

# Comunicação e utopia

Paulo Serra

Universidade da Beira Interior

## Índice

1 Introdução	1
2 A utopia da comunicação	1
3 A “sociedade da comunicação”	4
4 O estado da utopia	6
5 Conclusão	11
6 Bibliografia	12

## 1 Introdução

O conjunto das esferas da nossa experiência - da ciência à arte, passando pela política, pelo amor, pela linguagem, pela própria religião -, tende hoje a ser explorado por um vasto conjunto de saberes, práticas e instituições, em termos de "comunicação".

“Comunicar” tornou-se, em todas os domínios da nossa actividade, um verdadeiro imperativo categórico.

Tornámo-nos parte de um verdadeiro "dispositivo comunicacional" que transforma todos os nossos comportamentos em comunicação, torna transparentes os nossos gestos mais íntimos, encara como uma "doença" toda a recusa, afinal frustrada, à comunicação.

Porque é que a comunicação assumiu hoje uma tal importância teórica e prática? Porque é que a comunicação tende a ser apresentada como a solução de todos os proble-

mas, individuais e colectivos, das sociedades actuais?

Uma parte substancial da resposta a estas perguntas situa-se na “utopia da comunicação” que emerge, no Ocidente, após a II Guerra Mundial. Com ela foi colocado, na “comunicação”, todo um conjunto de esperanças até aí depositadas na política ou, mesmo, na religião. Será que essa “fé na comunicação” se encontra plenamente satisfeita naquilo a que se tem vindo a chamar a “sociedade da comunicação”? Ou será que – e, mais uma vez, como todas as utopias – teremos de confessar, como More no final da sua *Utopia*, que “há, na república da Uopia, muitas coisas que eu desejaria para os nosso países, embora o meu anseio ultrapasse a esperança de o conseguir”?<sup>1</sup> Procuraremos mostrar, no que se segue, que este é, efectivamente, o caso.

## 2 A utopia da comunicação

Num texto de 1917, e ao procurar explicar as resistências e críticas dirigidas contra a psicanálise e a sua descoberta do inconsciente, Freud refere-se a “dois graves desmentidos” que, no decurso dos séculos, “a ciência in-

<sup>1</sup> Thomas More, *Utopia*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 141.

fligiu ao egoísmo ingénuo da humanidade”. O primeiro desses desmentidos, ligado ao nome de Copérnico, “mostrou que a Terra, longe de ser o centro do universo, não constitui senão uma parte insignificante do sistema cósmico do qual mal podemos imaginar a grandeza” (revolução cosmológica); o segundo, ligado ao trabalho de Darwin, “reduziu a nada as pretensões do homem a um lugar privilegiado na ordem da criação, ao estabelecer a sua descendência do reino animal e mostrar a indestrutibilidade da sua natureza animal” (revolução biológica). Um “terceiro desmentido”, em preparação, e pelo qual o próprio Freud se sente responsável, “propõe-se mostrar ao eu que ele (...) se encontra reduzido a contentar-se com informações raras e fragmentárias acerca do que se passa, fora da sua consciência, na vida psíquica” (revolução psicológica).<sup>2</sup>

Seguindo esta lógica de Freud, podemos dizer que a 2ª Guerra Mundial é responsável por um quarto “desmentido”, incidindo desta vez sobre algo que, atendo-nos às palavras que acabámos de citar, nem Freud põe em questão: a própria ciência. Com efeito, durante séculos, o homem ocidental pensou a ciência - e a técnica - no âmbito daquilo a que Heidegger chamou uma concepção “ins-

<sup>2</sup> Cf. Sigmund Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1989, p. 266-7. Note-se desde já que esta observação de Freud não pode ser lida apenas no sentido, mais imediato, de que o homem cria, acerca de si próprio e da sua realidade, imagens que o futuro vem a revelar como “falsas” – mas também no sentido, mais profundo, de que o homem não pode deixar de criar essas imagens, de que a sua relação consigo próprio e com a sua realidade é sempre uma relação *mediata*; ou, como dirá Cassirer, que o homem é um “animal simbólico”. (Cf. Ernst Cassirer, *Antropologia Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974).

trumental e antropológica”, e que se pode resumir em duas proposições fundamentais: a primeira, a de que a técnica é um conjunto de instrumentos ou meios criados pelo homem, resultantes da aplicação da ciência; a segunda, a de que a técnica está ao serviço do homem que a cria, orientando-se por finalidades por ele determinadas.<sup>3</sup> Ora, os acontecimentos traumáticos da 2ª Guerra Mundial – o holocausto, a bomba atómica, a guerra de extermínio – tornaram patente a todos, do cientista ao homem comum, a impossibilidade de manter uma tal concepção da ciência e da técnica. Estas, que desde os princípios da Modernidade haviam sido encaradas como o chão em que poderiam medrar todas as utopias,<sup>4</sup> passam a ser olhadas sob o signo do terror e da catástrofe. Talvez só na situação do homem ocidental do pós-guerra adquira o seu sentido pleno a palavra “nihilismo”, posta em circulação por Nietzsche pelos finais do século XIX.

