foi desenvolvida há

quase trinta anos em seu conhecido trabalho sobre o simbólico e a morte⁵; a sistematização cultural diz respeito à cultura afro-brasileira, tal como é problematizada por Sodré num texto de duas décadas atrás.⁶

Ao apresentar a sua concepção de ordem simbólica, Baudrillard começa por afastar-se resolutamente de dois grandes ícones da intelectualidade francesa: Lévi-Strauss e Lacan. Para Lévi-Strauss, em *Antropologia Estrutural*, “a função do universo simbólico é resolver no plano ideal o que é vivido como contraditório no plano real”. Baudrillard fez a sua crítica: “O simbólico aparece aqui (o que não está longe de sua aceção mais degradada) como uma espécie de função ideal de compensação, de mediação entre um real e um ideal separados. De fato, o simbólico é pura e simplesmente relegado ao imaginário” (76: 206). Em Lacan, ele não viu o mesmo “contra-senso idealista” de Lévi-Strauss, mas criticou também a instituição de um princípio de realidade psíquico, inseparável de seu princípio de realidade psicanalítico, no limite incompatível com que denomina de “simbólico”.

O que é mesmo, para Baudrillard, o simbólico? “O simbólico não é nem um conceito, nem uma instância ou uma categoria, nem uma estrutura, mas um ato de troca e *uma relação social que põe fim ao real*, que resolve o real e, ao mesmo tempo, a oposição entre o real e o imaginário” (76: 204). A discussão desta definição a propósito da iniciação nas sociedades tradicionais é extremamente importante para o que se dirá depois sobre a cultura afro-brasileira.

Com efeito, explica ele: “O ato iniciático está no inverso de nosso princípio de realidade. Ele mostra que a própria realidade da vida vem apenas da disjunção entre a vida e a morte. O efeito de real é assim, por toda parte, apenas o efeito estrutural da disjunção entre dois termos, e o nosso famoso princípio de realidade, com tudo que implica de normativo e de repressivo, é tão só a generalização desse código disjuntivo em todos os níveis. A realidade da natureza, sua ‘objetividade’, sua ‘materialidade’ decorre da separação entre o homem e a natureza — de um corpo e de um não-corpo” (76: 205). Desta maneira, “o simbólico é aquilo que põe fim a esse código da disjunção e aos termos separados. É a utopia que põe fim aos tópicos da alma e do corpo, do homem e da natureza, do real e do não-real, do nascimento e da morte” (76: 205).

A primeira objeção teórica a tal proposição poderia ser algo como “esse conceito não se verifica empiricamente em nenhum lugar, logo não há nada que, academicamente, se possa fazer com ele”. Na realidade, já escutamos, mais de uma vez, algo semelhante. E estamos certo

⁵ Baudrillard, Jean. *L'Échange symbolique et la mort*. Gallimard, Paris, 1976.

⁶ Sodré, Muniz. *A Verdade Seduzida — por um conceito de cultura no Brasil*. Codecri, Rio de Janeiro, 1983. As citações seguintes provêm desses dois livros.

de que não se trata, em Baudrillard, de uma proposição descritiva, destinada a comprovar uma realidade substancial qualquer, e sim de formular um problema dentro de uma situação hermenêutica em que os fundamentos *ônticos* (a terminologia heideggeriana é aqui oportuna) parecem historicamente ausentes, a menos que se considere o funcionamento atual de determinadas sociedades ditas “primitivas”.

Seria longo e fastidioso, mas certamente possível, mostrar como uma cultura (popular?) bastante ativa numa formação social moderna, baseada em estratégias de sedução litúrgica, iniciação, segredo, luta e aparências, está próxima de um *constructum* intelectual (o “simbólico”) afastado da observação empírica e, por isto, aparentemente abstrato. Entretanto, como na idéia freudiana da pulsão de morte em que há, segundo Baudrillard, “algo de irreduzível a todos os dispositivos intelectuais do pensamento ocidental”, a proposição baudrillardiana da troca simbólica é algo radicalmente abduziva e talvez subversiva, ainda que seja uma ínfima subversão, para a antropologia acadêmica. Ela representa, no fundo, uma ameaça da metáfora à universidade tranqüila do conceito.

