



A comunicação, a tecnologia e a cultura entre o macro e o micro¹

Márcio Souza Gonçalves² - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Ericson Telles Saint Clair - Universidade Federal Fluminense

Resumo

O trabalho aborda a articulação entre meios de comunicação e cultura partindo de uma crítica das posições de Guy Debord e, especialmente, Marshall McLuhan. Indica a seguir Gabriel Tarde como um autor que poderá levar a caminhos de análise fecundos. O cerne da argumentação é a crítica das análises baseadas em uma filosofia da história que tendem a reduzir a complexidade da relação meio de comunicação / cultura a grandes generalidades, em favor de um pensamento que acolha a incerteza e a indefinição características dos desenvolvimentos das culturas humanas atentando para a dimensão cotidiana.

Palavras-chave

McLuhan; Debord; Gabriel Tarde; Meio de Comunicação; Cultura.

Comunicação, Tecnologia, Cultura, Debord e McLuhan

As teses de Debord e McLuhan acerca da cultura contemporânea e dos meios de comunicação nela presentes são bastante conhecidas e atualmente estão sendo timidamente retomadas na tentativa de se compreender os efeitos culturais das ditas novas tecnologias de comunicação.

Para Debord, a sociedade do espetáculo, em que vivemos, é a da perda total da vivência direta da vida. A vida vivida é substituída por uma acumulação de espetáculos de modo que todas as relações sociais passam a ser mediadas por imagens (simulacros) espetaculares. A vida se reduz à dimensão de mercadoria pura. Não haveria mais relações humanas, mas apenas arremedos espetaculares de relações.

McLuhan, por sua vez, partindo, como Debord, de uma leitura histórica da questão da comunicação, vê no contemporâneo um momento crucial na história da humanidade na exata medida em que o eletrônico permite uma “relição” entre as

¹ Trabalho apresentado no VII NP - Intercom – Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação - NP Tecnologias da Informação e da Comunicação.

² Márcio Souza Gonçalves é Doutor pela ECO-UFRJ e Professor e Coordenador do Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: msg@uerj.br
Ericson Telles Saint Clair é Mestre pela Universidade Federal Fluminense – onde defendeu dissertação sobre Gabriel Tarde e a comunicação - e bacharel em comunicação social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: ericson@ism.com.br



peessoas que a era da imprensa, inaugurada por Gutenberg, dissociou. Essa posição de McLuhan parte de uma suposição acerca da relação que humanos mantêm com máquinas de comunicação: as máquinas de comunicação funcionam como extensões de nós mesmos, mas extensões que alteram a relação entre nossos sentidos e produzem, assim, mudanças na forma de estruturação das culturas. Na evolução da humanidade teríamos ido das culturas tribais, orais e frias (no sentido de McLuhan), a uma cultura quente (mais uma vez no sentido de McLuhan), a cultura impressa, fragmentadora, racionalizadora, especializante etc. O eletrônico viria romper esse domínio alienante do impresso em favor de um retorno ao tribal (a aldeia global), a uma atmosfera fria (idem), a um envolvimento quase cósmico dos homens em toda a humanidade (com um certo tom milenarista).

Em uma primeira aproximação, Debord e McLuhan parecem ocupar posições antagônicas e diametralmente opostas. Para o primeiro, o Espetacular Integrado seria o ápice de um processo de alienação que tem uma longa história dentro do Ocidente; para o segundo, a cultura do eletrônico seria a recuperação de uma unidade perdida no processo de fragmentação e racionalização impostos pela cultura do impresso. Em um caso nos perdemos definitivamente; no outro reencontramos a unidade humana tribal perdida. Debord lamenta, McLuhan comemora.

Mas essa oposição evidente entre ambos não impede que tentemos indicar uma pequena aproximação possível, surpreendente certamente, entre as respectivas análises.