Este quarto “desmentido”, ao incidir sobre a ciência e a técnica e, no fundo, sobre aquilo a que se costuma chamar a “Razão”, parece colocar radicalmente em causa a possibilidade de toda e qualquer utopia futura – na medida em que toda a utopia se pretende, precisamente, como um projecto de organização mais “racional”, simultanea-

<sup>3</sup> Cf. Martin Heidegger, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990; *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

<sup>4</sup> No sentido que Mannheim dá a este termo: “Iremos referir como utópicas somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja total ou parcialmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento.” (Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 216; o ensaio citado é de 1929).

mente mais sábia e mais justa, da sociedade.<sup>5</sup> Quando Adorno afirma que “escrever poesia depois de Auschwitz é bárbaro”,<sup>6</sup> ele parece apontar, precisamente, nessa direcção.<sup>7</sup> Mas, a existir, não representaria uma tal impossibilidade, e como afirma Mannheim, “um estado de coisas estático em que o próprio homem se transforma em coisa”, perdendo “a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”?<sup>8</sup>

É neste contexto histórico-ideológico do pós-II Guerra Mundial, e para responder mais uma vez ao dilema entre a impossibilidade da utopia e a sua absoluta necessidade, que começa a surgir, nos Estados Unidos da América, aquilo a que alguns autores têm vindo a chamar a “utopia da comunicação”.<sup>9</sup>

Esta utopia, que tem em Norbert Wiener um dos seus principais promotores mas que se inspira, de forma clara, nos ideais iluministas de setecentos, vê no desenvolvimento da “comunicação” – que entende como troca ou circulação de informação – e dos “meios de comunicação”- que designa

por “imprensa”<sup>10</sup> - a possibilidade de construir uma sociedade verdadeiramente democrática, alternativa quer ao comunismo quer ao nazi-fascismo. Uma tal sociedade assentaria em três princípios fundamentais:

i) O consenso - no sentido de tomar todas as decisões da forma mais racional, fria e desapaixonada possível, permitindo que, face a um determinado problema, todos os cidadãos tenham a mesma liberdade e oportunidade de apresentar as suas soluções, defendê-las com os seus argumentos e, mediante uma discussão aberta e igualitária, chegar a uma solução aceite por todos, evitando assim os conflitos sociais auto-destrutivos.

ii) A transparência – no sentido de trazer ao conhecimento dos cidadãos todos os assuntos de interesse público, de tornar claras todas as decisões políticas, de eliminar todos os “segredos de estado”.

iii) A auto-regulação – no sentido de que, como qualquer organismo ou máquina “inteligente”, a sociedade terá os seus próprios mecanismos homeostáticos, susceptíveis de detectar atempadamente os problemas e desequilíbrios que poderão, assim, ser resolvidos de forma mais rápida e eficaz possível – para o que Wiener confia, e muito, nas “máquinas inteligentes” que começam então a desenvolver-se; poderá mesmo colocar-se a hipótese de, num futuro não muito distante, o Estado deixar de ser necessário, passando todo o poder para os cidadãos ou, pelo me-

<sup>5</sup> Como já observava Thomas More, “[o] mais raro e digno de admiração é agora uma república justa e sabiamente governada.” (More, *Utopia*, p. 22).

<sup>6</sup> Theodor Adorno, *Prisms*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1995, p. 34.

<sup>7</sup> No sentido em que a própria utopia pode ser vista como um “efeito” do processo geral de reificação e, como tal, destinada a ser por ele absorvida: “A reificação absoluta, que pressupõe o progresso intelectual como um dos seus elementos, prepara-se agora para absorver totalmente o espírito.” (*Ibidem*).

<sup>8</sup> Mannheim, *op. cit.*, p. 285. Diga-se que este dilema aparece, hoje – depois da falência do comunismo enquanto projecto utópico – talvez ainda mais excruciante do que no pós-guerra.

<sup>9</sup> Cf. Philippe Breton, *L’Utopie de la Communication*, Paris, La Découverte, 1995; J. Paulo Serra, *A Informação como Utopia*, Covilhã, UBI, 1998.

<sup>10</sup> E que inclui os livros, os jornais, a rádio, o sistema telefónico, o telégrafo, os correios e o cinema, mas também os próprios meios e agentes de educação e socialização, por exemplo o teatro, as escolas e a igreja. (Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1965, p. 161).

nos, para órgãos cada vez mais descentralizados e participados.