Mas a cognição em pauta não é certamente sociologia, antropologia, lingüística, análise de discurso ou mesmo filosofia *stricto sensu*. São, sim, um pensamento e uma reinterpretação que acontecem nos limiares dessas disciplinas, ao modo daquilo que Deleuze e Guattari chamariam de “ciência nômade”, isto é, uma problematização de fluxos, de contingências, sem teoremas e constantes.⁷ Para personalizar este modelo, um bom exemplo é Raymond Williams, tido como o mais importante crítico cultural do pós-guerra na Inglaterra, apesar dos problemas que possa trazer a designação de “crítico”. Mas como bem observa Eagleton, “nenhum dos outros rótulos convencionais — sociólogo, teórico político, filósofo social, comentarista cultural — se ajusta completa ou exatamente a sua obra. A transgressão de fronteiras tem sido uma metáfora recorrente em seus textos, que têm abrangido o teatro e a lingüística, a literatura e a política, a educação e a cultura popular, o cinema, a ecologia e o nacionalismo político. Os limites entre texto ‘crítico’ e ‘criativo’ têm sido igualmente profanados”.⁸

Torna-se, assim, fundamental incorporar os aportes de Debord, Lyotard, Foucault, Baudrillard e outros parceiros desta linhagem reflexiva, *a partir da qual se pode conceber a Comunicação como uma hermenêutica da existência atravessada pelo bios midiático*. A afinidade com Williams mostra-se mais intensa em Baudrillard. Neste, reflexão aproxima-se do autor inglês, cuja obra não-ficcional “tem uma forte carga ‘imaginativa’ e uma ênfase puramente

⁷ Cf. Deleuze, Gilles e Guattari, Felix. *Mil Platôs*. Editora 34, 1997.

⁸ Eagleton, Terry. *A Função da Crítica*. Martins Fontes, 1991, p. 100.

experimental, que lhe permite enveredar, com muita facilidade, pela retórica e pela narrativa”.⁹ Sem o rigor conceitual da filosofia e sem a relação especular que a sociologia pretende ter com a realidade social, o texto de Baudrillard investe-se do visionarismo dos que pretendem produzir, eles próprios, efeitos de realidade, desafiando o leitor a aderir ou afastar-se.

A expressão “hermenêutica da existência” evoca Heidegger naturalmente, mas frisamos a transversalidade da mediação para deixar clara uma diferença, que é a existência visceralmente articulada com os dispositivos tecnológicos de virtualização ou substituição do mundo clássico por imagens. Hermenêutica não se entende, assim, como inteligência metodológica ou doutrina de verdade da interpretação — nem mesmo como uma “filosofia” universal da interpretação —, e sim como um modo de inteligibilidade (uma “língua” afiada) aplicado aos fenômenos de compreensão suscitados pela consciência tecnológica.

Esse é o nível que consideramos propriamente *comunicacional* na análise dos fenômenos contemporâneos da comunicação e que implica uma *redescrição* da existência em função do *bios* tecnológico (a virtualização, a mediação) que agora rege o modo de ser do sujeito. Essa *redescrição* implicou, em Baudrillard, pesquisar reflexivamente o que se afigura como irreduzível à lógica da representação tradicional: “O que no objeto é irreduzível ao sujeito; o que no sujeito é irreduzível a ele mesmo, aos conceitos e fórmulas que o analisam ou pelos quais ele se analisa; o que na troca é irreduzível ao próprio social (a parte maldita, a massa crítica); o que no político é irreduzível à política; o que na história é irreduzível à história: o acontecimento; o que na sexualidade é irreduzível ao sexo: a sedução”.¹⁰

A Comunicação dispõe-se à elucidação ou à compreensão dos novos modos de ser humano num mundo de tecnologias totalizantes. O agente desse conhecimento pode ser chamado de “crítico”, desde que se entenda o termo como a posição *sinóptica*, ocupada por um sujeito (ou mesmo um objeto que nos “pense”, como diria Baudrillard) capaz de articular argumentativa e sensivelmente práticas e sistemas diferentes que confluem para o *bios* tecnológico.

O problema é que as exigências institucionais de condução e apresentação das pesquisas mercadológicas e acadêmicas ainda se orientam por caminhos metodológicos procedentes do campo clássico da análise social. Isto não quer dizer que deixam de ser considerados pertinentes para o desenvolvimento do saber comunicacional os estudos disciplinares que, de dentro de sua especificidade teórica, abordem problemas do campo comunicativo. Mas o que nos deixa como legado o trabalho de pensamento de Baudrillard é a hipótese de que a “ciência” da comunicação se dê, na crise do paradigma vigente das ciências

⁹ Eagleton, Terry. *Ibidem*.

¹⁰ Baudrillard, Jean. *Vue imprenable*. Cahier de l’Herne, 2004, p. 175.

sociais, como uma espécie de “acontecimento” a partir de uma oportuna “intervenção” do pensamento e da pesquisa numa situação que problematize, no interior das mutações culturais da sociedade contemporânea, as contingências da imbricação ou da tensão entre a relação societária e o vínculo comunitário.

Possivelmente é por essas razões que Baudrillard permanece como um pensador que deixa leitores, mas não seguidores. Reiteramos que ele pertence à linhagem francesa de críticos da cultura debruçados sobre o limite das coisas, das formas, das representações, com um estilo único e inimitável. Ele achava decididamente que o real excede as suas representações possíveis, que *o real é mais* — podia até mesmo “desaparecer”, isto é, deixar morrer o sentido que lhe atribuíam. Redescrevendo a sofística, afirma-se como um pensador essencial da comunicação.