

EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E CRÍTICA DA LINGUAGEM – INTERPELAÇÕES

RATTO, Cleber Gibbon – Centro Universitário Metodista – IPA

GT-16: Educação e Comunicação

Aproximar Nietzsche do tema da comunicação passa por entendê-lo como crítico da linguagem, e essa crítica é adjacente à crítica da consciência e da identidade do “eu”. Para ele, a linguagem, a consciência e identidade do “eu” são termos que se reencontram no tema da comunicação. Mais precisamente no tema da comunicação como resposta à necessidade primitiva de sobrevivência humana. Uma vez que a “consciência (...) só se desenvolve sob a pressão da necessidade de comunicação” (Nietzsche, 2002, §354), e a consciência é o projeto característico da modernidade ética e política, perscrutar os caminhos da comunicação e da linguagem é um modo de entender as políticas que compõem nossos modos de existir.

Esse é o ponto de partida para percorrer a crítica nietzscheana da linguagem que é, por decorrência, crítica da comunicação, da consciência e da identidade do “eu”.

Este ensaio se dá, portanto, numa zona de fronteira entre a filosofia e o campo da *educação e comunicação*, onde este último pode ser interpelado pela crítica de seu objeto de interesse. Especialmente quando a comunicação aparece como signo de desenvolvimento e a educação como agência de promoção desse binômio.

Para Nietzsche o mundo é destituído de “Ser”. A crença na existência do Ser como essência fundamental das coisas pressupõe a adoção de uma posição segundo a qual o mundo estaria partido entre o que “é” de verdade e aquilo que “é” apenas de modo contingencial. Ele refuta a idéia de um mundo duplicado em que as coisas guardariam uma verdade, um valor e um sentido essenciais, resistentes à mudança, à variação. A idéia do “Ser” pressupõe uma partição do mundo que acaba por criar um duplo, onde a verdade está escondida por detrás das aparências. Assim o Ser jamais seria a própria aparência, porque esta sempre funcionaria como um encobrimento da verdade essencial das coisas. Para essa noção de Ser refutada por Nietzsche é indispensável uma identidade absoluta da coisa com ela própria, de modo que o Ser seria apenas em si mesmo e para si mesmo, independente das aparências e do movimento.

Esse mecanismo de duplicação é a base da metafísica, que sobrepõe ao mundo sensível das contingências, do devir, um mundo inteligível, ordenador, um mundo da permanência. Para qualquer modelo metafísico, a aparência, o provisório, a

contingência só é alguma coisa na medida em que se reporta a uma essência que lhe é fundamental e com a qual obtém sua consistência ontológica. Mas vale observar que o que Nietzsche defende não é apenas o reconhecimento ontológico da aparência, mas, isto sim, a impossibilidade de um mundo partido, de um mundo cindido que toma o Ser como seu parâmetro absoluto.

“É precisamente essa duplicação que é recusada por Nietzsche, cujo pensamento se desenrola em um único plano: não se trata de uma inversão do platonismo, que manteria a doutrina dos dois mundos com os sinais invertidos, mas da abolição de uma tal duplicação, da recusa de um tal desdobramento metafísico do mundo. O que Nietzsche recusa ao negar o Ser não é portanto uma instância ontológica, mas a hipótese de uma duplicação ontológica: a hipótese de que a realidade aparente seja a expressão de uma essência, de que o fluxo do devir seja a manifestação de um mundo do ser, que a existência sensível seja o desdobramento de uma instância supra-sensível, que as construções perspectivas sejam a representação de um mundo constituído”. (Rocha, 2003, p.44-45)

Nietzsche faz do mundo uma realidade sempre imanente, onde não há lugar para um outro mundo que lhe dote ou funde um sentido absoluto. Assim se instala o problema do conhecimento, que tradicionalmente atende à vontade de consciência a respeito do mundo.

Nietzsche assume que o “erro hereditário” de todos os filósofos é não reconhecer que também a faculdade de conhecer tem um curso histórico ou, mais propriamente ainda, uma pré-história biológica.

“Se o ser humano tece um mundo todo a partir dessa capacidade de conhecer, também descobre que foi esse mundo que o teceu junto com sua capacidade de conhecer. Ele conhece a Natureza, que o faz conhecer. Ele é um acontecimento da história natural do autoconhecimento da Natureza. No ser humano ela prepara um palco para si mesma, onde possa aparecer. Por um breve instante a natureza contempla a si mesma no ser humano, esse animal inteligente. Foi o minuto mais arrogante e mentiroso da ‘história do mundo’, escreveu Nietzsche em seu texto sobre a verdade, mas apenas um minuto.” (Safranski, 2005, p.156)

A consciência, portanto, vai ser tomada a partir das formulações de “A Gaia Ciência”, como apenas um órgão de direção e um meio de comunicabilidade, e não a via régia de acesso à realidade.

