

O paradigma científico construtivista e a Folkcomunicação: A superação do elitismo cientificista positivista e a valorização da comunicação popular

El paradigma científico y popular constructivista de comunicación: La superación del elitismo cientificista positivista y la apreciación de la comunicación popular

The Constructivist Scientific Paradigm and Folk Communication: Overcoming the Positivist Scientist Elitism and Appreciation of Popular Communication

Heitor Costa Lima da Rocha
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
hclrocha@gmail.com

Alfredo Eurico Vizeu Pereira Júnior
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
a.vizeu@yahoo.com.br

Nataly de Queiroz Lima
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
queiroz.nataly@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2016

Fecha de recepción evaluador: 20 de octubre de 2016

Fecha de recepción corrección: 1 de noviembre de 2016

Resumo

Na perspectiva de contribuir para o enriquecimento da pesquisa em Folkcomunicação, o presente trabalho propõe um esquema teórico para aprofundar a compreensão da ruptura denominada de guinada linguística e/ou pragmática iniciada por Thomas Kuhn e concluída por Richard Rorty, que refutou a teoria da verdade como correspondência entre representação e realidade, afirmando a teoria consensual da verdade. Nesta perspectiva do paradigma científico construtivista, a objetividade humaniza-se, deflacionando a antiga pretensão positivista do acesso à verdade absoluta para assumir a postura acautelatória falibilista de uma objetividade compreendida como aquilo que é

legitimado como válido pelo consenso da comunidade relevante, seja a comunidade dos investigadores científicos, no caso das pretensões de validade científicas, seja a comunidade política, no caso das pretensões de validade práctico-morais do mundo da vida.

Palavras-chave: Folkcomunicação; Epistemologia; Metodologia; Comunicação; Teoria do agir comunicativo; Resistência popular.

Resumen

Con el fin de contribuir al enriquecimiento de la investigación en comunicación popular, este artículo propone un marco teórico para profundizar la comprensión de la ruptura del denominado giro lingüístico y/o pragmático iniciado por Thomas Kuhn y completado por Richard Rorty, los cuales refutaron la teoría de la verdad como correspondencia entre la representación y la realidad, afirmando la teoría consensual de la verdad. En esta perspectiva del paradigma científico constructivista, la objetividad se humaniza, se desinfla la antigua pretensión positivista de acceso a la verdad absoluta para asumiendo una postura falibilista cauteloso de la objetividad entendida como lo que está legitimado como válido por el consenso de la comunidad relevante, sea la comunidad de investigadores científicos, en el caso de las pretensiones de validez científica, sea la comunidad política, en el caso de reclamaciones de validez práctica-moral del mundo de la vida.

Palabras clave: Folkcomunicación; Epistemología; Metodología; Comunicación; Teoría de la acción comunicativa; Resistencia popular.

Abstract

To contribute to the research on folk communication, this paper proposes a theoretical framework to deepen understanding of the rupture called linguistic turn initiated by Thomas Kuhn and completed by Richard Rorty, which disproved the theory of truth as correspondence between representation and reality, affirming the consensus of truth theory. From the perspective of constructivist scientific paradigm, objectivity humanizes up. Deflating the old positivist claim on access to absolute truth and taking a cautionary fallibility posture of objectivity, understood as what is legitimized as valid by the relevant community consensus, materialized in the community of scientific researchers in the case of scientific validity claims, or in the political community, in the case of claims of practical-moral validity of the life-world.

Keywords: Folkcommunication; Epistemology; Methodology; Communication; Theory of Communicative Action; Popular resistance.

Introdução

O presente trabalho analisa a distinção de duas concepções de ciência no campo da comunicação e da cultura: um paradigma tradicional positivista e um segundo modelo no qual podem ser identificadas tendências de um novo paradigma científico construtivista. Neste contexto, pressupomos que a concepção tradicional pode ser identificada com a reivindicação à ciência da condição monopolizadora do único conhecimento válido, menosprezando os “saberes” do senso comum (cientificismo positivista das ciências empírico-analíticas), postura identificada com as técnicas quantitativas a quem se denomina de hard science, com a sua presunção à objetividade mitificada, como procedimento para verificar a propriedade última e inquestionável das proposições científicas (teoria da verdade como correspondência da realidade), e à convicção de poder extrair da atividade científica a influência do sistema de crenças e valores sociais e suas implicações relacionadas aos interesses ideológicos (neutralidade axiológica e avaloratividade científica).

A desconstrução rigorosa da presunção positivista da neutralidade axiológica e a valoratividade científica foi realizada por Piaget e Garcia (2011) quando registraram a influência exercida pela ideologia social na definição do aparelho conceitual e do conjunto de teorias que constituem a ciência aceita em determinado momento histórico e num mesmo quadro epistêmico, direcionando a pesquisa científica. Assim, chamaram a atenção para o fato de que algumas linhas de pesquisa se destacam e outras encontram pouco ou nenhum apoio, enquanto alguns temas tornam-se moda em detrimento de outros.

Para Piaget e Garcia (2011, p. 337), a definição das linhas de pesquisa sofre estímulos ou pressões de setores sociais: é o caso da tecnologia aplicada à indústria, “cujo desenvolvimento ocasionou descobertas fundamentais que abriram novos campos de pesquisa científica. A tecnologia militar tem sido talvez o exemplo mais característico”.

