

Crise, compreensão e comunicação: contra a certeza do pensamento avassalador*



Dimas A. Künsch

Doutor em Ciências da Comunicação (USP)
Professor titular de pós-graduação da
Faculdade Cásper Líbero
E-mail: dimas.kunsch@gmail.com

Resumo: O modelo dominante de conhecimento, de matriz positivista, resiste ao contato com uma perspectiva cognitiva complexa e compreensiva, expressão de um pensamento que, rigoroso, não se despe de vigor; racional, rejeita a racionalização; ciente do próprio valor, assume com ousadia a demanda por uma tessitura de nexos entre diferentes saberes e práticas sociais. Um pensamento plural como o mundo, resultante de uma sinfonia de aproximações ao real de que só o ser humano é capaz. Este texto, fruindo da liberdade do ensaio, reflete sobre isso.

Palavras-chave: epistemologia da ciência, pensamento complexo, pensamento compreensivo, comunicação, crise do racionalismo.

Crisis, comprensión y comunicación: en contra la certeza del pensamiento dominador

Resumen: El modelo dominante de conocimiento, de matriz positivista, resiste al contacto con una perspectiva cognitiva compleja y comprensiva, expresión de un pensamiento que, riguroso, no se desnuda de vigor; racional, rehúsa la racionalización; sabedor de su propio valor, asume con osadía la demanda por una tessitura de nexos entre diferentes saberes y prácticas sociales. Un pensamiento plural como el mundo, resultante de una sinfonía de aproximaciones hacia lo real de la que sólo el ser humano es capaz. Este texto, fluyendo de la libertad del ensayo, refleja sobre ello.

Palabras clave: epistemología de la ciencia, pensamiento complejo, pensamiento comprensivo, comunicación, crisis del racionalismo.

Crisis, comprehensiveness and communication: against the certainty of the overwhelming thought

Abstract: Groundwork of the freedom of the essay, this text is a reflection on the dominant social model of knowledge, of positivist matrix, that resists to the contact with of a complex and comprehensive cognitive perspective. Under that perspective, the rigorous thought doesn't abandon its vigor; rational, it rejects the rationalization; conceptual where necessary, it bends to the charm and warmth of an expressive language. A plural thought, as the world, that results from a symphony of approximations to the real that only the human being is capable.

Key words: epistemology of science, complex thought, comprehensive thought, communication, crisis of rationalism.

Contra e a favor da lógica

O modelo triunfante de conhecimento, que, em suas bases mais resistentes, como lamenta Santos (2003:34), “pressupõe uma única forma de conhecimento válido, o conhecimento científico”, sente-se em geral desconfortável, até às vezes se apavora na presença de idéias como as de crise, antagonismo, incerteza e similares. É incapaz de pensar a parte e o todo, como o todo e suas partes, em suas múltiplas relações e inesgotáveis sentidos. Vê situações paradoxais onde um pensamento compreensivo entende que uma coisa e outra, quando opostas, podem ser vistas em sua complementaridade. Como no caso do “paradoxo”, apontado por Augé, da “planetarização” atual, que “pode, segundo os âmbitos que ela afete e a opinião dos observadores, aparecer como algo bom, um mal menor ou um horror” (2006:99). Ou, ainda, “o paradoxo do mundo contemporâneo, ao mesmo tempo unificado e dividido, uniformizado e diverso, ao mesmo tempo (...) desencantado e encantado” (Idem:100). Por que o escândalo?, pode-se perguntar.

* Texto originalmente apresentado no Congresso Internacional de Comunicação, Cultura e Mídia, organizado pelo Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), em São Paulo, nos dias 12 a 15 de novembro de 2008.

Substancialista, viciado na certeza de seus axiomas e no rigor que julga resultar da aplicação do método, esse modelo de pensamento não se revela à altura de compreender e nem, muito menos, de aceitar o *logos* complexo. Como, por exemplo, o que sugere Heráclito. *Logos* em processo ou mudança, de dialogia entre contrários-complementares: “E o mesmo existe em nós como vivo e como morto, como acordado e como adormecido, como jovem e como velho; pois o último [morto, velho, adormecido] é, após mudar, o primeiro [vivo, acordado, jovem], e o primeiro é, após mudar, o segundo”, como registra Ferrater Mora (2005:1323).

“Em vista destes e de outros textos similares”,¹ acrescenta esse autor, “chegou-se a dizer que para Heráclito ‘a mesma coisa é e não é’ (cf. Aristóteles, *Met.*, 3, 1005 b 25, embora ele indique que ‘alguns acreditam que Heráclito tenha disto isso’” (Idem, *ibidem*). O ameaçador atropelo à lógica férrea do princípio da não-contradição (“A é A e é impossível que, ao mesmo tempo e na mesma relação, seja não-A”, explica Chauí, 2003:63), como se observa, preocupa o autor do *Dicionário de filosofia*. Tem toda razão, vistas as coisas pelo lado do esquema mental com o qual opera. Com efeito, não se faz ciência assim. Nem filosofia séria, pensa-se.