É do ponto de vista genealógico que Nietzsche destituirá a consciência de seu estatuto privilegiado de função “essencial” e com isso entra em cena a crítica da linguagem e da comunicação.

“Que as nossas ações, pensamentos, sentimentos e mesmo movimentos, nos cheguem à consciência – pelo menos uma parte deles – é a consequência de um terrível, de um longo ‘é preciso’, reinando sobre o homem: ele precisava, como o animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele precisava de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indignação, de saber tornar-se inteligível – e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de consciência, portanto, de saber ele mesmo o que lhe falta, de saber como se sente, de saber o que pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência.” (Nietzsche, 2002, §354)

Vale notar que a subjetividade até meados do século XIX era concebida hegemonicamente como sinônimo de consciência. Disso decorre que o indivíduo foi desde o começo das ciências humanas o sujeito e o objeto da consciência, esse duplo a que se refere Foucault (2002) ao tratar da posição ambígua do Homem na episteme moderna.

Assim, a crítica tomada de Nietzsche não incide apenas sobre o primado da consciência em detrimento das forças naturais, mas também sobre a unidade do “Eu”, que será frontalmente atacada alguns anos mais tarde em “Para Além do Bem e do Mal”. A desconstrução do primado da consciência não produz efeitos apenas no campo da teoria do conhecimento ou na crítica da religião e da metafísica. Destituir a consciência de seu lugar privilegiado, como instância soberana de conhecimento do mundo, leva necessariamente à fragilização dos limites da individualidade dados pela identidade do “Eu”.

“Ao afirmar que a unidade da consciência (a ‘alma’, o intelecto, o ‘espírito’) não constitui o núcleo da subjetividade; que tomar consciência de si é perder-se a si mesmo, para si mesmo; que temos que postular uma racionalidade inconsciente (em sintonia com o corpo e os impulsos), Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna. A

consciência não pode mais ser pensada como o atributo essencial da substância ‘Eu’, nem mesmo – uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática – como apercepção transcendental que, nos termos de Kant, deve ser necessariamente pensada como elemento formal, unidade sintética que acompanha indefectivamente todas as nossas representações.” (Giacoin Junior, 2001, p.42)

O “eu penso” e o “eu quero” são destituídos de sua onipotência e passam a existir na condição de efeitos e não mais de agentes. O “Eu” então funciona como uma síntese conceitual que permite através da consciência encobrir relações de força sempre pré- pessoais. O sujeito surge como uma ficção de unidade e coerência que somente a consciência e a linguagem, com finalidades comunicativas, conseguem organizar. “Algo pensa, mas que esse ‘algo’ seja justamente o antigo e célebre ‘eu’ é, dito com indulgência, somente uma suposição, uma asserção, mas nunca uma ‘certeza imediata”” (Nietzsche, 2003, §17)

A crença na unidade do Eu, presente também no atomismo materialista seria um desdobramento do atomismo da alma, segundo o qual haveria uma essência eterna, indestrutível e indivisível, como uma mônada, autora do pensamento e da vontade. Para Nietzsche, no entanto, “nosso corpo nada mais é do que um edifício coletivo de várias almas”. (Nietzsche, 2003, §19) E alma aqui designa o conjunto das forças e organismos microscópicos que compõe o corpo, em permanente disputa e tensão.

O “Eu”, desse modo, funciona como um modo de estabilizar a multiplicidade e possibilitar, como uma ficção reguladora, o próprio conhecimento e comunicação do mundo.

“O que me separa do modo mais profundo dos metafísicos é isto: não concordo que o ‘eu’ seja aquilo que pensa; ao contrário, considero o ‘eu’ como uma construção do pensamento, com o mesmo valor que ‘matéria’, ‘coisa’, ‘substância’, ‘indivíduo’, ‘propósito’, ‘número’, isto é, só como ficção reguladora, com a ajuda da qual se introduz, se inventa, no mundo do vir a ser, uma espécie de estabilidade e, portanto, de ‘cognoscibilidade””. (Nietzsche, 1975 apud Barros Filho, 2005, s/p)

Em resumo, o que se refuta com o pensamento de Nietzsche é não apenas o primado de uma consciência soberana, mas a unidade de um “Eu” que seria o agente dessa consciência.

Giovannini (1987), num intento de tratar a história dos meios de comunicação propõe como ponto de partida as mais antigas mensagens visíveis, chegadas até nós pelas marcas pictóricas do Paleolítico. O autor fala de uma certa impropriedade de tal tomada

como ponto de partida por considerar que uma possível “arte pré-histórica” estaria dada muito mais para uma função expressiva e não necessariamente para um propósito específico de comunicação. No entanto, é este o marco inicial por ele tomado para propor um passeio pela história dos meios comunicativos, o que equivale a transitar pelo curso histórico da própria linguagem.