É possível imaginar que, se os estímulos tivessem sido diferentes, outros campos da ciência poderiam ter sido objeto de uma maior atenção por parte dos melhores pensadores do nosso tempo, outras descobertas teriam sido realizadas e outras teorias científicas teriam nascido para explicá-las. Um grande setor do conhecimento científico continua assim a ampliar-se, não de forma estritamente racional, respondendo a uma problemática interna, mas de um modo algo arbitrário e graças a um conjunto de disposições orientadas por exigências externas impostas pela sociedade. É por isso que designamos o tipo de paradigma assim condicionado por “paradigma social” (Piaget & Garcia, 2011, pp. 337-338).

Neste sentido, pode-se constatar que a decisão de investir tantos esforços em energia nuclear e não em reconversão da energia solar é uma decisão a favor de alguns

temas de pesquisas em virtude de suas aplicações práticas não por razões ligadas a uma concepção particular de natureza epistêmica (Piaget & Garcia, 2011, pp. 338-339).

Da mesma maneira, Piaget e Garcia identificam um outro tipo de ideologia (a ideologia epistêmica) na determinação da aceitação ou rejeição de conceitos ou temas cujo caráter “científico” é negado ou exaltado num determinado momento histórico estritamente por não se adequarem ao/ou reproduzirem o aparelho conceitual que a comunidade científica considera como o único válido.

A mecânica de Newton só foi aceita na França após trinta anos. (...) Algumas décadas mais tarde, as explicações “à Newton” eram não só universalmente aceitas, como tinham se tornado o próprio modelo da explicação científica (Piaget & Garcia, 2011, p. 339).

Portanto, evidencia-se a influência deste tipo de paradigma que não se impõe de fora a partir de normas socialmente estabelecidas, mas constitui a maneira natural de aceitação para todo indivíduo que pretenda produzir e ter a sua produção considerada legítima na comunidade dos investigadores científicos num determinado período, sem imposição externa explícita.

É uma concepção que se tornou parte integrante do conhecimento aceito e que com ele se transmite tão naturalmente quanto se transmite a linguagem falada ou escrita de uma geração a outra. É assim que propomos designar esse tipo de paradigma como um “paradigma epistêmico” em oposição ao “paradigma social” descrito anteriormente (Piaget & Garcia, 2011, p. 339).

As concepções de Comunicação e a Teoria Social

No intuito de aprofundar o conhecimento sobre as bases do modelo científico tradicional e do novo paradigma científico faz-se necessário o levantamento das orientações epistemológicas/metodológicas que fundamentam as duas concepções.

Para a consecução desta empresa de identificação das características essenciais que norteiam a pesquisa, o ensino, a extensão e a prática na área, é relevante conceituar as políticas e estratégias de comunicação, o que evidentemente implica a inclusão da discussão no contexto da teoria social.

Neste sentido, diante dos desafios enfrentados pela contemporaneidade em busca de uma sociedade com padrões de convivência social com menores níveis de conflito e violência, maior sentimento de pertencimento e sentido, ou seja, melhor qualidade de vida (desenvolvimento), a Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas (2012) parece evidenciar-se como um modelo de análise da realidade social convergente com a Folkcomunicação, ao se evidenciar como capaz de identificar e explicar a escassez de sentido produzido pelas tendências anômicas, apontando os princípios do agir comunicativo como essenciais à solidariedade imprescindível à construção de um

mundo menos ameaçador, mais humano e justo, como o pretendido pela proposta de Folkcomunicação elaborada por Luiz Beltrão.

Assim, um dos maiores obstáculos ao empoderamento dos cidadãos, especialmente na situação de indignância sofrida pela grande maioria das comunidades populares brasileiras, reconhecidamente, é o déficit cultural/simbólico que se constitui num fator de minoridade, dependência heteronômica na construção da consciência e visão de mundo destes atores sociais. Este empoderamento almejado pelas alternativas de resistência das manifestações folkcomunicacionais, portanto, também se reveste do significado de um processo de descolonização do mundo da vida, conforme a ética do discurso de Jürgen Habermas (1989).

Os princípios do discurso e de universalização, pressupostos de uma ética do discurso como procedimento para descolonizar o mundo da vida (a noção que as pessoas têm da realidade), funcionam como a exigência de acesso generalizado ao processo de construção de sentidos, no primeiro caso, e de que os consensos estabelecidos devam ser reconhecidos como racionalmente válidos por todos os concernidos, aqueles afetados pelos assuntos tratados, no segundo¹. Fora desses princípios, não se pode deixar de reconhecer uma comunicação sistematicamente distorcida, que produz pseudo-consensos favoráveis a posicionamentos que se apresentam como expressão do bem comum, quando não passam de interesses particulares poderosos que se impõem como pretensões de força (facticidade), coações alheias ao discernimento dos envolvidos (Habermas, 1997).

Esta sofisticada operação ideológica, muito bem caracterizada pela máxima do patrimonialismo - “manda quem pode, obedece quem tem juízo” - representa a barbárie em que se reveste a supremacia da racionalidade instrumental, através de seus meios de controle sistêmicos dinheiro e poder, sobre a racionalidade comunicativa, lógica construída intersubjetivamente, única capaz de gerar solidariedade e coesão (legitimidade) social.

Assim, podemos reconhecer na descrição das duas concepções científicas a dicotomia racionalidade instrumental/racionalidade comunicativa, respectivamente vinculadas ao modelo tradicional positivista e ao modelo construtivista baseado na estrutura de sentidos compartilhada intersubjetivamente que viabiliza a linguagem.