Sublinhe-se, desde já, que a “utopia da comunicação” não é apenas mais uma das utopias em que a modernidade tem vindo a ser fértil – ela é uma utopia de um tipo especial. Com efeito, enquanto que as restantes utopias se caracterizam por uma dialéctica união-conflito que não pode deixar de excluir ao mesmo tempo que inclui, a utopia da comunicação apresenta-se, hoje, como uma utopia da união de todos com todos, da inclusão total.<sup>11</sup> Ela só não incluiria os que se recusassem a comunicar; o que, afirmam os seus promotores - que nesta matéria subscreveriam plenamente a afirmação dos pensadores da “Nova Comunicação” e da Escola de Palo Alto “não podemos não comunicar”<sup>12</sup> -, se revela completamente impossível, na medida em que a própria recusa da comunicação já é, e é-o de forma muito significativa, uma forma de comunicação.

### 3 A “sociedade da comunicação”

Passado um pouco mais de meio século desde a formulação da “utopia da comunicação”, o mínimo que podemos dizer é que a “comunicação” se encontra, hoje, plenamente consagrada.

Assim, e em primeiro lugar, a expressão “sociedade da comunicação” tornou-se um lugar comum quer da linguagem corrente, quer da linguagem política quer, ainda,

<sup>11</sup> Não seria muito forçado dizer que, no que a este aspecto se refere, a “utopia da comunicação” é uma verdadeira tradução profana da vocação “universal” do catolicismo.

<sup>12</sup> Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson, *Une Logique de la Communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 48.

da linguagem científica, nomeadamente a da área das chamadas “ciências da comunicação”.<sup>13</sup> O que levanta, desde logo, a seguinte questão – também ela muito comum, sobretudo entre os sociólogos: dado que o facto de falarmos, hoje, em “sociedade da comunicação”, não pode significar que a “comunicação” não era uma questão central nas sociedades anteriores à nossa, o que é distingue a nossa “sociedade da comunicação” das sociedades anteriores – e justifica, assim, uma designação específica? Em resposta a tal questão, podemos dizer que o conceito de “sociedade da comunicação” tem vindo a ser delimitado a partir das seguintes componentes fundamentais: a tecnológica, a política, a económica e a cultural. Quanto à primeira, a componente tecnológica, ela envolve três aspectos fundamentais: a automação da comunicação, possibilitada pelos meios electrónicos como o cinema, a rádio, a televisão e, mais recentemente, o computador; a mundialização da comunicação, possibilitada pelas redes de telecomunicações, nomeadamente a internet; o papel cada vez mais central da imagem na comunicação visando, em última análise, a “transparência” total e a “tele-presença”. Quanto à segunda, a componente política, ela refere-se ao papel atribuído à comunicação, numa sociedade democrática, no que respeita a aspectos como a escolha de programas e gover-

<sup>13</sup> Assim, e para nos referirmos apenas a dois acontecimentos científicos relativamente recentes, o *I Congresso Ibérico de Comunicação*, realizado em Málaga nos dias 7, 8 e 9 de Maio de 2001, subordinou-se ao tema “A Sociedade da Comunicação no Século XXI”; o *2º Congresso da SOPCOM – Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*, levado a efeito em Lisboa nos dias 15, 16 e 17 de Outubro do mesmo ano procurou interrogar os “Rumos da Sociedade da Comunicação”.

nos, a tomada de decisões e a sua avaliação, a procura da resolução pacífica de conflitos. Quanto à terceira, a componente económica, ela tem a ver com o facto de que a “sociedade da comunicação” é uma sociedade eminentemente “pós-industrial”, em que os bens materiais vão perdendo importância em detrimento dos bens relativos à “informação” e à “cultura” – isto é, aos bens que podem ser objecto de “comunicação” (livros, jornais, filmes, cds, etc.). Finalmente, quanto à quarta componente, a cultural, a “sociedade da comunicação” caracteriza-se por uma cultura cada vez mais “informacional” – em que os bens culturais tendem, cada vez mais, a assumir o aspecto de “bens de informação” – e assente na dialéctica entre o global e o local.

Em segundo lugar, aquilo a que chamaremos o “paradigma comunicacional” invadiu não só os campos das ciências, nomeadamente os das ciências sociais e humanas, como o da própria filosofia. Assim, e para darmos apenas alguns exemplos mais conhecidos, em relação à primeiras, no campo da antropologia Claude Lévi-Strauss propunha-se, logo em ensaio de 1951, “considerar as regras de casamento e os sistemas de parentesco como uma espécie de linguagem, quer dizer, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação” [no caso, das mulheres entre os clãs, linhagens ou famílias];<sup>14</sup> acrescenta-se que o capítulo/ensaio a que pertence esta citação – o capítulo III, intitulado “Linguagem e sociedade – se inicia, precisamente, com a referência de Lévi-Strauss a Norbert Wiener e ao seu livro *Ci-*

<sup>14</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 69.