Em um ponto preciso, a leitura que McLuhan faz da cultura do impresso, da Galáxia de Gutenberg, apresenta certa proximidade com a cultura espetacular de Debord. Ambas são culturas de perda de uma experiência integral da realidade (a favor da preponderância do visual em McLuhan, a favor do espetáculo em Debord). Em ambos os casos temos uma lógica de separação, de especialização, de fragmentação.

Para Debord, o espetáculo é

o poder separado desenvolvendo-se em si mesmo, no crescimento da produtividade por meio do refinamento incessante da divisão do trabalho em gestos parcelares, dominados pelo movimento independente das máquinas. Toda comunidade e todo senso crítico dissolveram-se ao longo desse movimento, no qual as forças que conseguiram crescer ao se separar ainda não se encontraram. (1997, tese 25, p. 21-2)

Ou ainda:

A origem do espetáculo é a perda da unidade do mundo, e a expansão gigantesca do espetáculo moderno revela a totalidade dessa perda: a abstração de todo trabalho particular e a abstração geral da produção como um todo se traduzem perfeitamente no espetáculo, cujo modo de ser concreto é justamente a

abstração. No espetáculo, uma parte do mundo se representa diante do mundo que lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado. (Ibidem, tese 29 p. 23)

McLuhan, por sua vez, indica o início da separação:

Em contraste, o alfabeto fonético, com apenas poucos sinais, pode abranger todas as línguas. Tal realização. No entanto, implicou na separação de ambos os signos, oral e visual, de seus significados semânticos e emocionais. Nenhum sistema de escrita jamais havia realizado tal efeito. Esta mesma separação entre visão, som e significado, peculiar ao alfabeto fonético, se estende também aos seus efeitos sociais e psicológicos. O homem letrado sofre uma compartimentação de sua vida sensorial, emocional e imaginativa [...]. (2005, p. 107)

E depois o que a leva ao ápice:

A uniformidade e repetibilidade da imprensa introduziu no Renascimento a idéia de um tempo e de um espaço entendidos como quantidade contínuas mensuráveis. O efeito imediato desta idéia foi o de dessacralizar o mundo da natureza e o mundo do poder. A nova técnica de controle dos processos físicos, mediante a fragmentação e a segmentação, separou Deus da Natureza, o Homem da Natureza e o Homem do Homem. (Ibidem, p. 201)

Não se trata de postular a equivalência de duas teorias tão diferentes, mas apenas de indicar que num ponto bem preciso, na percepção da separação que deveria caracterizar a cultura contemporânea, ambas parecem seguir na mesma direção, ainda que um seja otimista e o outro pessimista.

Tem-se a impressão de que a crítica debordiana poderia funcionar como uma leitura da sociedade do impresso, sociedade que viria, em McLuhan, ser superada pelo eletrônico que de algum modo restaura a unidade tribal humana perdida, criando a nova aldeia global. Ambos concordam no diagnóstico da doença ocidental, mas para Debord não há cura possível, o eletrônico apenas agrava o estado do doente, enquanto que para McLuhan o eletrônico é a própria cura.

Essa leve semelhança deve, contudo, ser tomada com cuidado, dado que os detalhes das leituras de ambos os autores são diferentes e há evidentemente pontos francamente contraditórios.

Até agora propusemos a aproximação, herética, estranha e incomum, é preciso dizer, de dois autores, que estamos considerando como paradigmáticos nas reflexões sobre as relações entre meios de comunicação e cultura, autores que habitualmente nunca são aproximados. Esses autores, apesar de terem escrito em um momento anterior ao surgimento das ditas novas tecnologias de comunicação (no sentido que hoje damos



ao termo novas: Internet, celulares etc.) podem ser perfeitamente utilizados como base para reflexão sobre o que temos de mais recente, a Internet por exemplo.

Vamos nos deter mais especialmente em McLuhan, uma vez que a extensão do mesmo tipo de discussão para a obra de Debord ainda está por se fazer. A questão que nos orienta é a da conveniência do tipo de análise proposto por Debord-McLuhan, dos resultados que disso podemos tirar, do tipo de avaliação que podemos dessas teorias realizar.