A extremamente injusta desigualdade enfrentada pelo recurso da solidariedade (a que o indivíduo e os movimentos sociais da periferia da estrutura de poder precisam recorrer para defender seus interesses) contra os meios de controle sistêmico da mercantilização (influência exercida pelo poder econômico monopolizado pelas grandes corporações) e da burocratização (intimidação imposta pelas forças político-partidárias que usurpam o aparelho de Estado) é uma conseqüência da fragmentação da consciência e do enfraquecimento da subjetividade que a comunicação de massa provoca através do

individualismo hedonista, resultante da adoração bíblica do “bezerro de ouro”, hoje significando, na teologia da prosperidade do mercado, a deificação do dinheiro: “é bem possível que a ideologia “oficial” de nossa sociedade seja o espiritualismo cristão, mas sua base real não é outra senão a idolatria do Bezerro de Ouro, o dinheiro” (Zizek, 1996, p. 25).

O ceticismo quanto a formas alternativas de convivência social, especialmente na produção das condições materiais de sobrevivência, reflete a colonização do mundo da vida pela racionalidade instrumental, que, com sua ênfase utilitarista, inviabiliza o desenvolvimento dos vínculos compartilhados intersubjetivamente que servem de base aos empreendimentos solidários. Assim, o modelo econômico dificulta a construção de uma “sociedade antiutilitarista, mais inclusiva e democrática”, pretendida por muitos estudiosos contemporâneos, como observa Maria Luiza Lins e Silva Pires (2006, p. 11).

A superação do cientificismo, linguagem e transformação social

Na defesa da possibilidade da racionalidade comunicativa, que confere à sua teoria a denominação de nova escola de Frankfurt, Habermas vai buscar no Wittgenstein (1975) maduro (Investigações filosóficas), a noção do uso ordinário da linguagem para afastar o cientificismo, que concedia a exclusividade do conhecimento válido à ciência, para afirmar a competência lingüística do ser humano. Segundo ele, a pragmática demonstra como a linguagem é viável através de uma estrutura de sentido compartilhada intersubjetivamente, que também, ao mesmo tempo que fundamenta o consenso social, possibilita aos indivíduos negociarem coletivamente a ressignificação dos conteúdos existentes no mundo da vida. É neste sentido que Barbero vai destacar a importância da proposta da racionalidade comunicativa de Habermas.

Resgatar o sentido comum é resgatar esse viver cotidiano como espaço de produção de conhecimento e como espaço de produção e troca de sensibilidade. Interessante que Habermas tenha tido a coragem de dizer que a categoria central de uma teoria social crítica, hoje, já não é mais a categoria do trabalho, mas a categoria da comunicação. O que me parece sintomático e precioso para os investigadores sociais é que Habermas, um marxista em tempo integral e grande continuador da Escola de Frankfurt, diga que a categoria central para poder investigar o social não é mais o trabalho, não é mais a produção, é a comunicação (Barbero, 1995, p. 60).

No lado oposto da dicotomia das concepções científicas, é necessário descrever as características do modelo de comunicação participativa. Durante a década de 60, o acirramento do debate promovido contra os pressupostos positivistas da ciência social tradicional e o “prodigioso” impacto das idéias estruturalistas e pós-estruturalistas estimularam a busca de um novo paradigma científico através de uma perspectiva epistemológica denominada por uns de construtivismo e por outros de construcionismo. Embora não haja uma definição única desses termos, pode-se identificar algumas

características-chave compartilhadas nessa perspectiva epistemológica: a) a postura crítica com respeito ao conhecimento dado, aceito sem discussão, e um ceticismo com respeito à idéia de que as observações sobre o mundo revelam, sem problemas, sua natureza autêntica; b) o reconhecimento de que as maneiras como normalmente se compreende o mundo são histórica e culturalmente específicas e relativas; c) a convicção de que o conhecimento é socialmente construído, isto é, que as maneiras atuais de compreender o mundo são determinadas não pela natureza do mundo em si mesmo, mas pelos processos sociais; d) o compromisso de explorar as maneiras como os conhecimentos – a construção social de pessoas, fenômenos ou problemas – estão ligados a ações/práticas (Gill, 2002, p. 245).

Esta mudança de paradigma científico, conhecida como “Guinada Linguística/pragmática”, representou a substituição da consciência pela linguagem, como critério de racionalidade por excelência. A razão, restrita ao âmbito da subjetividade individual pela filosofia da consciência, passa a poder ser concebida em um espaço que extrapola os limites do indivíduo isolado e que se convencionou chamar de intersubjetividade, onde se tornou um produto humano coletivo destrancendentalizado, ou seja, não mais resultado da ação de um sujeito transcendental. Assim, a questão da transcendência (capacidade do ser humano de construir conhecimento) transborda os limites da mente para envolver a base de um saber compartilhado intersubjetivamente, que implica o reconhecimento de que o mundo só se dá a conhecer, como coisa relatada, através da linguagem. Desta maneira, a idéia de um acesso direto ao conhecimento do mundo não procede, pois, como salienta Habermas (2004, p. 45), “a realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade ‘nua’, mas já, ela própria, impregnada pela linguagem”.

As origens da “guinada linguística/pragmática”

Embora se convença localizar a guinada linguística/pragmática como tendo lugar na década de 60 do século XX, pode-se identificar suas origens nas reflexões pragmáticas do século XIX com os filósofos pragmáticos, posteriormente marginalizados pelos funcionalistas da chamada *Mass Communication Research* norte-americana, para desvalorizar a importância da comunicação para o desenvolvimento filogenético da humanidade e ocultar o seu potencial de transformação social.