*bernética, ou Controlo e Comunicação no Animal e na Máquina*, de 1948. Alguns anos depois, e ainda no campo da antropologia, um dos teóricos da Escola de Palo Alto, Edward T. Hall, afirmava de forma lapidar que “a cultura é comunicação e a comunicação é cultura”.<sup>15</sup> No campo da sociologia, Niklas Luhmann tem vindo a afirmar que a sociedade deve ser descrita como “um sistema autopoiético constituído por comunicações e que produz e reproduz ele mesmo as comunicações que o constituem por meio da rede dessa comunicações”, daí inferindo que “a sociedade é unicamente composta de comunicações (e não de homens, por exemplo) e [que] tudo o que não é comunicação pertence ao ambiente desse sistema”.<sup>16</sup> Numa reflexão em que se mesclam a antropologia, a psicologia, a psiquiatria e a própria filosofia, os investigadores da chamada “nova comunicação”, nomeadamente os da Escola de Palo Alto – referimo-nos, concretamente, a autores como Gregory Bateson, Ray Birdwhistell, Erving Goffman, Edward Hall, Don Jackson, Arthur Scheflen e Paul Watzlawick – propõem-se considerar “os diversos sistemas interpessoais”, incluindo aí “grupos de estrangeiros sem ligação entre si, casais, famílias, relações psicoterapêuticas e mesmo relações internacionais”, como outros tantos fenómenos de “comunicação”, reduzindo esta às “relações entre as entradas (“input”) e as saídas (“output”) de informação”<sup>17</sup>, e acabando, mesmo, por identifi-

<sup>15</sup> Edward T. Hall, *A Linguagem Silenciosa*, Lisboa, Relógio D’Água, 1994 (1959), p. 215.

<sup>16</sup> Niklas Luhmann, “La différenciation de la politique et de l’économie”, in *Politique et Complexité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 52.

<sup>17</sup> Cf. Watzlawick, Beavin, Jackson, *op. cit.*, p. 26.

car comportamento e comunicação”.<sup>18</sup> No campo da filosofia e da sociologia, e se bem que partindo de pressupostos não só diferentes como antagónicos em relação à generalidade dos autores que acabámos de referir,<sup>19</sup> Jürgen Habermas tem vindo a enfatizar a importância da “acção comunicativa”<sup>20</sup> em relação à “acção instrumental”, propondo o ideal de uma sociedade em que não só se mantenham separados os dois tipos de acção mas em que o segundo tipo acabe por, em última análise, dirigir o primeiro; uma sociedade em que, através da “destruição das restrições da comunicação”, se torne possível a “discussão pública, sem restrições e sem coacções (...) em todos os níveis dos processos políticos e dos processos novamente politizados de formação da vontade”.<sup>21</sup> E, ao referir-se à verdade científica, Habermas

<sup>18</sup> Watzlawick, Beavin, Jackson, *ibidem*, p. 16.

<sup>19</sup> Na sua *Técnica e Ciência como “Ideologia”* Habermas dirige, à teoria dos sistemas e à cibernética, a crítica de que elas concebem os sistemas sociais como sistemas homem-máquina, auto-regulados, denotando, portanto, uma “intenção de auto-estabilização dos sistemas sociais, análoga à estabilização instintiva” (Jürgen Habermas, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 74); já em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ao fazer a recensão crítica da obra *Soziale Systeme* (1984), de Luhmann, Habermas qualifica a teoria dos sistemas deste autor como um prolongamento, por outros meios, da filosofia do sujeito, nomeadamente a que vai de Kant a Hegel. (Cf. Jürgen Habermas, “Digression sur la manière dont la théorie des systèmes de Luhmann s’approprié l’héritage de la philosophie du sujet”, in *Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1999, p. 434-454).

<sup>20</sup> Para uma definição deste conceito, cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l’Agir Communicationnel*, Tome I-Rationalité de l’Agir et Rationalisation de la Société, Paris, Fayard, 1987, p. 102.

<sup>21</sup> Habermas, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 88.

fala da substituição do “paradigma de conhecimento de objectos”, característico da ciência como tem sido entendida até aqui, pelo “paradigma da intercompreensão”, no qual é “a atitude performativa dos participantes da interacção que coordena os seus planos de acção através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo” - atribuindo esta substituição, fundamentalmente, ao aumento da “competência comunicativa”.<sup>22</sup>

Em terceiro lugar, a “comunicação” tornou-se o objecto de um conjunto de estudos transdisciplinares – oriundos de disciplinas tão díspares como a matemática, a lógica, a filosofia, a linguística, a sociologia, a antropologia, a história, a economia, a psicologia, etc. -, agrupados sob o nome de “ciências da comunicação”, que têm vindo a dar origem a uma plêiade de cursos universitários, de investigações, de reuniões e publicações científicas, e formado profissionais para áreas como o jornalismo, a publicidade, as relações públicas, o audiovisual, etc..

#### 4 O estado da utopia

No entanto, este triunfo mais ou menos evidente da “comunicação” não significa, de forma alguma, que aquilo que hoje se designa, se estuda e se promove como “sociedade da comunicação” possa ser considerado como a realização, e muito menos a realização plena, da sociedade preconizada pela “utopia da comunicação” – uma sociedade assente nos princípios do consenso, da transparência e da auto-regulação. A nossa tese, a este respeito, é a de que a chamada “sociedade da comunicação” assenta, pelo menos

<sup>22</sup> Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernité*, p. 351.

em igual medida, na antítese desses mesmos princípios; que, por outras palavras, a “sociedade da comunicação” é, ao mesmo tempo, uma “sociedade da incomunicação” - e tanto mais a segunda quanto mais a primeira.