McLuhan, Marshall

Uma primeira indicação merece ser feita: McLuhan, parece ser um dos primeiros a indicar um certo tipo de análise que veio a se tornar bastante popular posteriormente, as análises que operam uma leitura do contemporâneo a partir dos conceitos de Moderno e de Pós-Moderno. O primeiro é o correlato da cultura letrada impressa, o segundo o do eletrônico. A cultura impressa seria a das grandes narrativas, da razão organizadora, do universalismo humanista de um homem supostamente homogêneo; a cultura eletrônica seria o mosaico pós-moderno da fragmentação e dispersão, a cultura de uma aldeia que sendo tribal é exatamente oposta à grande utopia iluminista de um homem universal.

McLuhan, em suas proposições, opera sempre com grandes recortes culturais gerais. Tomemos um trecho ao acaso:

O álcool e o jogo têm significados diferentes em culturas diferentes. Em nosso mundo ocidental intensamente individualista e fragmentado, “encher a cara” é um liame social e um meio de envolvimento festivo. Em contraste, numa sociedade tribal solidamente unida, “encher a cara” é um fator destrutivo de toda a estrutura social e é mesmo utilizado como meio de experiência mística. De outra parte, nas sociedades tribais, o jogo de azar é um caminho bem visto para os esforços de realização e de iniciativa particular. Numa sociedade individualista, os mesmos jogos e loterias parecem ameaçar toda a ordem social. O jogo leva a iniciativa individual a um ponto de zombaria de toda a estrutura social individualista. A virtude tribal é o vício capitalista. (2005, p. 263)

O modo de operar é bem representativo de como se articula o pensamento de McLuhan. Nosso mundo ocidental seria uma cultura específica, onde o sentido do “encher a cara” remete a vinculação social e festa. É preciso ter em mente contudo que, ao lado deste, a bebedeira pode tomar vários outros sentidos, possivelmente tantos quanto forem os bebedores: um bebe sozinho para escrever, outro para esquecer, bebe-se para relaxar, para agüentar o trabalho etc. etc.. Essa diversidade de sentidos, que é a própria tessitura do cotidiano, se perde absolutamente quando reduzimos tudo a um

sentido único como faz McLuhan. Uma multiplicidade de experiências humanas se achata em uma unidimensionalidade absurdamente redutora.

O argumento prossegue para o tribal: álcool destrói estrutura social. Ora, não é difícil encontrar exemplos de situações “primitivas” em que o álcool desempenha um papel de produção de vinculação social. Veja-se, por exemplo, o seguinte comentário sobre uma festa na tribo Jivaro Achuar:

À diferença das visitas normais, quando é oferecida uma *pininkia* [tigela onde se bebe cerveja de mandioca] e pode-se degustar à vontade, durante um *namper* [festa] é impossível escapar à embriaguez, já que as mulheres vão nos enfiando o recipiente entre os lábios como uma alegria sardônica, mantendo-o virado até que todo o conteúdo nos tenha passado pela garganta. [...] Doses e doses de uma cerveja de gosto acidulado são desse modo sorvidas numa semi-sufocação e não sem certo prejuízo para as roupas, que muitas vezes absorvem as sobras. É inconcebível furtar-se a essas repetidas rodadas; o objetivo da bebedeira não é apreciar a bebida e sim, como entre muitos povos bebedores de cerveja, consumir a maior quantidade possível no menor espaço de tempo a fim de alcançar a embriaguez. Essa não tarda a se fazer sentir: a algazarra das conversas fica mais animada e a elocução menos distinta, um vago sorriso ilumina os olhos turvos, as brincadeiras ficam mais pesadas e os risos mais enfáticos (DESCOLA, 2006, p. 294)

Nada muito diferente, como se vê, de uma festa contemporânea. Desnecessário estender a discussão ao tema do jogo mencionado por McLuhan, isso traria o mesmo resultado do caso do álcool.