Com a recuperação da Teoria da Comunicação de George Mead a Comunicação se liberta da condição menor de mero instrumento para satisfação de interesses particulares do sistema da estrutura de poder a que a *Mass Communication Research* a reduziu. A Teoria da Comunicação de Mead reconhece na comunicação o fator distintivo da humanidade diante das demais espécies do reino animal, quando o ser humano, no seu desenvolvimento filogenético, deixou de realizar a sua integração através de gestos e sons para vivenciar uma integração social baseada em símbolos de

significado idêntico, ou seja, através da intercompreensão comunicativa. Esta concepção se constituiu num passo decisivo para superação da filosofia da consciência no sentido da filosofia da linguagem.

Iniciada por Peirce, a pragmática é uma corrente filosófica que presta especial atenção à relação entre os signos e os seus utilizadores, compreendendo que, para além das dimensões sintática e semântica na análise do processo sógnico, há uma dimensão contextual, a qual evidencia que o signo não é independente da sua utilização.

Na perspectiva pragmática, a validade de uma teoria deve ser medida pela sua adequação para resolução de problemas práticos do mundo da vida, sem se restringir às questões exclusivamente teóricas. Neste sentido, pragmatismo significa positivamente, neste sentido, a adequada percepção dos problemas e a capacidade prática de, sem preocupação de ordem teórica, os resolver.

Mas qual o significado originário que C. S. Peirce atribuiu ao termo ‘pragmatismo’? Esse significado pode encontrar-se no artigo de Peirce ‘Como tornar as nossas ideias claras’ de 1878. O pragmatismo tal como transparece da máxima pragmatista formulada aí por Peirce é sobretudo um método lógico de clarificação das ideias. O significado originário de pragmatismo é de natureza lógica (Fidalgo, 1998, p. 46).

Assim, a teoria da verdade e da realidade é formulada por Peirce vinculando as noções de verdade e realidade à crença de uma comunidade de comunicação, onde, nos casos em que estas se mostram mal-sucedidas, a conseqüente dúvida vai provocar uma inquirição com o objetivo de construir uma nova crença mais evoluída num processo de semiose ilimitada. Esta concepção pioneira da teoria consensual da verdade vai se tornar a engenharia do pensamento moderno, oferecendo as bases de refutação da lógica tradicional.

Quando Peirce afirma ser um realista, segundo Anabela Gradim (2011, p. 87), tem em mente uma dimensão epistemológica, significando com isso que “o real existe, resiste-nos e não é uma ficção humana”. Mas há um aspecto mais sutil na nova teoria da realidade peirceana, que se manifesta quando define o real como aquilo que é cognoscível a longo prazo, ou aquilo no qual a informação e o raciocínio mais cedo ou mais tarde resultarão. O real é real é assim identificado com o cognoscível e com aquilo que é representado pela comunidade na opinião final.

O objeto da opinião verdadeira, para Peirce, constitui então o real e este é exterior à mente, causando no homem a sensação e a experiência. Isso é que põe em marcha o processo de *inquiry*, que depois alimenta através do confronto das hipóteses com o real. Quando se afirma algo do real, essa proposição é verdadeira, não por causa do enunciador, mas sê-lo-á independentemente do que qualquer homem possa pensar dela (Gradim, 2011, p. 88).

Correspondendo aos nossos sentidos e sensações, a realidade externa é independente do pensamento de qualquer homem particular – mas não do pensamento em geral. Com isso Peirce salva a objetividade da “opinião final” da comunidade, que faz coincidir com o real - tornando a verdade e o real coincidentes com o objeto dessa *final opinion*. Sendo a realidade o objeto da opinião final, se está se confinasse a um grupo particular, então as externalidades que lhe correspondessem poderiam muito bem ser concebidas pelo grupo e, em suma, seriam idealistas. Consequência imediata desta visão do real é que este não é causa, mas produto da atividade mental humana e fruto de um processo de comunicação (Gradim, 2011, p. 90).

Devido ao compromisso mais ideológico do que científico, ao impor uma ideologia epistêmica regressiva em relação à epistemologia mais complexa e sofisticada do pragmatismo, para satisfazer os interesses da ideologia social dos financiadores de suas pesquisas – principalmente o grande capital monopolizador das grandes empresas de mídia -, a *Mass Communication Research* norte-americana impôs a hegemonia do funcionalismo estrutural que reduziu a comunicação a uma concepção puramente utilitarista dentro o âmbito da racionalidade instrumental.

Neste contexto de obscurantismo científico, o positivismo colonizou por várias décadas a reflexão crítica e toda concepção teórica que reconhecesse o estatuto científico da comunicação como a dimensão da humanidade que a distingue das demais espécies do reino animal, bem como o empoderamento da sociedade através da possibilidade da agência humana ressignificar os conteúdos existentes na ordem institucional estabelecida e empreender a mudança social, com a gradativa emancipação dos mecanismos de dominação, repressão e violência simbólica. A grande maquinaria de ideologia epistêmica colocada em ação pelo positivismo estava baseada numa epistemologia primária, fetichizada pela ideia do acesso à verdade absoluta das leis de causa e efeito universais, e por uma metodologia restrita à rotina fática de uma pesquisa burocratizada realizada exclusivamente através dos procedimentos de mensuração das técnicas quantitativas.

Contudo, com a guinada linguística/pragmática, a linguagem passou a ser reconhecida como o *locus* onde a razão se expressa e o que distingue a humanidade da natureza. Isso significa não só que a racionalidade se manifesta através do uso da linguagem, mas, sobretudo, que “só podemos conhecer a razão através desse seu meio privilegiado de expressão (a natureza da linguagem se deixa analisar e nos revela aspectos da racionalidade)” (Aragão, 2002, p. 90).