A explicação fundamental para tal distância entre o real e o ideal reside, quanto a nós, no facto de a “utopia da comunicação” atribuir, aos *media*, um papel homeostático e regulador que está longe de ser o seu. O problema não se situa, e ao contrário do que refere Wiener, na perversão desse papel dos *media* por interesses como o poder e o dinheiro —<sup>23</sup> desde logo porque os *media* foram, desde o seu início, comandados por esse tipo de interesses. Como procuraremos mostrar, apoiando-nos em algumas das análises de Niklas Luhmann,<sup>24</sup> o problema é mais fundo, residindo na própria essência dos *media* enquanto sistema social específico – um sistema que produz, de forma simultânea, o consenso e a dissensão, a transparência e a intransparência, a regulação e a des-regulação. Estes “efeitos” dos *media* são tanto mais relevantes quanto parece ser hoje cada vez mais evidente a importância que tais dispositivos têm vindo a assumir, “ao ponto de terem já conseguido ocupar uma posição cimeira (se não mesmo hegemónica) ao nível da comunicação pública, e até, em termos mais gerais, em muitos outros pontos

<sup>23</sup> Wiener, *op. cit.*, p. 161-162.

<sup>24</sup> Em relação ao qual adoptamos, aqui, a posição de João Pissarra Esteves: “Do meu ponto de vista, esta base de problematização [da comunicação] tem o seu princípio de validade salvaguardado independentemente da perspectiva (sistémica, e não-crítica) em que é desenvolvida por este mesmo autor.” (João Pissarra Esteves, *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri, 2003, p. 147).

e planos dessa imensa estrutura reticular que constitui hoje as nossas sociedades”.<sup>25</sup>

## Consenso e dissensão

Demarcando-se quer da “utopia da comunicação” de Wiener quer da “teoria da acção comunicativa” de Habermas - pelo menos na interpretação que dela faz -, Luhmann entende a comunicação<sup>26</sup> como uma realidade binária, que tanto pode assumir o valor 1, de aceitação e consenso, como o valor 0, de recusa e dissensão. Se a comunicação se reduzisse apenas ao valor 1, então não seria possível explicarmos porque é que a uma comunicação se segue uma outra comunicação; o valor 0, a recusa, a dissensão, o conflito revela-se, assim, como uma condição essencial à continuação da comunicação, àquilo a que Luhmann chama a “autopoiesis da comunicação”.<sup>27</sup> É precisamente este carácter temporal/sequencial e binário da comunicação, e não uma qualquer estrutura de normas, que permite solucionar o problema da “dupla contingência”: uma comunicação de *ego* é aceite ou recusada por *alter*, uma comunicação de *alter* é aceite ou recusada por *ego*, de tal modo que *ego* e *alter* vão ajustando a sua comunicação um ao outro e, assim, dando forma à “ordem social”.<sup>28</sup>

Ora, aquilo que é verdade para a comunicação em geral é-o, *a fortiori*, para a comu-

<sup>25</sup> Esteves, *ibidem*, p. 145.

<sup>26</sup> Cf. Niklas Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 220; *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, especialmente p. 140-146 e 168-170.

<sup>27</sup> Cf. Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, p. 224.

<sup>28</sup> Cf. Luhmann, *ibidem*, p. 236.

nicação massmediática. Também aqui o consenso não é a regra, mas apenas uma parte dela. Mais concretamente, o que os *media* – todos e cada um deles – produzem é uma dissensão permanente a nível das opiniões, dando-se o consenso apenas a nível dos temas sobre os quais incidem essas opiniões. É a nível destes últimos que, de facto, a comunicação dos *mass media* pode ser vista como “construção da realidade”. Como diz Luhmann, dando um exemplo concreto:

Os meios de massas trabalham, persistentemente, para o seu próprio descrédito: comentam-se, discutem-se, corrigem-se a si mesmos. O que é definitivo são os temas, e não as opiniões. Sobre o perigo da “desaparição dos bosques” é tanto o que se comenta que no final se sabe que nada se sabe; apenas se sabe, pelo menos, que há opiniões distintas sobre o assunto.<sup>29</sup>

Mas o facto de não poder deixar de haver, na comunicação, uma dialéctica entre consenso e dissensão - de não haver apenas consenso - não significa que a “estabilidade” ou “reprodução” da sociedade esteja em risco; antes pelo contrário. A ideia de Luhmann é a de que a exigência maximalista do consenso, numa sociedade complexa, diferenciada e mutável como a nossa, levaria à auto-destruição da própria sociedade, incapaz de garantir um tal consenso. A estabilidade da sociedade resulta, antes, da produção pelos *media* de um conjunto de objectos/temas unificadores, e que, aceites ou objecto de consenso por indivíduos com os seus “horizontes da experiência” próprios e diversos, podem ser – e devem ser - objecto de opinião