O tipo de análise proposto por McLuhan, a apostamos que também por Debord, procura apreender num dado momento cultural a forma genérica de estruturação do *socius*, os grandes traços que o definem. Assim, para começar com o segundo, a Sociedade do Espetáculo é uma tentativa de apreender os traços gerais que definem a sociedade atual. Idem para a cultura do impresso (para aquilo que não somos mais) e a idade do eletrônico (para aquilo no que estamos entrando). São análises que, deste modo, olham de longe e por isso mesmo podem apreender as grandes semelhanças. Alguns elementos estão subjacentes a esse estilo de reflexão, em primeiro lugar uma filosofia da história. Como dissemos acima, por uma questão de espaço e tempo, nos detemos mais em McLuhan, cabendo ao leitor avaliar a possibilidade de extensão desses argumentos a Debord ou às teorias do Pós-Moderno.

Há uma concepção sobre a história e seu sentido claramente colocada em McLuhan: a história humana é a de uma unidade primeira, perdida com a ascensão do alfabeto fonético e posteriormente, mas importante, das técnicas de impressão em série inauguradas por Gutenberg. Essa perda da unidade da experiência seria solucionada



com o surgimento dos meios eletrônicos que restauram a unidade tribal perdida, resolvendo a esquizofrenia da separação do homem das letras. Como o próprio autor diz: “O homem pode agora olhar para trás e contemplar dois ou três mil anos de mecanização em vários graus, consciente de que o mecânico não foi senão um interlúdio entre dois grandes períodos orgânicos da cultura”. (McLUHAN, op. cit., p. 176). A cultura se completaria na aldeia global, correlata de um homem pleno, curado da hipertrofia visual das letras.

É essa filosofia da história que funciona como base (ou como resultado final, neste ponto isso é indiferente) de toda a apreensão mcluhaniana da relação entre tecnologia, humano e social.

Um traço característico das filosofias da história é que elas são sempre inverificáveis: não há método definível para que se verifique ou não sua validade. Sempre é possível alegar, frente a um suposto desmentido das condições objetivas do mundo, que o momento não chegou, que o comunismo ainda virá, que a aldeia global se aproxima (nesse sentido Pierre Levy seria o avatar contemporâneo da McLuhan). Isso está relacionado ao caráter extremamente geral deste tipo de pensamento: seria preciso apreender a sociedade inteira em um conceito a ser situado diacronicamente em relação a outros para então verificar se a explicação é válida. Ora, essa apreensão geral é o que caracteriza as filosofias da história. Deste modo precisamos fazer filosofia da história para verificar a validade da filosofia da história, ou seja, precisamos ser capazes de carregar a cadeira em que estamos sentados. Círculo vicioso.

Se a filosofia da história implícita no pensamento de McLuhan é, necessariamente e não poderia ser de outro modo, geral no sentido de perscrutar as grandes semelhanças descuidando as diferenças, podemos dizer, com mais precisão, que esse é um traço que atravessa todo o pensamento deste autor. McLuhan não está interessado nos diferentes modos de relação que diferentes pessoas de diferentes grupos sociais possam ter com a televisão; nosso autor opera com o que há de comum, televisão = meio frio = envolvimento sensorial total. Do mesmo modo, McLuhan não se interessa pelas especificidades de diferentes modos de leituras de livros no século XVIII (tomando ao acaso um momento histórico), mas apenas pelo fato de que supostamente, subjacente às diferentes leituras realizadas, se encontra uma hipertrofia do visual que acarreta homogeneização, fragmentação, especialização.

Essa generalidade é correlata do desprezo pelos conteúdos veiculados pelos meios que se traduz na máxima “o meio é a mensagem”. Dado um meio qualquer, a



questão fundamental é: de que modo se relaciona com nossos sentidos promovendo ou não novas formas de organização sensoriais o que conduzirá ou não a alterações sócio-culturais. Não importa esmiuçar as diferenças entre os tipos de mensagens veiculadas, pois que o efeito importante de um meio é “maior” do que os conteúdos, e opera independentemente da qualidade x ou y das mensagens transmitidas. Sem essa idéia seria preciso tratar da especificidade das mensagens, o que redundaria em uma dificuldade na produção das grandes generalizações teóricas.