A partir dessa crítica que a filosofia da linguagem dirigiu contra a filosofia da consciência, modificou-se a fonte de legitimação que a filosofia clássica havia estabelecido para os fenômenos de consciência, a autoconsciência do sujeito. Com isso, passou-se a exigir que o acesso direto aos fenômenos de consciência, às representações, fosse substituído por um exame indireto, através da análise das expressões linguísticas

utilizadas para transmitir pensamentos. Assim, foi possível verificar que a forma das sentenças é determinada por “razões sintáticas” e que nelas existe uma lógica inerente, o que possibilita a reconstrução racional das regras gramaticais empregadas, tendo em vista a existência de uma estrutura racional da linguagem que usamos inconscientemente (Aragão, 2002, p. 92).

Assim, dentro desse contexto intersubjetivo, o que se concebe como razão e verdade deixa de ser restrito ao âmbito individual do sujeito transcendental (mentalismo), para ser construído no espaço coletivo da intersubjetividade como noções provisórias, jamais concluídas, visto que, como seres em processo, estamos sempre retematizando os consensos sociais, sobre o que se acredita como real, como um dissenso continuado, sob a perspectiva da “coação da realidade” (Habermas, 1987, pp. 119-120), as pressões exercidas pelo que desconhecemos no espectro existente entre a nossa representação e a própria realidade.

Bárbara Freitag (1990) observa que o fato de não se pretender mais a correspondência perfeita da representação com a realidade, ou seja, a presunção positivista de que a concepção mitificada da objetividade e do verificacionismo poderia garantir o acesso à verdade absoluta, não diminui a importância desses conceitos destranscendentalizados, humanizados, para a estabilização de nossa vida cotidiana, permitindo a suspensão da dúvida nas ações práticas, enquanto no âmbito do discurso podemos suspender as convicções em busca do entendimento para ampliação do sentido e da legitimação social.

A universalização pressuposta nos consensos, por sua vez, não será nunca uma realização plena, mas um ideal de aproximação, pois o falibilismo não permite imaginar produtos humanos perfeitos, válidos para todas as pessoas, em todos os lugares e em todos os tempos. Contudo, Habermas também vai explicar o princípio de universalização na capacidade do ser humano de distinguir entre as pretensões de validade com respeito ao mundo objetivo das coisas e estados de coisas, em que a simples verificação de existência legitima a proposição, das pretensões de validade relativas ao mundo social, em que a constatação de que um valor, um princípio, uma norma e mesmo uma lei existirem de fato não implica na sua legitimação, uma vez que é preciso que se mostrem corretos e justos. O ser humano tem competência para realizar essa idealização de suas condições de vida, tematizando, problematizando e, algumas vezes, ressignificando intersubjetivamente os consensos estabelecidos. Daí a possibilidade de transcendência, de aprendizagem, de um processo coletivo que, gradativamente, vai criando espaços de emancipação de tutelas, de assunção de responsabilidade e autonomia, promovendo um empoderamento crescente da comunidade e sua cidadania ativa.

Portanto, não se deve esperar um processo de transformação completo, perfeito, como fazia o modelo científico tradicional, mas um caminho cujas decisões sempre serão limitadas por condicionamentos sociais, históricos e culturais, não sendo, pois, jamais perfeitas, mas, como em situações vivenciadas coletivamente, o próprio reconhecimento dos erros e equívocos sempre tornará a comunidade mais sábia e coesa para buscar o desenvolvimento sustentável de uma racionalidade civilizatória possível a cada momento específico vivido pela formação social.

Comunicação, ciência e senso comum

Neste sentido, Boaventura de Souza Santos vai corroborar o deslocamento da ênfase na análise social do campo da produção e do trabalho para o âmbito comunicativo, pois, enfim, “o mundo é comunicação e, por isso, a lógica existencial da ciência pós-moderna é promover a situação comunicativa tal como Habermas concebe” (Santos, 2000, p. 45).

A distinção entre o conhecimento científico e o senso comum também é revista na análise de Santos. Para ele, a ciência moderna distinguiu-se desqualificando o senso comum como falso, ilusório e superficial, mas, com isso, desprezou algumas virtualidades dessa forma de conhecimento (visão de mundo pragmática assente na ação e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais, bem como compromissada com a transparência e o princípio da igualdade de acesso ao discurso e às competências cognitiva e linguística), que podem enriquecer a sua relação com o mundo, com a distinção utópica e libertadora que pode ser potencializada através do diálogo com o pensamento científico.

Na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do senso comum. O conhecimento científico pós-moderno só se realiza enquanto que na medida em que se converte em senso comum (Santos, 2000, p. 57).

Nesta ênfase ao compromisso educativo que a ciência deve assumir na contemporaneidade, pode-se verificar uma convergência das reflexões de Thiollent sobre o papel que a pesquisa-ação pode desempenhar neste salto vislumbrado por Boaventura de Souza Santos para transformar a ciência em senso comum. Entretanto, na base destas possibilidades transformadoras da ciência está a concepção de Kuhn de sua natureza inquestionavelmente humana, inclusive de suas idiossincrasias.

No sentido que lhe atribui Thomas Kuhn (2007, p. 220), por paradigma pode-se entender “toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada” (Kuhn, 2007, p. 220).