<sup>29</sup> Niklas Luhmann, *La Realidade de los Medios de Masa*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 101.

e dissensão (ou consenso, se for o caso). Diremos, aliás, que quanto maior a disparidade de opiniões, a dissensão, maior será a força com que se imporão, a todos e a cada um dos indivíduos, os próprios temas/objectos produzidos pelos *media*, maior será a sua relevância. Ou seja, e de forma aparentemente paradoxal: quanto maior o dissensão, maior o consenso, e vice-versa. Na criação e manutenção desse paradoxo residirá, precisamente, a principal “função” dos *mass media*.<sup>30</sup>

### Transparência e intransparência

A explicação para o facto de a comunicação e, nomeadamente, a comunicação massmediática ter de envolver sempre, também, a possibilidade de dissensão e de recusa, reside, por um lado, na complexidade do meio ambiente do sistema sociedade e, por outro lado, e em virtude dessa mesma complexidade, na existência de observações divergentes, mesmo contraditórias e, obviamente, sempre parciais, dessa mesma complexidade.<sup>31</sup> A complexidade e a divergência de observações que a acompanha torna-se, deste modo, causa de intransparência ou opacidade da sociedade para si própria; como diz Luhmann, “o sistema sociedade tornou-se altamente complexo, intransparente para si mesmo, recebendo em cada dia uma imensa quantidade de variedade que, na qualidade de estímulo, é transformada em informação”.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Cf. Luhmann, *ibidem*, p. 143.

<sup>31</sup> Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 168.

<sup>32</sup> Luhmann, *ibidem*, p. 143-144. Não é que a informação conduza, apenas e necessariamente, à complexidade. De facto, a informação conduz, simultane-

De facto, esta afirmação de Luhmann aplica-se tanto às notícias dos *mass media* como àquilo a que Giddens chama os “sistemas periciais”, e que caracterizam a “ordem pós-tradicional” da modernidade.<sup>33</sup> Sirva, como ilustração, o exemplo de Luhmann anteriormente citado:

Sobre o perigo da “desaparição dos bosques” é tanto o que se comenta, que no final se sabe que nada se sabe; apenas se sabe, pelo menos, que há opiniões distintas sobre o assunto.

É precisamente a complexidade do tema a comentar que permite e obriga a que seja “tanto o que comenta”, isto é, que exista uma profusão de comentários. Mas esta profusão, ao mesmo tempo que torna cada vez mais “transparente” o tema – abordado a partir das perspectivas mais diversas e nas suas múltiplas facetas –, torna-o também cada vez mais intransparente, cada vez mais difícil de definir, levando à conclusão final de que só “se

amente, à redução da complexidade - enquanto conhecimento de uma selecção e, por conseguinte, exclusão de possibilidades – e ao aumento da complexidade – quando as possibilidades excluídas constituem expectativas negativas (“pensava-se que os párocos seriam sempre homens e, constata-se, de repente: este padre é uma mulher”), abrindo caminho a novas possibilidades (“Haverá que chamar-lhe pároca? Beijar-lhe a mão?”), ou quando a informação apresenta objectos novos, acerca dos quais é necessário ir construindo um esquema de possibilidades que se irá, em seguida, tornando mais preciso. De qualquer modo, o aumento da complexidade é fundamental para que se torne possível “a evolução das formas do sentido dotadas de uma maior capacidade para adquirir e processar informação” (Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 84-85).

<sup>33</sup> Antony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994, p. 16.

sabe que nada se sabe”; o que permite pensar na hipótese de que “[o] efeito (quando não a função dos *mass media*) parece consistir na reprodução de intransparência mediante a transparência: reprodução de intransparência de efeito, mediante transparência de conhecimento.”<sup>34</sup>

Esta “difusão da ignorância”<sup>35</sup> não resulta, no entanto, de um carácter supostamente “manipulador” ou “perverso” dos *media*, mas sim da natureza do seu próprio funcionamento enquanto meios de comunicação. Com efeito, eles não se submetem ao código verdadeiro/falso, próprio do sistema da ciência, mas sim ao código informativo/não informativo, que pode não coincidir – e na maior parte das vezes não coincide – com o primeiro, na medida em que a chamada “verdade dos factos” é, para os *media*, sempre uma verdade selectiva: destes e não daqueles “factos”, apresentados de uma certa forma e não de outra, enfatizando determinados aspectos e esquecendo os demais, etc..<sup>36</sup> Prolongando esta análise de Luhmann acerca da distinção entre os códigos da ciência e dos *media*, acrescentaremos nós que enquanto que na ciência a definição de uma verdade (lei científica) acerca de um determinado conjunto de fenómenos permite, em princípio, partir para o estudo de um novo conjunto de fenómenos, nos *media* cada um dos factos” é transformado numa espécie de caleidoscópio do qual é possível ir revelando, a conta-gotas, uma e outra face, até se esgotar toda a novidade “informativa”.