Temos portanto um estilo de pensamento que ópera em um âmbito de grande generalidade - a partir de uma filosofia da história, descuidando das especificidades ou diferenças nas relações micro estabelecidas entre homens e meios de comunicação – para estabelecer amplas categorizações das culturas em diferentes momentos. Algo como um epocalismo, ou seja, uma leitura através da classificação de épocas distintas, comunicacional.

A partir disso, dois aspectos devem ser levantados.

Devemos considerar, em primeiro lugar, a necessidade e a utilidade de se operar com uma filosofia da história implícita. Além disso, deve se indagar da utilidade de análises gerais que não consideram os efeitos micro, as singularidades dos usos, as apropriações individuais dos meios.

O século XX nos ensinou a desconfiar das filosofias da história, do mesmo modo como nos ensinou a prestar atenção no cotidiano e no banal. As primeiras se assemelham a tentativas epistemológicas e políticas para impedir os devires humanos e amarrá-los a um futuro necessário. A desatenção acerca do cotidiano leva ao perigo da produção de textos fechados sobre si mesmos, que não abordam exatamente o que é o mais concreto e imediato para nós humanos.

Não se trata, portanto, de tomar partido de McLuhan ou Debord ou de negá-los em nome de uma verdade uniforme, mas de afirmar pressupostos de análise que, ao formarem-se por via distinta da que normalmente se propõe, delineiam problemas antes não colocados. Se há negação, esta se dá sobre a maneira como são propostos os problemas. No caso específico de que aqui tratamos, problemas acerca das relações entre tecnologias e cultura: parece-nos necessário evitar pensar a partir das grandes representações, em que qualquer elemento social é mais um comprovador da “lei geral”. Como afirma Deleuze, a lei submete a mudança das águas à permanência do rio (DELEUZE, 2006, p. 21).

Por outro lado, a abordagem do *socius* a partir de matrizes teórico-filosóficas que propõem pensar a vida em sociedade em sua processualidade imanente, em que a diferença é o motor produtor daquilo que convive coletivamente e a temporalidade única é estilizada em múltiplas durações diferenciadas, pode configurar um campo extremamente produtivo para as análises das relações entre tecnologias comunicacionais e a cultura.

Plano B: Tarde, Gabriel

Dentre alguns pilares desta perspectiva de pensamento, poderíamos citar, por exemplo, o arcabouço teórico do francês Gabriel Tarde, pensador do final do século XIX, cujo trabalho fora amplamente olvidado ao longo do século XX, à exceção de algumas raras – porém potentes – releituras, como a de Deleuze e Guattari. O penoso esquecimento a que foi submetida a teoria tardeana depois de sua morte, em 1904, não é arbitrário se considerarmos que sua visão original a respeito do funcionamento das sociedades em muito contrasta com as perspectivas generalizantes que, como vimos, se tornaram hegemônicas.

Por constituir-se sobre bases de pura movência, evitando por princípio qualquer tipo de cristalização generalizada, Tarde demonstra ser, portanto, um bom aliado aos estudos da área de comunicação, especialmente dentro do intrincado universo das tecnologias comunicacionais, cujos paradigmas até então vigentes têm-se mostrado desgastados. Em Tarde, a comunicação é o elementar e o universal:

O fato mecânico elementar é a comunicação ou a modificação qualquer de um movimento determinado pela ação de uma molécula ou de uma massa sobre outra; especialmente, o fato astronômico elementar é a atração exercida por um globo celeste sobre outro globo, assim como o efeito de suas atrações repetidas, o movimento elíptico dos corpos celestes que se repete ele mesmo. Da mesma forma, o fato social elementar é a comunicação ou a modificação de um estado de consciência pela ação de um ser consciente sobre outro (TARDE, 1973, p. 170).