Mas o próprio Heráclito, que, como escreve o mesmo Ferrater Mora, “proclama que uma coisa é saber muito e outra possuir entendimento” (Idem:1322), talvez não concordasse com semelhante proposta de rigor e seriedade racional-racionalista. Nem Santos, que, na esteira do pensamento bachelardiano, interpreta algumas das marcas mais evidentes do paradigma assustado:

[um] paradigma que se constitui contra o senso comum e recusa as orientações para a vida prática que dele decorrem; um paradigma cuja forma de conhecimento procede pela transformação da relação eu/tu em relação sujeito/objeto, uma relação feita de distância, estranhamento mútuo e de subordinação total do objeto ao sujeito (um

¹ Ferrater Mora cita ainda, nesse contexto, um outro fragmento: “Os mortais são imortais; os imortais são mortais, pois vivem sua morte e morrem sua vida” (Idem, *ibidem*).

objeto sem criatividade nem responsabilidade) (Santos, 2003:34).

A frase seguinte do sociólogo português traz a idéia, já adiantada, que se constitui na verdadeira menina-dos-olhos da autoconsciência com a qual esse pensamento gosta de se apresentar, em suma, a consideração de que a única forma válida de conhecimento é o conhecimento científico, “cuja validade reside na objetividade de que decorre a separação entre teoria e prática, entre ciência é ética”. Continua o autor:

(...) um paradigma que tende a reduzir o universo dos observáveis ao universo dos quantificáveis e o rigor do conhecimento ao rigor matemático do conhecimento, do que resulta a desqualificação (cognitiva e social) das qualidades que dão sentido à prática ou, pelo menos, do que nelas não é redutível, por via da operacionalização, a quantidades; um paradigma que desconfia das aparências e das fachadas e procura a verdade nas costas dos objetos, assim perdendo de vista a expressividade do face a face das pessoas e das coisas onde, no amor ou no ódio, se conquista a competência comunicativa (Idem:34-35).²

Sisuda, a racionalidade cujo modelo subjaz a esse paradigma, à qual Restrepo atribui o convívio promíscuo com a “lógica arrasadora da guerra” (1998:13),³ transforma o pesquisador ou cientista, ainda segundo Restrepo, num “herdeiro de Alexandre”. Ou, em outros termos, em representante de uma tradição simbólica que se nega “a possibilidade do sentimento, a fim de poder conqui-

² Impossível não perceber nesse trecho, como objeto da crítica, o que até o senso comum científico conhece sobre Galileu, um dos pais da ciência moderna, para quem a linguagem da natureza é a da matemática, sendo preciso medir o mensurável e tornar mensurável o que não o é. Também Descartes, com suas considerações filosóficas sobre a *res extensa*, um domínio onde apenas as quantidades garantem a conquista da certeza (metafísica). As qualidades, não. E não custa lembrar que essa *res* que não é *cogitans* inclui (no caso de Descartes, exclui) muito mais do que às vezes se imagina, dado o fato de que, para simplificar, os mais filosóficos de todos os problemas, como o de onde se vem e para onde se vai, a vida, a morte, o amor, o sofrimento, as emoções humanas todas, não se deixam quantificar. Aí, melhor ouvir a voz da poesia, de que “existir não é lógico” (Clarice Lispector).

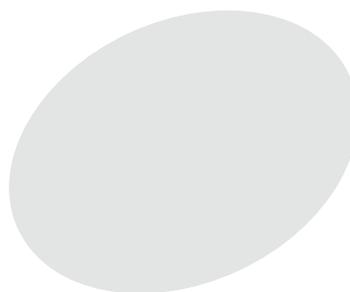
³ “(...) o que fica a descoberto neste modelo epistemológico é a presença da afetividade plana e definida do guerreiro, preparado para submeter a um domínio homogeneizador a multiplicidade da vida sem importar com sua redução a um enunciado abstrato ou a um esquema” (Restrepo, 1998:14).

tar o objeto do desejo ou do conhecimento” (Idem:22-23), incapaz de perceber que é mutiladora do conhecimento – e das práticas que nele se orientam – a “dissociação entre a cognição e a sensibilidade” (Idem:29). Incapaz, portanto, de entender que “o cérebro necessita do abraço para seu desenvolvimento e que as mais importantes estruturas cognitivas dependem desse alimento afetivo para alcançar um adequado nível de competência” (Idem:49) – uma percepção que outros saberes (como o mito, a arte, a religião e o senso comum), em geral, lá onde não falham completamente em seus propósitos mais elementares, possuem maior facilidade de acionar.