<sup>34</sup> Luhmann, *La Realidade de los Medios de Masa*, p. 147-8.

<sup>35</sup> Sendo minha, esta expressão não anda muito longe dos termos de Luhmann, como adiante se verá.

<sup>36</sup> Cf. Luhmann, *La Realidade de los Medios de Masa*, p. 56.

Compreende-se, assim, que algumas frases depois do passo já citado, em que afirma que “[o] que sabemos sobre a sociedade e ainda o que sabemos sobre o mundo, sabemos-lo através dos meios de comunicação de massas”,<sup>37</sup> Luhmann acrescenta que “sabemos tanto graças aos meios de comunicação de massas que não podemos confiar em tal fonte”, e ainda que “poder-se-á saber acerca de tudo, mas sempre com a marca da dúvida”.<sup>38</sup>

### Regulação e des-regulação

Numa afirmação que pode ser lida na sequência de teorias da modernidade como as de Marx e de Weber, Luhmann afirma que “*fresh money* [sic] e nova informação são os motivos centrais da dinâmica da sociedade moderna”.<sup>39</sup> Esta dinâmica tem, como um dos seus resultados e uma das suas condições fundamentais, a “diferenciação funcional” dos sistemas sociais<sup>40</sup> - e que, como toda a diferenciação de sistemas, representa um “procedimento de aumento de complexidade”.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Seguimos aqui a versão inglesa desta frase de Luhmann: “Whatever we know about our society, or indeed the world in which we live in, we know through the mass media.” (*The Reality of the Mass Media*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 1).

<sup>38</sup> Luhmann, *ibidem*, p. 1 e 2, respectivamente.

<sup>39</sup> Luhmann, *La Realidad de los Medios de Masas*, p. 32.

<sup>40</sup> Cf., sobre este conceito, Luhmann, “La différenciation de la politique et de l’économie”, in *Politique et Complexité*, p. 44-45; Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 42-45.

<sup>41</sup> Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 42. Note-se, contudo, que de acordo com Luhmann “a complexidade é, talvez, o ponto de vista que expressa com mais força as

Esta “diferenciação funcional” torna vã a utopia de uma sociedade que se regula a si própria, que se “auto-planifica” de forma mais ou menos “racional” e “consciente” – e isto por duas razões principais.

Em primeiro lugar, a “diferenciação funcional” faz com que a sociedade moderna seja uma sociedade que “não dispõe de nenhum órgão central”, uma sociedade “sem vértice nem centro”<sup>42</sup> - o que significa que não há nela nenhum sistema, nomeadamente o político, que possa regular e panificar o conjunto de todos os sistemas sociais, de que cada um se encontra dotado de uma dinâmica própria, derivada da sua própria autopoiesis e auto-referencialidade.

Em segundo lugar, e agravando definitivamente o problema anterior, o conceito de “diferenciação funcional” pressupõe um modelo de regulação dos sistemas completamente diferente do previsto na “cibernética de primeira ordem” de Wiener. Nesta, a regulação é concebida como uma regulação com a ajuda de modelos que se situam no exterior do próprio sistema a regular, e de que um dos exemplos por excelência é o termostato. Ora, a partir do momento em que se descarta a possibilidade das relações entre o sistema e um seu hipotético “exterior”, resta ao sistema regular-se a si próprio mediante um modelo por si construído ou, como também lhe chama Luhmann, a sua “auto-descrição”.<sup>43</sup> E sendo sempre “auto-

experiências problemáticas da investigação moderna dos sistemas. Nessas experiências assumiu a função catalizadora, sem que se tenha chegado a defini-la” (*Ibidem*, p. 47).

<sup>42</sup> Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, p. 43.

<sup>43</sup> Auto-descrições são, segundo Luhmann, “criações de sentido que sobrevivem ao simples acto (ao

simplificações” ou “simplificações selectivas”, isto é, formas de reduzir a complexidade do sistema mediante determinadas selecções que elegem determinados aspectos em detrimento de outros, as auto-descrições conduzem o sistema a uma “reprodução desviante” - um “processo que, nos seus efeitos estruturais, pode ser descrito como uma evolução”.<sup>44</sup>

Mas, a ser assim, o incremento da comunicação e da informação no sistema só aumenta a dificuldade e, digamos, o carácter aleatório da selecção das auto-descrições. Aquilo a que se chama a “auto-regulação” do sistema torna-se um percurso cada vez mais incerto em direcção a um futuro cada vez mais desconhecido e improvável. A possibilidade de uma “planificação societal” – nomeadamente através da política – torna-se impossível, ou, passe a contradição, cada vez mais impossível; a única “certeza” que resta, muito mínima, é a de que talvez seja possível “antever a oportunidade de preservar o sistema societal num futuro ainda imprevi-