Para Gabriel Tarde, a comunicação não é simplesmente *parte* do social, mas é *o próprio social em movimento*. Tal elevação do estatuto da comunicação está intimamente ligada à preferência do pensador pelo pressuposto da diferença como constitutiva dos elementos universais. Tarde traça fronteiras móveis para o universo – três esferas ou séries – esfera físico-química, vital e social – que são regidas pelo



princípio da heterogeneidade. Ao propor uma instigante recuperação da monadologia leibniziana, apresenta esteio para o desenvolvimento de uma teoria muito própria da criação das semelhanças universais. Como tudo o que há são *mônadas* – forças heterogêneas apenas semelhantes a si próprias, continuamente em transformação, que captam o mundo a partir de uma determinada perspectiva – , a heterogeneidade de base do mundo só não seria caótica em duas hipóteses: pela garantia de uma harmonia preestabelecida divina, como queria Leibniz ou pela abertura das *mônadas* e a garantia da formação de relações de comunicação entre elas. Tarde optará pela comunicação.

Uma vez que as *mônadas* se comunicam, elas se assemelham e, portanto, podem criar ordens transitórias, mas que permitem a persistência da diferença original de cada uma delas. Para Tarde, as duas quantidades comunicáveis são a *crença e o desejo*, verdadeiras oposições quantitativas dinâmicas de força lógica. Entre a afirmação e a negação da crença, há milhares de estágios intermediários, assim como entre o prazer e a dor do desejo há uma miríade de fases transitórias. Aumentar ou diminuir a crença e o desejo é o jogo constante das *mônadas* neste mundo. Seu objetivo, após a morte de Deus, é aumentar a crença da forma mais consistente possível.

No campo físico-químico, a comunicação das partículas se dá por ondulação, assim como no campo vital a repetição variada se dá por geração ou hereditariedade. Já na esfera social, é a *imitação* esta força de conformação e direcionamento de crenças e desejos de modo que os homens sociais, partindo de sua heterogeneidade de base, tornem-se momentaneamente semelhantes. Isto porque o contágio social promovido pela imitação se dá sempre de um indivíduo a outro, em instâncias microscópicas, cotidianas e plurais. Um determinado indivíduo tem graus de crença e desejo tão elevados em relação a um setor social qualquer que é capaz de magnetizar outro em quem as crenças e desejos estão pulverizados em estado latente. A imitação, contudo, é regida por leis específicas, tanto lógicas quanto extralógicas. As regras estabelecidas por Tarde, porém, contemplam em seu âmago o acaso, afastando-se de qualquer rigidez de caráter positivista que porventura poderiam ter.

A imitação como propagação dos fluxos de crença e desejo é uma força social necessária e inevitável, assim como a força da *invenção*. Esta é um cruzamento de fluxos imitativos em um indivíduo que manifesta sua diferença original a partir da criação de um novo elemento social. Também em relação à força social da invenção, a comunicação é fundamental. Sem ela, a criatividade do inventor não é assimilada ao corpo social.

Sendo assim, especialmente interessante é a compreensão tardeana da história, que não é

[...] um caminho mais ou menos reto, mas uma rede de caminhos muito tortuosos e todos semeados de encruzilhadas. Nós podemos generalizar ainda mais: o desenvolvimento social considerado sob seus aspectos mais tranqüilos em aparência e mais contínuos, a evolução da língua, do direito, da religião, da indústria, do governo, da arte, da moral, não difere em nada, sob esse aspecto, da história propriamente dita. A cada passo se abre ao progresso uma bifurcação ou uma trifurcação de vias diferentes, não terminando sempre no mesmo termo final como os afluentes no delta de um rio, mas divergindo freqüentemente mais e mais, até um certo limite de desvio, entretanto, onde se estaciona a elasticidade da natureza humana. A ilusão de um evolucionismo estreito, unilinear, que é alcançado, não se sabe por quê, a se fazer passar pelo único transformismo ortodoxo, é negar esta grande verdade, sob pretexto de determinismo (TARDE, 1999, p. 155-6).