Conhecimentos acerca do período de extinção de algumas espécies ditas primitivas e a respeito da radical mudança de habitat de algumas outras levam a supor que os ciclos da pintura pré-histórica situam-se no último período do Paleolítico superior, entre trinta e dez mil anos atrás, período coincidente com o aparecimento do *homo sapiens*. As hipóteses mais aceitas quando se trata de tomar em análise o surgimento das representações de elementos do mundo primitivo vão na direção de descrever um valor mágico dessas expressões relacionando-as à criação de condições para o favorecimento da caça. Supõe-se que alguma variação daquilo que convencionamos chamar de linguagem já estivesse presente no homem paleolítico, capaz de fabricar utensílios necessários à sua arte e inscrever nas paredes das cavernas seus signos segundo critérios relativamente complexos.

Várias são as teorias que tentam explicar o aparecimento da linguagem.

“Falou-se de uma origem onomatopéica, isto é, através da imitação dos sons existentes na natureza; de um estágio mais evoluído da expressão de emoções imediatas, ou seja, da passagem de expressões não-verbais a expressões verbais, com base no estudo dos chimpanzés. Finalmente, e talvez esta seja a hipótese mais debatida, interpretou-se a linguagem como um estágio sucessivo à comunicação através dos gestos. Como a gesticulação é mais difundida entre as sociedades por assim dizer primitivas do que entre as mais adiantadas, pensou-se que a linguagem dos gestos tivesse precedido a das palavras. Porém, a passagem do gesto à palavra não é automática, pois enquanto o gesto identifica uma situação global, a palavra refere-se a uma simples coisa ou ação e, portanto, a passagem de um sistema ao outro implica um salto de qualidade que ainda continua totalmente misterioso.” (Giovannini, 1987, p.27)

Não se trata, no entanto, de determinar de modo preciso a data do aparecimento da linguagem. Antes disso, vale pensar no processo que a instaura como uma necessidade social. O que vale aqui, é o destaque para a imbricação dos seguintes elementos: sobrevivência-agrupamento-linguagem. “A linguagem, mesmo se não articulada, pressupõe a capacidade de traduzir em conceitos os elementos da vida cotidiana (...) capacidade esta que o homem devia ter quando começou a forjar os utensílios e a usá-

los e quando começou a cooperar com seus semelhantes, dando origem a uma sociedade embrionária”. (Giovannini, 1987, p.26)

A fragilidade física do homem associada ao risco da variedade e força dos elementos da natureza foi o fator principal na produção das demandas por agrupamento. Pelo menos essa é a versão hegemônica quando se trata de explicar o aparecimento dos primeiros regimes de socialidade. É nesse sentido que a linguagem parece ter funcionado como um forte instrumento dessa aproximação necessária, sem a qual teriam sido impossíveis a afirmação e perpetuação da espécie humana. A experiência de agrupamento impõe uma necessidade de comunicação. É preciso comunicar de algum modo para poder estar junto e, assim, torna-se indispensável certa identidade. Um signo coletivo só o é efetivamente quando se faz para todos. Signos uniformemente válidos para um certo agrupamento são a condição primeira para sua manutenção como grupo. Trata-se de uma imbricação inextorquível: o homem que se agrupa para sobreviver precisa comunicar-se e para tal, o estabelecimento de certa identidade de signos torna-se indispensável. O “homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem que adquire uma consciência cada vez mais aguda de si próprio: foi somente como animal social que aprendeu a fazê-lo”. (Nietzsche, 2002, §354)

Ao mesmo tempo em que essa trama entre agrupamento, linguagem e consciência é condição indispensável para a manutenção de certo equilíbrio social, sem o qual possivelmente a espécie humana não sobreviveria, a imbricação desses elementos acaba por produzir um efeito de simplificação. A identidade é condição para que a palavra exerça sua função comunicativa.

Comunicar, no sentido hegemonicamente estabelecido demanda, necessita, requer identidade. A comunicação tornou-se possível com a emergência de um pensamento embrionariamente conceitual. É quando as palavras passam a designar as coisas e tornam-se uniformemente válidas e obrigatórias para tais designações (conceitos) que a comunicação encontra solo propício para seu desenvolvimento. Contudo, há nisso um forte aplainamento das diferenças, das singularidades. Passar o mundo pelas tramas da linguagem, supor descrevê-lo com signos que sejam uniformes e, por uma necessidade comunicativa, obrigatórios para designação das coisas, é reduzir a multiplicidade do mundo aos limites da criação dos signos. Mas talvez ainda mais importante do que isso tenha sido a ilusão de que com os signos regulares, válidos e obrigatórios para uma língua capaz de comunicar-se, tenha-se conseguido dar início à proclamação da