A despeito de persistir residualmente a tradição de atribuir à objetividade (uma característica fundamental do cientificismo positivista) a dimensão extraordinária de revelar magicamente a verdade absoluta da realidade (a ciência como espelho da natureza) e, assim, possibilitar a verificação/comprovação de um conhecimento perfeito, completo e acabado, esta presunção já foi refutada até por expoentes do positivismo lógico como Karl Popper, com a sua teoria do falsificacionismo. Para Thomas Kuhn (2007, p. 132):

Esta interpretação, estreitamente associada com as etapas iniciais do positivismo lógico e não rejeitada categoricamente pelos estágios posteriores da doutrina, restringiria o alcance e o sentido de uma teoria admitida, de tal modo que ela não poderia de modo algum conflitar com qualquer teoria posterior que realizasse predições sobre alguns dos mesmos fenômenos naturais por ela considerados.

Explicitando o seu entendimento de “experiências anômalas”, Thomas Kuhn (2007, p. 188) vai ainda mais longe questionando a própria possibilidade do falsificacionismo:

(...) Karl Popper (...) nega a existência de qualquer procedimento de verificação. Ao invés disso, enfatiza a importância da falsificação, isto é, do teste que, em vista de um resultado negativo, torna inevitável a rejeição de uma teoria estabelecida. O papel que Popper atribui à falsificação assemelha-se muito ao que este ensaio confere às ‘experiências anômalas’, isto é, experiências que, ao evocarem crises, preparam caminho para uma nova teoria. Não obstante, as experiências anômalas não podem ser identificadas com as experiências de falsificação. Na verdade, duvido muito de que essas últimas existam.

Para Michel Thiollent (2008, p. 95), “a objetividade é sempre relativa e remete ao consenso dos pesquisadores dentro de uma concepção da investigação científica que não é única”. Na explicação de seu conceito, Thiollente (2008, p. 104) acrescenta que:

O controle da objetividade relativizada consiste num controle das distorções durante a fase de coleta de dados, baseado na análise da linguagem dos interlocutores. O controle ocorre também no diálogo, com o intuito de se chegar a uma suficiente compreensão e consenso acerca das interpretações do que está sendo observado ou transformado. Assim, sem o recurso a um procedimento mágico para garantir o acesso à verdade absoluta (mito da objetividade), não se pode prescindir da teoria consensual da verdade para legitimação das proposições científicas através de seu reconhecimento como racionalmente válidas pela comunidade dos investigadores científicos.

Na escolha de um paradigma, - como nas revoluções políticas - não existe critério superior ao consentimento da comunidade relevante. Para descobrir como as revoluções científicas são produzidas, teremos, portanto, que examinar não apenas o impacto da natureza e da lógica, mas igualmente as técnicas de argumentação persuasiva que são eficazes no interior dos grupos muito especiais que constituem a comunidade dos cientistas (Kuhn, 2007, p. 128).

Finalmente, um insuspeitado pesquisador da área das “*hard sciences*”, da física, como Kuhn conclui seu livro com um argumento contundente em favor da

imprescindível importância do processo de legitimação, que só a integração na comunidade dos investigadores científicos pode propiciar, para valorizar a produção científica:

O conhecimento científico, como a linguagem, é intrinsecamente a propriedade comum de um grupo ou então não é nada. Para entendê-lo, precisamos conhecer as características essenciais dos grupos que o criam e o utilizam (Kuhn, 2007, p. 260).

Pluralismo Epistêmico

A despeito do embate travado contra o objetivismo e cientificismo da filosofia positivista enclausurada nas ciências empírico-analíticas, que precisam ser relativizados pela dúvida radical do falibilismo, Habermas não descarta esta tradição científica. Tampouco as ciências histórico-hermenêuticas, que, para ele, carecem de uma pretensão quase-transcendental – não em busca de leis causais absolutas para os fenômenos sociais, mas o suficiente para ir além da interpretação dos sentidos dos casos particulares, almejando a construção de tendências teóricas mais amplas e abrangentes para otimização do esforço científico. Feitas essas ressalvas, ele considera essas tradições científicas, com os seus cânones e métodos, como a questão das técnicas quantitativas e qualitativas, complementares e não excludentes.

Contudo, chama a atenção da necessidade de submeter estas duas tradições à responsabilidade ético-moral da tradição das ciências críticas com o seu critério de sempre buscar a emancipação das relações de poder, dominação e violência simbólica. Assim, Guareschi (1991) identifica na Teoria Crítica três teses principais: a clara tomada de posição diante da ação humana visando o esclarecimento das pessoas e a sua libertação das coerções; a consideração de que este processo envolve formas de conhecimentos; a diferenciação epistemológica das ciências naturais objetificantes, assumindo sempre uma posição reflexiva.

Para evidenciar a maior complexidade da teoria consensual da verdade em relação à pobreza epistemológica da teoria da verdade como correspondência positivista entre a representação e a realidade, Guareschi (1991, p. 53) observa:

Uma teoria crítica difere, pois, de outras teorias em seu próprio propósito: visa à libertação (emancipação) e ao esclarecimento. Ela se dirige, em primeiro lugar, aos próprios agentes – e, por isso mesmo, aos próprios estudiosos da realidade –, para torná-los cientes de seus próprios propósitos e verdadeiros interesses. É por isso que ela é diversa em sua estrutura cognitiva: enquanto as teorias tradicionais distinguem-se dos “objetos” a que se referem, não são parte do objeto-domínio que descrevem ou analisam, as teorias críticas são reflexivas, auto-referentes: elas são sempre parte desse objeto-domínio que descrevem, são críticas, primeiramente, de si mesmas. Uma teoria social é reflexiva, para Habermas, quando ela aborda, explicitamente, seu próprio contexto de origem e contexto de aplicação.