Sabe-se que o social pulsa ininterruptamente em razão das diferenças que poderiam se afirmar. Entretanto, apenas algumas delas são tornadas reais por meio dos inventores. O *socius* é composto por infinitas virtualidades inventivas que poderiam ser atualizadas, mas que não o são por razões determinadas. Tarde ressalta que o real social que se nos apresenta – ou seja, as invenções e imitações que se propagam – só é manifestado porque algumas virtualidades foram atualizadas. Logicamente, para o funcionamento do *socius* é imprescindível uma quantidade inestimável de crenças e desejos abortados. Logo, as derrotas, os desastres de que a história é semeada

[...] não são nada em vista de outras ruínas, de tantas outras catástrofes que não se vêem, mas que não foram menos dolorosas. Quantos planos destruídos próximo de serem realizados! Quantas esperanças desfeitas quando ainda em formação! Se nós pudéssemos ver, entrever apenas as partes inferiores da história, a circulação do não-expresso e do irrealizado através de todos os homens de uma geração, a passagem estéril desta multidão invisível de idéias, de crenças, de intenções, de aspirações, que são comunicadas todas por baixo sem ter podido ser traduzidas em atos nem mesmo sempre em palavras, ficaríamos estupefatos com tudo o que é abortado mesmo nos indivíduos mais privilegiados (Ibidem, p. 259).

O que se efetiva em sociedade, o que nela se realiza, não é mais que um caso do possível. Ocorre que as possibilidades virtuais que se atualizam só assim o fazem por estarem em um grau mais próximo daquelas invenções que já foram efetuadas. Por

exemplo, os filhos que um homem teria de tal mulher, se ele tivesse se casado com ela em vez de ter se casado com uma outra,

[...] são os possíveis de primeiro grau; os filhos que ele poderia ter tido com outras mulheres reais ou possíveis são os possíveis de segundo grau, e assim por diante. Pode-se deduzir indefinidamente, porque é certo que as leis da vida seriam aplicadas a esses filhos hipotéticos do milésimo ou do milionésimo grau, assim como a nós. Continuando, chegar-se-ia a concluir que o Impossível é um possível de grau infinito (Ibidem, p. 257).

Desta forma, por mais que todos tenhamos heterogeneidades advindas de nossa condição monádica, a atualização das virtualidades diferenciais que nos compõe só pode se dar em um determinado contexto histórico em que o que já se realizou aproxima-se em graus variados das virtualidades que não se realizaram. Se o Impossível, como afirma Tarde, é um possível de grau infinito, isto quer dizer que o impossível pode se realizar se todo um cortejo de possíveis anteriores a ele forem se atualizando ao longo da história. Em suma, não há impossibilidade eterna para a vida social. Da mesma maneira, as invenções humanas não se dão desconectadas de um contexto histórico-social, mas, pelo contrário, são atreladas a ele de modo irrevogável. Partindo-se do pressuposto da existência, por um lado, de elementos sociais reais que são imitados e, portanto, compõem a ordem social e, por outro, de inúmeros elementos sociais virtuais decorrentes do fundo de heterogeneidade dos indivíduos, uma invenção é tão mais possível quanto menor for o grau de distância entre o elemento já existente e o elemento virtual dado. Por exemplo, a invenção da telegrafia elétrica se dá em meados do século XIX em decorrência de invenções anteriores já amplamente imitadas, como a eletricidade e o magnetismo. O advento da eletricidade como elemento real trouxe consigo todo um cortejo de possíveis, dentre os quais a telegrafia elétrica.³ Entretanto, se tivesse emergido em outro período histórico, certamente outras invenções tornar-se-iam reais.