Verdade. É essa a redução: a multiplicidade caótica, violenta e arriscada do mundo diminuída à Verdade das coisas, desvendada pela linguagem supostamente instrumental. A linguagem é o mecanismo pelo qual se cede a um fascínio pela Verdade, quando se supõe uma identidade entre as palavras e as coisas. É dessa ficção de verdade que parece ter-se nutrido, ao largo de toda sua história, tanto a comunicação quanto a própria linguagem. Assim, a linguagem, e mais particularmente os signos de finalidade comunicativa, respondem, já em seu nascedouro, àquilo que a estrutura racional nascida com a filosofia socrático-platônica traz como fundamento: uma necessidade de duração como modo de aquietar a multiplicidade caótica e movente do mundo. A criação dos signos e sua tendência ao estabelecimento conceitual constituíram a primeira experiência humana de duração, coincidente com as demandas por agregação e com o próprio desenvolvimento de uma progressiva consciência de si.

Assim, é essa experiência de duração que vai fomentar a crença na Verdade, corolária do primado da consciência e da unidade do “Eu”, traços tão marcantes da modernidade em seu projeto oficial.

Por isso, uma crítica da Verdade, da Consciência e do Eu, como a propõe Nietzsche, está indissociavelmente atrelada a uma crítica da linguagem e da comunicação. Uma crítica cujo alvo não é apenas a hegemonia de certas gramáticas (científica moderna, cristã, ou qualquer outra), mas a própria relação estabelecida com os signos por força de uma necessidade comunicativa e de agregação da espécie humana.

“O que buscamos argumentar é que a crítica nietzschiana da linguagem remete não somente ao problema da gramática, mas fundamentalmente ao problema dos signos. A gramática, como o conjunto de leis da linguagem, resulta de uma relação específica que os homens estabeleceram com as palavras. Não é a linguagem metafísica, a razão e suas categorias, o alvo final da crítica de Nietzsche, mas a relação que o homem estabeleceu com a linguagem, mesmo antes do surgimento destas categorias. Se esta relação não existisse previamente na linguagem, é provável que o platonismo e o cristianismo não tivessem como se sustentar. É na relação de correspondência entre as palavras e as coisas que reside o fundamento da vontade de negação, a vontade de verdade.” (Mosé, 2005, p.54)

O desenvolvimento das diferentes gramáticas compositoras daquilo que poderíamos chamar de uma história da linguagem e da comunicação é o conjunto dos desdobramentos posteriores de uma lógica identitária estabelecida logo nos primórdios da própria linguagem. A lógica da identidade entre as palavras e as coisas que dará

possibilidade no pensamento filosófico e científico modernos a uma duplicação do mundo.

“Sem dúvida alguma, quem quer o verdadeiro, no sentido intrépido e supremo que pressupõe a fé na ciência, afirma por esta mesma vontade um outro mundo, que não o da vida, o da natureza e o da história”. (Nietzsche, 2002, § 344) Resumidamente, pode-se afirmar que a partir dessa posição ontológica apresentada por Nietzsche, importa pouco recusar uma adesão dogmática aos produtos da ciência, se não se colocar em questão, antes disso, seu postulado básico: a crença na existência de um mundo em si mesmo racional, cognoscível e comunicável.

O próprio surgimento da palavra como rótulo, como signo para designação das coisas, teve um aparecimento tardio. A ocorrência de nomes soletrados como rótulos ou etiquetas avançou muito lentamente, a julgar-se pela manutenção de muitas sociedades de oralidade primária mesmo depois da invenção da escrita e da impressão rudimentar.

“Nossa complacência ao pensar nas palavras como signos se deve à tendência – talvez incipiente em culturas orais, mas claramente acentuada em culturas quirográficas – a reduzir toda sensação e, na verdade, toda a experiência humana, a análogos visuais. O som é um evento no tempo, e ‘o tempo caminha’, inexoravelmente sem nenhuma parada ou divisão. O tempo é aparentemente domado quando o tratamos espacialmente no calendário ou no mostrador de um relógio, onde podemos fazê-lo aparecer dividido em unidades separadas, uma ao lado da outra. Mas isso também falsifica o tempo. O tempo real absolutamente não tem divisões, é ininterruptamente contínuo: à meia-noite o ontem não estalou para o hoje. (...) Reduzido ao espaço, o tempo parece estar sob um controle maior – mas somente parece, pois o tempo real, indivisível, leva-nos para a morte real. (Não estou aqui negando que o reducionismo espacial seja imensamente útil e tecnologicamente necessário; quero com isso somente dizer que suas realizações são intelectualmente limitadas e podem ser ilusórias)”. (Ong, 1998, p.90)

A noção de que a palavra é um signo não tem coisa alguma de natural. O surgimento da palavra como signo é diretamente proporcional ao declínio das sociedades orais primárias, onde a experiência sonora da palavra, em detrimento de sua referência visual, era predominante.