Umbilicalmente atado ao reducionismo e à simplificação – marcas incontestes, igualmente, de não poucos esforços teóricos, de recorte objetivizador, no campo da comunicação –, esse modelo de pensamento, tendo feito do dualismo e da disjunção a alavanca arquimediana do discurso científico hegemônico, possui, de fato, uma ampla ficha de serviços para mostrar – e disso muito se orgulha. Dá-se bem, de fato, e anuncia o *glamour* das Luzes nos territórios onde, com competência única, sabe pôr em prática a objetividade e o rigor da lógica argumentativa, garantindo-se, à custa da perda do encanto, a segurança que lhe advém do manejo do método, da régua e do esquadro. É cartesiano na parte que lhe convém (cf. Künsch, 2008). Mas vacila, e até se perde, lá onde a vida subverte o conceito e a lógica, onde os modelos interpretativos são desvelados em sua condição geral de mapas, representações ou teorias, e não de territórios.

O presente texto, fruindo *sine ira* da liberdade que o ensaio oferece, e exercitando-se no signo da compreensão vs. o absolutismo do signo da explicação, avança na reflexão sobre essa temática. Pensa a crise desse modelo de pensamento não exata e prioritariamente como fim – que crise não é sinônimo de fim –, mas como possibilidade, e a mudança, no sentido do *kairós*, o tempo oportuno. Que é fugidivo, segundo

Hipócrates, um pensador da complexidade e da compreensão, mais de 2.500 anos atrás e na área da medicina, onde a vida tanto pulsa quanto fenece: “A vida é breve; a arte, longa; o momento oportuno, fugidivo; a prova, vacilante, e o juízo, difícil” (cf. Chauí, 2002:150).



A ciência moderna, diz Santos, produz um discurso que corre o risco de se tornar desencantado, triste e sem imaginação

Elogio do ensaio

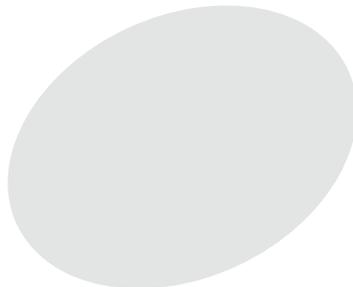
Tomemos livremente como objeto dessa reflexão o tema, nada irrelevante, da linguagem. A ciência diz o mundo a seu modo, e o diz bem, lá onde não faz do rigor do método uma arma de combate contra “o que não quer ou não pretende conhecer” (Santos, 2003:35). Não é esse, entretanto, o comportamento ordinário, como deixa claro esse mesmo autor, prosseguindo em sua descrição do paradigma da ciência moderna, em “crise de degenerescência”, como ele diz:

[esse paradigma] produz um discurso que se pretende rigoroso, antiliterário, sem imagens nem metáforas, analogias ou outras figuras da retórica, mas que, com isso, corre o risco de se tornar, mesmo quando falha na pretensão, um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade (Idem:35).

Não custa recorrer, novamente, ao colombiano Restrepo, lá onde ele chama de “falácia epistemológica” o fato de a ciência, “que é também uma modalidade de linguagem”, costumar “cifrar seus informes em certo modelo frio e burocrático, sem que isso queira

dizer que a verdade não pode assumir a forma sugestiva de uma expressão calorosa e acariciadora” (1998:16-17).⁴ E o autor acrescenta, no original em espanhol: “(...) para nosotros el discurso es también um ahora que puede llenarse de ternura, siendo posible acariciar com la palabra sin que la solidez argumental sufra menoscabo por hacerse acompañar de la vitalidad emotiva”.⁵

Maffesoli deixa manifesta a intenção de “dar ao ensaísmo suas cartas de nobreza, as de um verdadeiro estatuto intelectual”



Preocupado, compreensivamente, em “aprender a colocar os problemas mais do que lhes dar soluções”, Maffesoli se diz inspirar pela tradição teórica de alguns “grandes ancestrais”, como Freud, Weber e Benjamin, quando deixa manifesta a intenção de “dar ao ensaísmo suas cartas de nobreza, as de um verdadeiro estatuto intelectual” (1995:12). Diz para a sociologia no presente o que, de resto, poder-se-ia aplicar para as ciências em seu conjunto:

O ensaio sociológico, em particular, está assim o mais próximo possível de seu objeto, o mais próximo possível de uma vida social que não é senão uma sucessão de “ensaícos”

⁴ Continua o autor, reprisando a idéia, já mencionada, das “lógicas de guerra” que impregnam o conhecimento científico dominante: “A frialdade do discurso científico não é outra coisa senão uma expressão das lógicas de guerra que se inseriram na geração do conhecimento, sem que possamos converter esta deformação histórica num único parâmetro de validade” (Restrepo, 1998:17).