---

acontecimento) da comunicação de auto-observação e que poderão ser reproduzidas de acordo com a necessidade.” (Luhmann, “L’état et la politique”, in *Politique et Complexité*, p. 84). Como esclarece ainda Luhmann, “[n]a literatura cibernética, encontra-se frequentemente o conceito de “modelo” neste lugar funcional da auto-descrição. Um sistema regula-se a si próprio com a ajuda de modelos. Concebe-se, entretanto, o modelo do regulador como encontrando-se no exterior dos estados a regular: um termostato deve, certamente, modelizar o mundo como um mundo frio-quente, mas não inclui nesse modelo o facto de que o mundo poderia sobreaquecê-lo ou arrefecê-lo a ele próprio. É esta limitação que se procura ultrapassar por meio do conceito de auto-descrição.” (Luhmann, *ibidem*, p. 85)

<sup>44</sup> Cf. Luhmann, *ibidem*, p. 139.

sível e sem dúvida, menos afastado do que previsto”.<sup>45</sup>

Estes aspectos tornam-se ainda mais críticos numa sociedade que é, de forma crescente, uma sociedade mundial, ligada por redes de comunicação que fazem com que o que acontece num ponto do globo aconteça, de forma quase simultânea, noutra parte do globo, por mais afastado que ele se encontre. Se é certo que uma tal estrutura reticular permite a resolução de problemas complexos, considerada impensável até há pouco, não é menos certo que ela se revela, também, de uma fragilidade extrema: qualquer acidente se transforma, de repente, em catástrofe – como o mostraram, de forma clara, os “apagões” eléctricos verificados, recentemente, na Europa e na América do Norte. Numa tal situação, a possibilidade de uma “auto-regulação” da sociedade mundial torna-se, de facto, um verdadeiro acto de fé.

## 5 Conclusão

O problema da “utopia da comunicação” é, no fundo, o de todas as utopias: o de que elas prometem sempre mais do que aquilo que, de facto, podem dar; foi assim com a utopia cientista, com a utopia iluminista, com a utopia comunista.

Tal não significa, obviamente, que as utopias deixem o mundo na mesma – mas, se é certo que, em certos aspectos, elas tornam esse mundo melhor, não é menos certo que, noutros aspectos, elas o tornam pior. É nesse sentido que, contra Hegel, talvez devêssemos recuperar a conhecida afirmação

---

<sup>45</sup> Luhmann, “L’état et la politique”, in *Politique et Complexité*, p. 141.

do *Eclesiastes* de que “[o] que aconteceu, de novo acontecerá; e o que se fez, de novo será feito: debaixo do sol não há nenhuma novidade”.<sup>46</sup>

Tal não significa, também, que de repente o homem possa pôr de parte as suas utopias. Sem elas, ele estaria condenado à tirania da presença e da imanência. Por isso mesmo, a “utopia da comunicação” – ou, pelo menos, a forma como ela é apresentada pelos seus promotores – comporta um risco que outras utopias não comportam: o de poder ser vista como o fim de todas as utopias, como a utopia final, por assim dizer. Muito daquilo a que hoje se chama o “pensamento único” passa, em grande medida, por uma tal visão. Negá-la não é, certamente, um dos objectivos menores deste texto.

## 6 Bibliografia

- Adorno, Theodor, *Prisms*, Cambridge Mass, The MIT Press, 1995.
- Breton, Philippe, *L’Utopie de la Communication*, Paris, La Découverte, 1995.
- Cassirer, Ernst, *Antropologia Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Esteves, João Pissarra, *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri, 2003.
- Freud, Sigmund, *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1989.
- Giddens, Antony, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994.
- Habermas, Jürgen, *Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Théorie de l’Agir Communicationnel*, Tome 1-Rationalité de l’Agir et Rationalisation de la Société, Paris, Fayard, 1987.
- Hall, Edward T., *A Linguagem Silenciosa*, Lisboa, Relógio D’Água, 1994.
- Heidegger, Martin, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990.
- Heidegger, Martin, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974.
- Luhmann, Niklas, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, Barcelona, Anthropos, 1996.
- Luhmann, Niklas, *La Realidade de los Medios de Masa*, Barcelona, Anthropos, 2000 (*The Reality of the Mass Media*, Stanford, Stanford University Press, 2000).
- Luhmann, Niklas, *Politique et Complexité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.
- Luhmann, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Mannheim, Karl, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

<sup>46</sup> “Eclesiastes”, 1, 9, in *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Edições S. Paulo, 1996, p. 906.

Marcuse, Herbert, *La Fin de l'Utopie*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968.

More, Thomas, *Utopia*, Lisboa, Europa-América, s/d.

Ricoeur, Paul, *Ideologia e Utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991.

Serra, J. Paulo, *A Informação como Utopia*, Covilhã, UBI, 1998.

Watzlawick, Paul, Beavin, Janet H., Jackson, Don D., *Une Logique de la Communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Wiener, Norbert, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1965.

Wiener, Norbert, *Cybernétique et société*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971.