O que importa demarcar aqui é a pretensão da palavra como representação. A palavra como aquilo que seria capaz de designar o mundo tornando possível seu conhecimento e comunicação. A palavra que vira signo e se arroga à condição de espelho do mundo.

A linguagem, então, será tomada aqui como a expressão sempre re-encenada de um narcisismo primário. Uma vontade duração, de ordem, de aquietamento identitário.

Corroborando a hipótese de Marshall McLuhan (1967, 1974) assume-se que as pautas de compreensão sociais entre os homens, dependem diretamente da linguagem e das práticas comunicativas, de modo que são sempre autoplásticas. As relações de comunicação proporcionam uma espécie de redundância na qual se pode vibrar e reconhecer como grupo. As “línguas são instrumentos de narcisismo de grupo; se tocam para afinar e voltar a afinar os instrumentistas; permitem aos falantes soar em tons idiossincráticos de autoexcitação; são sistemas melódicos dirigidos ao reconhecimento que, na maioria dos casos, também representa a totalidade da mensagem; seu uso principal não tem a ver com o que na atualidade se denomina transmissão de informação, senão com a formação de corpos grupais comunicativos”. (Sloterdijk, 2005, p.13) Livre tradução

Os homens dispõem de linguagem para falar de suas próprias vantagens, entre elas – e não é a menos importante – dessa insuperável vantagem que é poder falar de suas próprias vantagens na sua própria linguagem.

Nesse sentido, “toda linguagem, antes de converter-se em um procedimento técnico, permite a qualquer falante elevar-se e glorificar-se, e os discursos técnicos, ainda que de maneira indireta, não fazem outra coisa senão o elogio dos próprios técnicos”. (idem, p.14)

O Homem se ergue numa posição de vantagem em relação ao próprio mundo e faz da linguagem, por força da necessidade comunicativa, uma ferramenta de reiterada afirmação dessa vantagem. E é sobretudo no individualismo moderno e no esteticismo contemporâneo que essa pretensão de vantagem ganham uma força cada vez maior.

“Desde uma perspectiva histórica, há que reparar no fato de que antes do narcisismo primário se converter, com a irrupção da modernidade, na senha de identidade de algumas nações tão absortas em seus clássicos como em suas armas, num primeiro momento este fenômeno só podia ser observado no âmbito étnico e entre a realeza. No que tange ao indivíduo, terá que passar algum tempo para que sua auto-afirmação adquirisse legitimidade para sair das sombras do pecado e aparecer como o amor-próprio no século XVIII, a sagrada busca do eu no XIX, o narcisismo no XX, e o auto-desenho no XXI”. (Sloterdijk, 2005, p.15)

Com isso, Nietzsche aparece como a desconfortável provocação de nossa crença. O que entra em questão com a crítica nietzscheana é o modo como esse narcisismo primário da

linguagem, constitutivo da humanidade, é re-encenado na modernidade com a forma de elogio da (cons)ciência que faz do Homem um soberano, portador de linguagem e comunicação.

A pergunta que se coloca é pelo *inaudito* e *inefável*. Que lugar pode ter no mundo contemporâneo aquilo que não cabe na linguagem e que não é passível de comunicação?! Afinal, como pretende o filósofo: “não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavra para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo.” (Nietzsche, 2002, §26)

Passemos, então, às interpelações provenientes de uma leitura da crítica nietzscheana quando feita desde o campo da educação e comunicação. Será demarcado aqui o nexos entre educação, comunicação e desenvolvimento, como projeto de modernidade e discutidos alguns dos efeitos éticos da utopia lingüística e comunicativa moderna sobre a subjetividade.

A comunicação ergueu-se, especialmente na segunda metade do século XX, como um valor utópico que parece ocupar o lugar vacante das grandes ideologias políticas. Tal fenômeno levou na direção de uma ampla valorização de todos os empreendimentos técnico-científicos que tinham nas tecnologias comunicativas e informáticas a perspectiva de renovação dos ideais democráticos e promoção de desenvolvimento social.

Assim, o nexos estabelecido entre comunicação e desenvolvimento não responde de maneira simplificada aos ideais modernos de renovação e progresso, mas a uma complexa trama que faz das tecnologias objetos ambíguos da cultura.