⁵ Todo o livro encontra-se disponível em <http://www.luiscarlosrestrepo.com/html/ternura.php>. Acesso em 29 de setembro de 2008. Tradução portuguesa do trecho, na versão aqui citada: “(...) para nós, o discurso é também um agora que pode encher-se de ternura, sendo possível acariciar com a palavra sem que a solidez argumental sofra detrimento por fazer-se acompanhar da vitalidade emotiva” (Restrepo, 1998:17).

infinitos, não se concluindo jamais. Nesse sentido, da mesma forma que o romance ou o poema, o ensaio não é outra coisa que *re-criação*, a partir da multiplicidade de elementos constitutivos desta vida. Desse modo, e este é o aspecto dinâmico de uma obra em movimento, é suficiente conversar despreocupadamente com seu século (Idem:12-13).

Em outra de suas obras, sempre denunciando o que chama de “terrorismo da coerência”, que, como comenta Roberto M. C. Motta na Apresentação à obra, “no plano da dominação política, já mandou muitos à fogueira, à guilhotina, ao paredão e aos campos de concentração” (em Maffesoli, 2007:9), o pensador francês assume que “todo pensamento digno deste nome” tem “a ambição de se mostrar impecável”, pretendendo “aprender a vida em sua inteireza” (Idem:15). Mas a intenção trai a realidade possível, e Maffesoli se apressa em condenar “a paranóia habitual com que convivem todos os que se pretendem detentores de um saber absoluto”, deixando-os “entregues à sua crença nos poderes da ciência e às voltas com os diversos dialetos nos quais ela costuma exprimir-se”, convencido de que “tal arrogância não mais se recomenda” (Idem:16). E expõe um dos aspectos constitutivos disso que chama de “visada compreensiva”:

Bem além do conceito fechado, totalitário, irrefreável, refulgem a noção, a metáfora, a analogia e a correspondência, sempre aptas a captar todos os matizes de uma realidade complexa. E. Morin, a quem este livro foi dedicado, mostrou sobejamente que o “complexo” caracteriza o que, em conjunto, se entretece. Em vez de cortar com brutalidade este nó górdio chamado realidade social, mais vale saber desembaraçar, com paciência, seus múltiplos fios entrelaçados (Idem: 17).

O autor retoma, sob o ponto de vista epistêmico da “perspectivação compreensiva”, o tema do ensaio e crítica “pedantes” e “mestres-escolas” que, para desqualificar o que não aceitam nem suportam como um dos modos possíveis de expressão do conhe-

cimento, “têm na ponta da língua a infamante acusação de ensaísmo”. Justifica-se:

(...) de M. de Montaigne a M. Weber, passando por Sigmund Freud, é extensa a lista dos que incorreram nesta mesma censura! Ora, o que se reprova ao ensaio e a sua pesquisa estilística é o esforço no sentido de partilhar, com o maior número possível de pessoas, tesouros do conhecimento que se crê constituam propriedade característica de clérigos. O desprezo voltado aos outros e o esquematismo mais raso ocultam-se, não raro, atrás da falsa complexidade da expressão (Maffesoli, 2007:42).

A discussão é retomada, com outras referências, por Machado quando ela, mantendo-se à distância de qualquer tipo de desprezo pela linguagem dos postulados e axiomas, assume a audácia de propor a fecundidade de “uma outra lógica”, fora do celeiro das certezas consolidadas, ou, como ainda expressa, “fora dos limites restritivos do rigor da lógica tal como consagrada pela retórica clássica” (2008:2). Em sua visão, o “paradigma do rigor” da linguagem conceitual, das “proposições demonstrativas e conclusivas”, não precisa nem deve desconhecer a ideia de vigor interpretativo “que sempre orientou a apresentação das formulações em ciências humanas” (Machado, 2008:3). Está consciente de que “não se trata de eliminar nem substituir procedimentos, mas de configurar a dimensão dialógica sem a qual nenhuma linguagem tem sentido” (2008:6). Ela levanta, pois, numa perspectiva compreensiva – inclusiva, e não excludente –, a mesma tese da nobreza do ensaio de que fala Maffesoli. Considera o valor da metáfora. Fala dos jogos de sentido, do efêmero e da mudança nos processos interpretativos. De novo, compreensivamente, afirma a possibilidade de se aliar rigor e vigor na linguagem científica. Conclui que “o ensaio não deixa de ser uma forma de rigor (no sentido examinado por Adorno)”:

O ensaio como forma revela-se como espaço de elaboração de hipóteses, mapeamento de possibilidades interpretativas, de explorações cognitivas, de percepções e

experimentações das ideias que interessam. O fato de não ser lugar de demonstração de uma rota já descoberta não tira a cientificidade nem o rigor de sua linguagem (Machado, 2008:19).⁶

Poética da compreensão

O que é mesmo científico? “É aquilo que caiu nas redes reconhecidas pela confraria dos cientistas”, responde Rubem Alves, educador e poeta, numa mensagem dirigida “aos que moram nos templos da ciência”. Céus e matas, porém, podem se encher do canto de sabiás e lá, ele avisa, as redes de que falou antes “ficam sempre vazias” (Alves, 1999:86). Quando, pois, se ouve dizer que algo “não é científico”, vale a pena estar atentos: pode ser que aquilo seja comida da boa, “gostosa, que dá vida, que dá sabedoria” (Idem:90-91).

O conselho merece ser levado a sério. Uma epistemologia compreensiva pretende conservar olhos, ouvidos e poros abertos para o “inesgotável reservatório de sonho que o mundo contém”, como expressa o psicanalista Walter Trinca, interpelando a ciência a deixar de ser simplesmente uma “ciência de coisas” para se transformar em “compreensão científica do maravilhoso”, em “sintonia com a realidade profunda” (1991:145).⁷ Uma ciência apta ao convívio com a ideia do maravilhoso – não se está, portanto, falando da ciência pequena do esquadro e do metro –,

⁶ É interessante observar, nesse sentido, como assinalo em outro texto (Künsch, 2008), que a obra-prima de René Descartes, *O discurso do método*, é tudo, menos uma explanação minuciosa e solidamente rigorosa do método de que trata. O autor deleita em grande parte o leitor com uma narrativa de sua trajetória intelectual. Diz: “(...) gostaria muito de mostrar, neste discurso, quais são os caminhos que segui, e de nele representar minha vida como num quadro, para que todos possam julgá-la e para que, tomando conhecimento, pelo rumor comum, das opiniões que se terão sobre ele, seja isso um novo meio de instruir-me, que acrescentarei àqueles de que me costumo servir” (Descartes, 1996:7). Reitera, mais adiante, o propósito de não pretender “ensinar (...) o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão”, pois quer tão-somente mostrar de que modo procurou conduzir a sua. Esclarece, no melhor estilo ensaístico, que seu escrito está sendo por ele apresentado “apenas como uma história”, ou, se o leitor preferir, “como uma fábula” (Descartes, 1996:7).

⁷ Um resumo das ideias do autor pode ser encontrado em Künsch, 2004:48-50.

articuladora e simultaneamente fruidora de vínculos os mais diversos entre sujeitos e objetos, dialoga com a sensibilidade religiosa, o mito, a arte, o senso comum. Sábia, rompe as barreiras do tempo e funde-se numa relação sagrada com o mistério:

Se é missão da arte despojar a vida humana de sua restrita determinação sensorial e de seu sufocante emparedamento no espaço-tempo situacional, por que não seria esse, também, o propósito básico, elementar, de toda ciência? Na verdade, ele o é. Mas, para que se realize completamente, a atitude científica tem de se voltar à experiência de imaterialidade. Daqui se origina a ciência da atemporalidade, que se realiza em encontro total com seu objeto. Um encontro no silêncio de uma existência sagrada, fora do tempo. Assim, o objeto da ciência é batizado na mesma fonte espiritual que anima a grande arte (Trinca, 1999:254).

Aqui, no ambiente onde viceja a dialogia dos sentidos múltiplos na interface com o mistério, tem lugar “um processo metanóico francamente oposto à costumeira atitude paranóica” (Maffesoli, 2007:25), entendida, essa *paranóia*, como a atitude cognitiva de todos quantos “se pretendem detentores de um saber absoluto” (Idem:16), e a *metanóia* – conversão – como a atitude que, “sem abrir mão de qualquer exigência de rigor, não pretende constranger, pela força, nem promover uma redução do real” (Idem:33). Uma atitude metanóica capaz de instruir-se na *contemplação do mundo*, como sugere o título de uma das obras do autor, já citada (Maffesoli, 1995). Aliás, um texto que, em suas múltiplas referências à “vida ordinária”, ao “anódino”, às “banalidades”, é freqüentado com abundância pelas idéias de “reencantamento do mundo” e de “mistério”, na contramão do princípio da razão triunfante.