Tarde propõe uma nova abordagem do estudo de história, que seria bastante interessante, também, para o campo da comunicação social. Se, a partir do ponto de

³ Parece-nos interessante abordar o surgimento de tecnologias de comunicação por esta perspectiva tardeana. A eletricidade não conduz necessariamente ao telégrafo, mas o torna realizável. Seria preciso identificar, na sociedade do século XIX, indícios de crenças e desejos em relação à obtenção de uma comunicação à longa distância de maneira rápida e efetiva. Tal tendência moderna é facilmente identificada em diversas práticas discursivas da época, como na fisiologia de Hermann Helmholtz e Emil du Bois-Reymond e na literatura como, por exemplo, na novela *In the cage*, de Henry James (1898).



vista tradicional, a história é uma coleção de fatos célebres, seria mais apropriado, no entanto, afirmar que ela é uma coleção das coisas mais bem-sucedidas que outras, ou seja, de algumas invenções que são mais imitadas que outras. Sendo assim, em uma perspectiva micro-social de inspiração tardeana, uma nova palavra que vai sendo introduzida em uma língua pouco a pouco não seria “célebre” no sentido tradicional, mas teria feito história.⁴ Logo, um fato histórico deveria inserir-se, para Tarde, em uma das seguintes opções: como progresso ou declínio de gênero de imitação, como invenção que é propagada por imitação e, finalmente, como ações, humanas ou não, que impõem novas condições à propagação das correntes imitativas (por exemplo, uma tsunami que atinge um vilarejo ou a morte de um grande líder político).

A comunicação, nesse contexto, é crucial. Pensar o que nos põe em comunidade com os outros homens pressupondo que todos somos iguais é despotencializar a comunicação. Se, pelo contrário, afirmamos a pura diferença e a variabilidade *a priori* dos seres sociais, a força que os torna provisoriamente semelhantes, em comunhão, *adquire importância monumental*. Não seria a comunicação social esta potência, cuja tarefa seria a de estabelecer as miríades de pontes invisíveis que permitem o relacionamento entre as diferenças inatas? De coadjuvante, a comunicação passaria a protagonista das ciências do homem. Sem a potência da comunicação, pululariam, em solidão improdutiva, as heterogeneidades de que o universo é berço. A comunicação social não se enrobusteceria se fosse concebida como princípio *produtor* de tudo o que é possível viver em comum?

Conclusão

Procuramos inicialmente destacar uma pequena semelhança entre McLuhan e Debord, que indica, mais profundamente, um modo comum de entender a relação entre meio de comunicação e cultura a partir de uma dimensão geral e ampla. A seguir, indicamos a conveniência de se tentarem caminhos alternativos de análise, que não tombem nas armadilhas macroscópicas de um sentido determinado da história que

⁴ Ao tratar do Maio de 68 na França, Deleuze e Guattari, em *Mil platôs*, reforçam o sentido molecular do acontecimento, fazendo alusão, mais uma vez, à perspectiva tardeana, na busca das “origens” de um fenômeno histórico: “Como dizia Gabriel Tarde, seria preciso saber que camponeses, e em que regiões do Midi, começaram a não mais cumprimentar os proprietários da vizinhança”. Cf. DELEUZE, G e GUATTARI, F. “1933 - Micropolítica e segmentaridade”. In: *Mil platôs, vol. 3: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, p. 95.



imbriqué comunicação e cultura. Tarde, seguindo por essa dimensão microscópica que escapa às grandes generalizações, parece ser um guia valioso. Ao futuro de decidir.

Referências bibliográficas

DEBORD, Guy. *A sociedade o espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal, 2006

DELEUZE, G e GUATTARI, F. “1933 - Micropolítica e segmentaridade”. In: *Mil platôs, vol. 3: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 2005

TARDE, Gabriel. *Écrits de psychologie sociale (choisis et presentes par A.M. Rocheblave-Spenlé et J. Milet)*. Toulouse: Edouard Privat, 1973

_____. *La logique sociale*. Paris: Institut Synthélabo, 1999