Como afirma Breton (2000) a “sociedade de comunicação e a sociedade liberal são imperativos, em parte, convergentes mas, também, em pontos essenciais, amplamente antagônicos. Desse modo se explicam algumas das contradições sociais mais visíveis atualmente e, em primeiro lugar, a tensão que se desenvolve entre a vida coletiva e o individualismo exacerbado que se encontra no fundamento do liberalismo; e uma sociedade que se torna cada vez mais coletiva pelo recurso da comunicação e da técnica.” (p.129)

Trata-se de um paradoxo e, portanto, não há ponto pacífico de resolução. A mesma sociedade que justifica boa parte de seus modernos projetos de desenvolvimento no

primado do discurso tecnológico e, nas tecnologias comunicativas a utopia da transparência social, faz operar tecnologias que incrementam o individualismo ao sabor dos jogos políticos e econômicos da cultura de consumo. Na mesma medida, a sociedade da informação também coloca em cena a problemática de, por um lado, fomentar o ideal utópico de uma informação racional que circule livremente e, por outro, ver-se submetida aos imperativos da sociedade privada e privatizante que esteriliza a informação para permitir sua “livre” circulação.

Aliás, vale destacar que o tema das tecnologias comunicativas reduzido à mera condição de veículo da informação é uma das mais fortes estratégias de esterilização da potência política da comunicação. Não obstante, é assim, em geral, que o tema da comunicação é abordado pelos planos políticos de desenvolvimento. “A comunicação se encontra basicamente encerrada no paradigma da informação.” (Waisbord, 2007, p.12) Mais do que isso, a comunicação se vê reduzida ao império da informação e sua problemática relação com a linguagem recai na banalização da palavra e da imagem como signos indiscutivelmente capazes de representação.

A idéia de uma “comunicação para o desenvolvimento” surge atrelada aos interesses modernizantes e agencia bem mais que “inofensivos” projetos progressistas. Um exemplar típico dessa forma de nexos estabelecido entre comunicação e desenvolvimento pode ser encontrado nesse fragmento de Beltrán (1993) do início da década de 90. Para ele, a comunicação para o desenvolvimento “é, em essência, a noção de que os meios massivos tem a capacidade de criar uma atmosfera pública favorável à mudança, o que se considera indispensável para a modernização de sociedades tradicionais por meio do progresso tecnológico e do crescimento econômico.” (s/p)

Mesmo quando agenciada pelos movimentos de esquerda, na América Latina, por exemplo, a comunicação atrelada à perspectiva de desenvolvimento político e social assume tacitamente o lugar indiscutível de soberania da linguagem e da consciência humanas como veículos de promoção do progresso e “melhoramento” do mundo.

O que aí se coloca, e não poderia ser diferente, é a instalação visceral dos arautos da modernidade política e ética ocidental também no discurso da comunicação. Não se trata de abdicar de tais posições, que em boa parte das vezes representam importantes conquistas que bem medidas talvez não suportássemos perder. Mas é imprescindível colocar em questão os paradoxos dessa soberania e os efeitos de tal perspectiva de desenvolvimento.

Como bem refere Herrera (2007) esses “são paradoxos do desenvolvimento, buracos negros explicativos, experiências que confrontam nossas já aturdidas certezas. Pior ainda, muitos dos problemas que acreditávamos já superados, parecem reaparecer com inusitada força, advertindo-nos que a segurança do desenvolvimento inevitável mostra sinais de debilidade. Apareceram novas formas de desigualdade, velhas e novas enfermidades, novas guerras, formas sofisticadas de violência (...) e muitas regressões ao passado em formas de comportamento primitivo que não conseguimos entender.” (p.18)

Assim, tudo indica que o problema não é tão somente de desenvolvimento a ser alcançado, o que indubitavelmente vem ocorrendo, senão do que entendemos e desejamos como desenvolvimento. A crise por que passam nossos conceitos não se dá no confronto de uma oposição externa, de carência ou falta de resultados, mas na insurgência de suas próprias inconsistências e contradições quando alcançamos os objetivos perseguidos.

A educação é exemplo disso. A modernidade foi responsável pelo maior e mais ousado projeto de controle social que se pôde imaginar, através da educação. O ideal de universalização da escolaridade parece quase alcançado e, no entanto, estamos longe da condição de felicidade desejada. A educação, desse modo, passa por uma importante crise de justificação, uma vez que já não encontra mais nos fundamentos racionais universalizantes da modernidade sua razão de ser, e tampouco consegue gerá-los a partir do individualismo contemporâneo.

Importante notar que é já no século XX, na ambiência dessa crise, que educação e comunicação vão aproximar-se e progressivamente compor um novo campo. Com a educação, uma crise de justificação que coloca em xeque sua efetividade como parâmetro do bem coletivo. Com a comunicação, uma perspectiva utópica de renovação social pela transparência e interatividade, promessas da ampla tecnologização. Essas são as condições sócio-históricas desse encontro.

No campo da educação, a comunicação parece tornar-se objeto de interesse a partir da década de 30, inicialmente como resposta aos “problemas” trazidos pelos meios de comunicação de massa e no decorrer das décadas subseqüentes respondendo à necessidade de intervir sobre os processos de interação com as mídias. Os compromissos iniciais do campo dão-se, como era de se esperar, na direção do “desenvolvimento” que o processo de modernização pressupunha, seja pelo elogio da técnica ou pelas atitudes tecno-fóbicas dele decorrentes.