Sodré, por sua vez, dirige a mirada investigativa para o campo específico da comunicação, interessado em apontar a relevância do que “está aquém ou além do conceito”, nesse amplo território do que não

se contenta em ser enquadrado na “medida racional” (2006:13). Chama justamente a atenção para o fato de que “uma linguagem ou discurso, como se sabe, não se reduz à função de transmissão de conteúdos referenciais”. Há, na relação comunicativa, mais do que informação que se deixa veicular pelo enunciado e, “portanto, além do que se dá a conhecer, há o que se dá a reconhecer como relação entre duas subjetividades, entre os interlocutores”. Na prática, a questão, colocada com a nobreza que lhe é devida, é a de saber “quem é, para mim, esse Outro com quem eu falo e vice-versa”.

Em resumo, “esta é a situação enunciativa da qual não dão conta por inteiro a racionalidade lingüística nem as muitas lógicas argumentativas da comunicação”, afirma Sodré (2006:10). Releva a significação humana e cognitiva do afeto, das “estratégias sensíveis”, nesse domínio de tantos acidentes geográficos onde, como ressalta Rubem Alves em texto citado anteriormente, as redes do que se convencionou denominar ciência costumam ficar sempre vazias:

(...) quando se age afetivamente, *em comunhão*, sem medida racional, mas com abertura criativa para o Outro, estratégia é o modo de decisão de uma singularidade. Muito antes de se inscrever numa teoria (estética, psicologia, etc.), a dimensão do sensível implica uma estratégia de aproximação das diferenças (...) fadada à constituição de um saber que, mesmo sendo inteligível, nada deve à racionalidade crítico-instrumental do conceito ou às figurações abstratas do pensamento (Sodré, 2006:11).

Em mais de um trecho de sua obra, Sodré apela para a urgência de uma “epistemologia compreensiva específica para a comunicação”, capaz de romper com a velha e sólida ruptura entre *logos* e *pathos* implicada na “ditadura lógica da razão enquanto domínio universal” (Idem:27). Uma *teoria compreensiva da comunicação*, centrada no afeto, pode ser “capaz de trazer mais luz ou hipóteses mais fecundas sobre as transformações das identidades pessoais e coletivas, as modula-

ções da política e as ambivalências do pluralismo cultural no âmbito da globalização contemporânea” (Idem:70).⁸

Ruptura e compreensão

Trazendo para a conversa o tema da complicada relação histórica entre ciência e senso comum,⁹ Boaventura de Sousa Santos expressa a necessidade do que ele chama de “dupla ruptura epistemológica”, assim formulada: “Uma vez feita a ruptura epistemológica com o senso comum” – refere-se ao momento histórico da constituição da autonomia das disciplinas científicas, no ambiente da modernidade –, “o ato epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica”. Explica que “a dupla ruptura não significa que a segunda neutralize a primeira e que, assim, se regresse ao *status quo ante*, à situação anterior à primeira ruptura”. Não é bem assim: “Se esse fosse o caso, regressar-se-ia ao senso comum e todo o trabalho epistemológico seria em vão. Pelo contrário, a dupla ruptura epistemológica procede a um trabalho de transformação tanto do senso comum como da ciência”. O que, de fato, se pretende com essa dupla ruptura, conclui Santos, é “uma nova configuração do saber”, que tenha por base “um senso comum esclarecido e uma ciência prudente” (2003:41).

⁸ Sodré (2006:14), sobre o estágio atual da cultura comunicacional, ou modo de presença do sujeito no mundo, que denomina *bios virtual*: “No campo da comunicação, (...) a mera reiteração do surgimento de uma ‘outra cultura’ vertebrada pelas tecnologias da informação não se faz acompanhar de uma outra atitude epistemológica ou interpretativa – mais compreensiva, menos intelectual-racionalista, capaz de apreender os fenômenos fora da medida universal – para a análise que se pretende chamar de comunicacional”.

Também Martín-Barbero (2006:52-53) ressalta as “oportunidades estratégicas” da comunicação em tempos de novas mídias, sendo a primeira delas “a que a digitalização abre, possibilitando a aposta numa linguagem comum de dados, textos, sons, imagens, vídeos, desmontando a hegemonia racionalista do dualismo que até agora opunha o inteligível ao sensível e ao emocional, a razão à imaginação, a ciência à arte, e também a cultura à técnica, e o livro aos meios audiovisuais”.

⁹ “(...) a oposição entre ciência/senso comum não pode equivale a uma oposição luz/trevas, não só porque, se os preconceitos são as trevas, a ciência (...) nunca se livra totalmente deles, como, por outro lado, a própria ciência vem reconhecendo que há preconceitos e preconceitos e que, por isso, é simplista avaliá-los negativamente” (Santos, 2003:38).