Desta maneira, na perspectiva crítica do paradigma construtivista, o investigador científico tem que dar um passo atrás para examinar as configurações de mundo, que muitas vezes são utilizadas para legitimar instituições sociais repressivas. Entretanto, salienta que a perspectiva pragmática não é idealista, pois a possibilidade da mudança social é concebida através das condições materiais de sobrevivência.

Mas onde estaria o motivo inicial para se iniciar essa reflexão? A Teoria Crítica responde dizendo que toda a reflexão parte de uma constatação histórica e cultural de determinados tipos de frustração e de sofrimento, vivenciados por agentes humanos na tentativa de construir um projeto histórico aceitável. É a lacuna, a falta de condições para uma vida “decente”, “boa”, que é o fator iniciante de toda a reflexão (aquilo que Marx denominava “escassez”). Partindo dessa situação, Habermas diz isso claramente: “a Teoria Crítica tem a sua origem na experiência da dor e da repressão (Guareschi, 1991, p. 54).

Este pluralismo epistêmico e metodológico, associando a visão externa da mensuração das ciências empírico-analíticas com a visão interna da interpretação de sentidos das ciências histórico-hermenêuticas, se configura numa postura científica que, certamente, poderá enriquecer a pesquisa na área da Folkcomunicação e, conseqüentemente, as manifestações culturais populares.

Desta maneira, não só é possível, mas também enriquecedor, a aplicação conjunta de técnicas tanto qualitativas como quantitativas, para ampliação das possibilidades de construção de conhecimento, conforme a consideração dos pesquisadores da Universidade de Londres Martin Bauer e George Gaskell (2002, p. 24), seguindo a concepção do pluralismo epistêmico/metodológico de Habermas.

Definição dos procedimentos metodológicos

As produções científicas podem ser analisadas sob a perspectiva hipotética de constatação da procedência da dicotomia do paradigma tradicional positivista e do paradigma construtivista. Para o adequado entendimento dos problemas relacionados com o cientificismo, o mito da objetividade, neutralidade axiológica e avaloratividade científica, faz-se necessário afirmar a importância do conhecimento compartilhado pela comunidade de comunicação no mundo da vida (1); mesmo que o consenso construído, de acordo com a consciência falibilista, não possa ser considerado “a verdade absoluta”, mas o fator de coesão e de legitimidade, sempre questionáveis e provisórias, da sociedade humana (2); e, neste sentido, da adoção de uma posição crítica pós-convencional comprometida com a emancipação gradativa da dominação, da repressão e das violências simbólicas (3).

Estas diferenças epistemológicas e metodológicas têm relevantes implicações para o entendimento do problema da exclusão sistemática das massas urbanas e rurais do processo de discussão pública articulado e mediado pela mídia, conforme a denúncia

da Folkcomunicação. A primeira dificuldade diz respeito ao ceticismo mantido pelas visões tradicionais, especialmente do funcionalismo norte-americano, que fazem “vista grossa” e até ocultam as desigualdades sociais, por um lado, e, por outro, até por concepções marxistas economicistas que menosprezam a questão da reprodução simbólica da realidade, ou seja, da comunicação, por conta do determinismo da superestrutura pela infraestrutura. Assim, é preciso reconhecer, apesar de todas as desigualdades de recursos materiais (até de disponibilidade de tempo) e simbólicos/cognitivos, o público tem uma certa autoridade para exigir mais sentido e legitimidade nas deliberações públicas, bem como mudanças no funcionamento da administração do estado e das corporações do mercado.

A partir do momento em que o espaço público se estende para além do contexto das interações simples, entra em cena uma diferenciação que distingue entre organizadores, oradores e ouvintes, entre arena e galeria, entre palco e espaço reservado ao público espectador. Os papéis de ator, que se multiplicam e se profissionalizam cada vez mais através da complexidade organizacional, e o alcance da mídia, têm diferentes chances de influência. Porém, a influência política que os atores obtêm sobre a comunicação pública tem que apoiar-se, em última instância, na ressonância ou, mais precisamente, no assentimento de um público de leigos que possui os mesmos direitos. O público dos sujeitos privados tem que ser convencido através de contribuições compreensíveis e interessantes sobre temas que eles sentem como relevantes. O público possui esta autoridade, uma vez que é constitutivo para a estrutura interna da esfera pública, na qual atores podem aparecer (Habermas, 1997, pp. 95-96).

Desta maneira, as estratégias de inclusão social, como as da Folkcomunicação, não podem deixar de levar em conta o embate entre a estrutura de poder e as suas fontes oficiais engajadas na preservação da ordem institucional, por um lado, e, pelo outro lado, a mobilização dos indivíduos para superação da crise estrutural de sentido e conquista de maiores condições de sentimento de pertença, especialmente das pessoas dos setores populares da periferia da sociedade.

Temos que fazer uma distinção entre atores que surgem do público e participam na reprodução da esfera pública e atores que ocupam uma esfera pública já constituída, a fim de aproveitar-se dela. Tal é o caso, por exemplo, de grandes grupos de interesses, bem organizados e ancorados em sistemas de funções, que exercem influência no sistema político através da esfera pública. Todavia, eles não podem usar manifestamente, na esfera pública, os potenciais de sanção sobre os quais se apoiam quando participam de negociações reguladas publicamente ou de tentativas de pressão não-públicas (...) as opiniões públicas que são lançadas graças ao uso não declarado de dinheiro ou poder organizacional perdem sua credibilidade, tão logo essas fontes de poder social se tornam públicas. Pois as opiniões públicas podem ser manipuladas, porém não compradas publicamente, nem obtidas à força. Essa circunstância pode ser esclarecida pelo fato de que nenhuma esfera pública pode ser produzida ao bel-prazer (Habermas, 1997, pp. 96-97).