Duarte (2007) discutindo resultados apresentados por Jacquinet em 2002, aponta que no final da década de 90 o campo da *educação e comunicação* passa por mudanças de foco e pressupostos, dirigindo-se mais fortemente para estudos de natureza qualitativa que buscam compreender as relações entre comunicação e educação de modo mais complexo e, sobretudo, as relações das crianças e jovens com as mídias. Progressivamente vai sendo enfraquecida uma postura defensiva predominante até então, que tinha na desmistificação das mensagens midiáticas sua principal referência.

A autora propõe que de forma esquemática, “podem ser definidos como estudos em Educação e Comunicação, em contexto brasileiro, investigações cujo aporte teórico, de natureza filosófica, dá sustentação a estudos empíricos acerca do papel desempenhado pelas mídias na socialização de crianças e jovens, na construção de identidades, na manutenção de relações de poder, na construção das culturas, na consolidação dos estados nacionais, na produção e difusão do conhecimento científico, nas práticas educacionais em geral, além do uso dos meios pelos movimentos sociais, tendo como objeto tanto os dispositivos utilizados pelos meios para produzir sentido e veicular ideologias quanto os processos de apropriação e de produção de significados que tem lugar nos distintos sujeitos que se relacionam com os conteúdos dos meios.” (Duarte, 2007, p.26-27)

Observemos que a variedade de elementos contemplados por essa definição está articulada em torno da produção cultural, esteja a ênfase posta nos meios ou nos sujeitos que com eles se relacionam. O que está em jogo é a produção da própria cultura, em sua dimensão adaptativa, associativa ou ideológica. (Ribeiro, 1985) Talvez por isso, o campo da educação e comunicação desdobre-se em tantas áreas de intersecção e diálogo.

Mas uma questão não desaparece de cena: a linguagem. Porque o sujeito da cultura é, fundamentalmente, o sujeito da linguagem. O que fazemos com os meios de expressão que inventamos e o que eles, em contrapartida, vão fazendo de nós?! Essa parece ser a indagação de quem se pergunta pelas relações entre *educação* – modos de formação do sujeito – e *comunicação* – modos de expressão da cultura. Temos nisso um passo indiscutivelmente importante no movimento de estudos na área.

Mas é a partir daí que a crítica nietzscheana pode nos dizer respeito, se nos deixarmos interpelar por ela.

Nietzsche afirma que na linguagem opera um narcisismo primário, ou seja, uma vontade de fixar sentidos para o mundo e estabilizá-lo. Portanto, aquilo que se dá na linguagem e

na comunicação não é, senão uma parte pequena e vulgar daquilo que se dá na multiplicidade do mundo. Assim, a cultura é o resultado desse arranjo lingüístico e comunicativo do mundo, que temos perseguido e pesquisado, mas que está longe de esgotá-lo, desvendá-lo ou conhecê-lo em sua totalidade, como modernamente se pretendeu numa utopia lingüística e comunicativa, tanto na ciência quanto na filosofia.

Haverá, portanto, no campo da educação e comunicação, interpelado pela crítica da linguagem, alguma possibilidade de explorar a potência do que não se pode comunicar?! Haverá algum lugar para o inaudito e o inefável?! E se houver, terá isso algum sentido para as sempre renovadas pretensões modernas de “desenvolvimento”?! Talvez nos aproximemos da poesia e com isso façamos melhor política.

A crítica nietzscheana da linguagem, se tomada em sua potência interpeladora, poderá levar-nos na direção de suportar, sem constrangimento e de modo criativo, a pergunta por um tanto de ignorância e silêncio necessários a uma educação e comunicação que não se rendam facilmente ao utilitarismo e à aparente inevitabilidade do “desenvolvimento” próprio ao Capitalismo (Disciplinar) das Redes (Jiménez, 2005). Afinal, de que desenvolvimento estamos falando?!

Muitas das pretensões de desenvolvimento e modernização desembocaram no incremento de éticas fortemente individualistas e auto-referentes, todas elas senhoras de uma linguagem soberana que pretendeu dar sentidos definitivos ao mundo e comunicá-los eficientemente aos demais, como indiscutíveis e inevitáveis.

Na atualidade, de modo especial, a incitação ao uso da linguagem com finalidades eulógicas e uma certa celebração estética da forma individual levam na direção de um recrudescimento do individualismo e a um empobrecimento da experiência mundana. A linguagem, como pretensão de vantagem da consciência humana sobre o mundo, encontra na atualidade uma expressão particular: a forma do Homem com consciência de si e que faz disso um motivo de louvor e superioridade.