A *nova configuração do saber* que o autor imagina e propõe dá bem a dimensão das possibilidades teóricas e práticas de uma epistemologia compreensiva do conhecimento. O pensamento que brota no canteiro adubado

Santos propõe “uma nova configuração do saber”, que tenha por base “um senso comum esclarecido e uma ciência prudente”

por uma “inteligência geral” – a expressão é de Morin – dialoga com a complexidade do mundo e se nutre desse diálogo, constituindo o que o termo latino *complexus* evoca: “o que foi tecido junto” (Morin, 2000:38). O século XX, como entende Morin, “viveu sob o domínio da pseudoracionalidade que presumia ser a única racionalidade, mas atrofiou a compreensão, a reflexão e a visão em longo prazo”. Conclui, tendo falado linhas antes das “catástrofes humanas” que resultam dessa “pseudoracionalidade”: “Sua insuficiência para lidar com os problemas mais graves constituiu um dos mais graves problemas para a humanidade” (Idem:45).

Em *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Santos delimita suas preocupações, evidenciando que não pretende “enumerar as diferentes formas de conhecimento existentes na sociedade nem estabelecer as relações entre elas”. Opta por manter-se “no âmbito da dupla ruptura epistemológica e, portanto, no âmbito das relações entre ciência e senso comum” (2003:48). É uma opção possível, e legítima, se levado em conta o acúmulo de evidências históricas dessa ruptura, tornada clássica. Mas não é suficiente. A “nova configuração do saber”, sob a luz da compreensão e da complexidade, deve ter muito presente o que o mesmo Santos estabelece, quando critica a visão do

cientificismo: que é necessário “compreender a prática científica para além da consciência ingênua ou oficial dos cientistas e das instituições de ciência, com vista a aprofundar o diálogo dessa prática com as demais práticas de conhecimento de que se tecem a sociedade e o mundo” (Idem:16).

É preciso abandonar a idéia de hierarquia de saberes para pensá-los numa relação de complexidade, de rede possível de nexos, de tessituras



Por “demais práticas de conhecimento de que se tecem a sociedade e o mundo”, pode-se entender, no contexto, as práticas artísticas, religiosas e míticas, entre outras. Não é difícil perceber como o positivismo produziu, selou ou ampliou a ruptura com o conjunto dessas práticas, sem falar do montão de desprezo que sempre acompanhou a ação de construção desse distanciamento, no melhor esquema das luzes (razão, ciência e tecnologia) contra as trevas (as outras práticas). Pode-se desse modo argumentar que a dupla ruptura deve romper com a própria idéia de dupla ruptura, lá onde a relação ciência e senso comum parece vinculada a um sentimento de que outras rupturas, quando e se reconhecidas, sejam menos importantes. Pensar a existência de saberes plurais, diferentes, que dão conta, para o bem e para o mal, de práticas igualmente diferentes: eis aí o desafio a abandonar a idéia de hierarquia de saberes para pensá-los, compreensivamente, numa relação de complexidade, de rede possível de nexos, de tecidos.

Há, pois, como se depreende desse raciocínio, muitas outras rupturas a estudar, aprofundar, fazer. Tome-se, como exemplo, o tema do pensamento mítico. Ao contrário do que a tradição positivista sempre pre-

gou, o pensamento mítico (ou a linguagem do *mythos*, que os gregos antigos percebiam em sua diferença com a linguagem do *logos* [Chauí, 2003:149]¹⁰) não é sinônimo de atraso, ilusão ou trevas. É, sim, uma maneira de a cultura humana ontem como hoje tentar dar conta dos segredos e mistérios do mundo, incluídas as questões eternas da vida e da morte, da origem das coisas, do destino da humanidade, do amor e do ódio, do sofrimento, da dor, entre outras, questões essas que tanto instigaram e instigam filósofos e artistas, místicos e poetas, pensadores, pesquisadores, intelectuais e gente comum. Incitando-nos a “aprender a gramática dos símbolos”, Joseph Campbell, um dos nomes mais conhecidos e reconhecidos entre os mitólogos contemporâneos, entende que os mitos, em sua diversidade, revelam uma “ampla e impressionantemente constante afirmação das verdades básicas que têm servido de parâmetros para o homem, ao longo dos milênios de sua vida no planeta” (2005:12).