Neste sentido, vale registrar a contribuição da Folkcomunicação e da Teoria da Ação Comunicativa para o reconhecimento da capacidade de resistência dos grupos populares da periferia para lutar contra os mecanismos de dominação e exclusão, formando opinião, vontade política e mobilização de poder comunicativo, com condições de se revestir de uma natureza material para transformar a ordem estabelecida. É possível, assegura Habermas (1997, p. 116), reconhecer esta possibilidade da racionalidade comunicativa nos momentos de crise, uma vez que:

Nas esferas públicas políticas, mesmo nas que foram mais ou menos absorvidas pelo poder, as relações de forças modificam-se tão logo a percepção de problemas sociais relevantes suscita uma consciência de crise na periferia. E se nesse momento atores da sociedade civil se reunirem, formulando um tema correspondente e o propagarem na esfera pública, sua iniciativa pode ter sucesso porque a mobilização endógena da esfera pública coloca em movimento uma lei, normalmente latente, inscrita na estrutura interna de qualquer esfera pública e sempre presente na autocompreensão normativa dos meios de comunicação de massa, segundo a qual os que estão jogando na arena devem a sua influência ao assentimento da galeria.

Na atualidade, a popularização do acesso à rede mundial de computadores tem facilitado a produção de sentidos e sua difusão por parte dos setores populares. Tal movimento pode ser visto como ato de resistência às estruturas de poder vigente e desejo de participação ativa, com a devida legitimação e reconhecimento das suas opiniões e saberes. Este processo apenas reitera a importância da apropriação da esfera discursiva, do poder da fala e de produção de sentidos para a existência social e mudança política. Um bom exemplo desta resistência é o movimento Ocupe Estelita, que luta para garantir uma destinação pública numa área estratégica do Recife, na foz do Rio Capibaribe, em Pernambuco/Brasil, onde a especulação imobiliária com o Projeto Novo Recife pretende construir grandes prédios, sem levar em conta os interesses do conjunto dos cidadãos (Rocha & Lima, 2015).

No entanto, ainda existem desníveis consideráveis no acesso à internet, por isso, as estratégias de mudança social ensejadas pelos movimentos populares da periferia da estrutura de poder, na atual sociedade midiática, não podem se valer apenas de veículos alternativos e das redes sociais virtuais para transformar os sentidos considerados de transcendência social, pois, para atingir o grande público, precisam lutar para abrir espaço na grande mídia tradicional.

Referências

- Aragão, L. (2002). *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Barbero, J. M. (1995). América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social. En: M. W. de Souza (Ed.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense.

- Bauer, M., & Gaskell, G. (Ed.). (2002). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes.
- Fidalgo, A. (1998). *Semiótica: a lógica da comunicação*. Covilhã: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior.
- Freire, P. (1977). *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freitag, B. (1990). *A Teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Gill, R. (2002). Análise de discurso. En: M. Bauer, & G. Gaskell (Ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (pp. 244 – 270). Petrópolis: Vozes.
- Gradim, A. (2011). My language is the sum total of myself: universos dialógicos em
- Guareschi, P. (1991). *Comunicação & Controle Social*. Petrópolis: Vozes.
- Habermas, J. (1987). *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Habermas, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1997). *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2012). *Teoria do Agir comunicativo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Habermas, J. (2004). *Verdade e Justificação*. São Paulo: Edições Loyola.
- Kuhn, T. (2007). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Peirce. Em: J. M. Santos, P. M. S. Alves, & J. P. Serra (Ed.). *Filosofias da Comunicação* (pp. 85 - 126). Covilhã: Editora da Universidade da Beira Interior.
- Piaget, J., & Garcia, R. (2011). *Psicogênese e história das ciências*. Petrópolis: Vozes.
- Rocha, H. C. L., & Lima, N. Q. (2015). Direitos em bits: estratégias de comunicação mediadas por tecnologias para a mobilização em prol de direitos humanos. En: J. Méndes, M. G.; Méndez-Muros S.; García-Estévez N.; & Barroso, M. J. C. (Ed.). *Derechos humanos emergentes y periodismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Santos, B. S. (2001). *Um discurso sobre as ciências*. Rio de Janeiro: Graal.

Souza, J. C. (Ed.). (2005). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Editora UNESP.

Thiollent, M. (2008). *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez.

Wittgenstein, L. (1975). *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

¹A questão da formação do sentido nos consensos envolve uma inconclusa polêmica de Richard Rorty e Habermas. Embora ambos descartem a concepção da verdade como correspondência da realidade, Rorty considera o conceito de verdade como determinação efetiva do contexto existente na comunidade de comunicação, enquanto Habermas defende a possibilidade da universalização como aproximação: um exercício de idealização que os indivíduos exercitam toda vez que questionam, numa postura pos-convencional, a justiça ou correção de um valor, norma ou lei estabelecida, o que propicia um processo de aprendizado progressivo visando a superação das coações que cerceiam a soberania de seu discernimento, a sua autonomia. [Ver Souza, J. C. (Ed.). (2015). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Editora UNESP].