Na filosofia vitalista de Nietzsche (2000), sobretudo nos textos finais, a experiência do mundo transtorna e excede a identidade do eu, comportando uma cosmologia específica que desbanca o império da consciência e da “bela loucura da linguagem”.

De qualquer modo, o que interessa perseguir aqui é o modo como a crítica da linguagem em Nietzsche pode interpelar o campo de estudos da *educação e comunicação*, não para a consolidação de uma verdade programática e prescritiva, mas como provocação de nossas certezas. Não há dúvida de que as políticas de linguagem são as grandes

responsáveis pela constituição do que somos, pelo menos do que sabemos conscientemente que somos, mas isso não esgota a multiplicidade do mundo.

Se das políticas de linguagem depende a constituição de nossos modos de existir, será importante interferirmos em tais políticas, de modo que elas comportem algo além da linguagem conceitual e tecno-lógica, para com isso não apenas nos tornarmos *experts* na arte de Ser o que somos, mas de nos (trans)formarmos no encontro com aquilo que no mundo é inaudito e inefável.

E nisso, talvez a sensibilidade poética nos ajude, já que ela está mais próxima de uma desregulagem da língua, onde eventualmente se consegue driblar os fortes e originários compromissos da linguagem com a pretensão de Verdade.

Acompanhemos Manoel de Barros (2002), para concluir, num esforço de chegar mais perto dessa experiência.

Contenho vocação para não saber línguas cultas.

Sou capaz de entender as abelhas do que alemão.

Eu domino os instintos primitivos.

A única língua que estudei com força foi a portuguesa.

Estudei com força para poder errá-la ao dente.

A língua dos índios Guatós é múrmura: é como se ao dentro de suas palavras corresse um rio entre pedras.

A língua dos Guaranis é gárrula: para eles é muito mais importante o rumor das palavras do que o sentido que elas tenham.

Usam trinados até na dor.

Na língua dos Guanás há sempre uma sombra do charco em que vivem.

Mas é língua matinal.

Há nos seus termos réstias de um sol infantil.

Entendo ainda o idioma inconversável das pedras.

É aquele idioma que melhor abrange o silêncio das palavras.

[Línguas - Manoel de Barros]

REFERÊNCIAS

- BARROS FILHO, Clóvis de. LOPES, Felipe. ISSLER, Bernardo. Comunicação do eu: ética e solidão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- BARROS, Manoel de. Todo lo que no invento es falso. Edición bilingüe. Traducción de Jorge Larrosa. CEDMA: Málaga, 2002.
- BELTRÁN, Luis Ramiro. Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: una evaluación sucinta al cabo de 40 años. Discurso pronunciado em IPAL, 1993.
- BRETON, Philippe. La utopia de la comunicación. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2000.
- DUARTE, Rosália. Panorama mundial dos estudos em educação e comunicação. In: Educação e Cultura contemporânea, v.4, n.7. Rio de Janeiro: Universidade Estácio de Sá, jan-jun 2007, pp.12-31.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção tópicos)
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche como psicólogo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- GIOVANNINI, Giovanni. Evolução na comunicação: do sílex ao silício. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987
- HERRERA, Bernardino. Comunicación, desarrollo y... otras paradojas. In: Estudios venezolanos de comunicación. Primer trimestre 2007. nº 137. Centro Gumilla – Ministerio de la cultura, 2007.
- JIMÉNEZ, Rafael Vidal. Educación, poder y mercado: deconstrucción crítica de los efectos disciplinantes de las TIC en la nueva Escuela del Espectáculo. Interface (Botucatu), Dic. 2005, v.9, n.18, pp.475-488.
- MCLUHAN, Marshall e FIORE, Q. The Medium is the Massage: An Inventory of Effects. New York: Bantam Books, 1967.
- MCLUHAN, Marshall. Os meios de comunicação como extensões do homem. Tradução de Décio Pignatari. 4ªed. São Paulo: Cultrix, 1974.
- MOSÉ, Viviane. Nietzsche e a grande política da linguagem. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. Além e do bem e do mal. 2ªed. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

- NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. 11ªed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ONG, Walter. Oralidade e cultura escrita. Campinas: Papirus, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. Os brasileiros. Livro I – Teoria do Brasil. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROCHA, Sílvia Pimenta V. os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche – biografia de uma tragédia. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SLOTERDIJK, Peter. Sobre la mejora de la Buena Nueva – El quinto “Evangelio”según Nietzsche. Traducción de Gérman Cano. Barcelona: Ediciones Siruela, 2005.
- WAISBORD, Silvio. Dónde está la comunicación en las metas del milenio de la ONU? In: Estudos venezolanos de comunicación. Primer trimstre 2007. nº 137. Centro Gumilla – Ministerio de la cultura, 2007.