A mitologia, ensina Karen Armstrong, fugitando a visão positivista, “da mesma forma que a ciência e a tecnologia, nos leva a viver mais intensamente neste mundo, e não a nos afastarmos dele” (2005:9). “O mito trata do desconhecido; fala a respeito de algo para o que inicialmente não temos palavras”, “não é uma história que nos contam por contar. Ele nos mostra como devemos nos comportar” (Idem:9). Uma “grande transformação ocidental”, no período que vai mais ou menos de 1500 a 2000, teve como resultado “significativo”, “e potencialmente desastroso”, a “morte da mitologia” (Idem:101):

¹⁰ “Essa dupla dimensão da linguagem (como *mythos* e *logos*) explica por que, na sociedade ocidental, podemos comunicar-nos e interpretar o mundo sempre em dois registros contrários e opostos: o da palavra solene, mágica, religiosa, artística, e o da palavra leiga, científica, técnica, puramente racional e conceitual” (Chauí, 2003: 150). O dualismo assente na afirmação da “oposição” e da “contradição” fica por conta da autora. Obviamente não existe, culturalmente falando, a possibilidade de conceitos puramente racionais e lógicos, nem está dito, no reconhecimento dos dois registros da linguagem, que o mito, como pertencente ao universo do não-racional, possa ou deva dispensar em algum momento a razão.

Devemos nos livrar da falácia do século XIX, segundo a qual o mito é falso ou constitui um modo inferior de pensamento. Não podemos nos recriar completamente, cancelando a ênfase racionalista de nossa educação, e retornar a uma sensibilidade pré-moderna. Mas podemos adquirir uma atitude mais sábia em relação à mitologia. Somos criaturas criadoras de mitos, e durante o século XX vimos alguns mitos modernos extremamente destrutivos, que conduziram a massacres e genocídio (Armstrong, 2005:114).¹¹

O pensamento da compreensão e da complexidade, menos dado às substâncias que às relações, e buscando uma ontologia relacional, repropõe para o conjunto dos saberes humanos, reconhecidos ou ignorados,

¹¹ Sobre a relação mito e mídia, ver, de Malena Segura Contrera (1996), *O mito na mídia: a presença de conteúdos arcaicos nos meios de comunicação*.

o projeto do exercício de tantas rupturas quanto necessárias para uma aproximação entre eles. A idéia não é a de uma volta ao passado ou a algum tipo de paraíso perdido, nem a da negação dos sentidos próprios de cada um desses saberes e das práticas que nos mesmos se sustentam. Não é a da confusão pura e simples entre uns e outros ou a da negação de sua autonomia. É, sim, a idéia de nexos, vínculos, de tecer e entretecer. Também porque o movimento ou a dinâmica compreensiva, em contraste com o pensamento arrogante, da distância, da hierarquia, talvez hoje mais do que nunca, represente uma garantia considerável de que os demônios da irracionalidade – que não são uma prerrogativa do pensamento não-racional – não percorram o tempo todo o planeta, deixando atrás de si um rastro horrível de angústia, dor, violência e de sangue. Ou de incomunicação.

Referências

- ALVES, Rubem. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1999.
- ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- AUGÉ, Marc. “Sobremodernidade: do mundo tecnológico de hoje ao desafio essencial do amanhã”. In: MORAES, Dênis de (org.). *Sociedade midiaticizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, pp. 99-117.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. 15ª edição. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol. I, 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Convite à filosofia*. 13ª edição. São Paulo: Ática, 2003.
- CONTRERA, Malena Segura. *O mito na mídia: a presença de conteúdos arcaicos nos meios de comunicação*. São Paulo: Anablume, 1996.
- DAMÁSIO, Antônio R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FERRATER MORA, J. “Heráclito”. In: *Dicionário de filosofia*. Tomo II. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.
- KÜNSCH, Dimas A. *O Eixo da Incompreensão: a guerra contra o Iraque nas revistas semanais brasileiras de informação*. Tese de Doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2004.
- _____. “Teoria compreensiva da comunicação: saber científico, comunicação e dialogia de saberes”. Trabalho apresentado no NP de Teorias da Comunicação do VIII Nupecom – Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação, durante o XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, em Natal, RN, de 2 a 6 de setembro de 2008.
- MACHADO, Irene. “Controvérsias sobre a cientificidade da linguagem”. Trabalho apresentado ao GT Epistemologia da Comunicação durante o XVII Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. São Paulo, 3 a 6 de junho de 2008.
- MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- _____. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- _____. *O conhecimento comum: introdução a uma sociologia compreensiva*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. “Tecnidade, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século”. In: MORAES, Dênis de (org.). *Sociedade midiaticizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, pp. 51-79.
- RESTREPO, Luis Carlos. *O direito à ternura*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- TRINCA, Walter. “A imaterialidade e o espírito científico”. In: MEDINA, Cremilda (org.). *A crise dos paradigmas: anais do primeiro Seminário Transdisciplinar*. São Paulo: ECA-USP, 1991, pp. 143-158.