

Daniel Christino

DO DISCURSO AO DIÁLOGO

O conceito de comunicação em Heidegger e Gadamer

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília

Orientadora: Profa. Dra. Lavina Madeira Ribeiro

Brasília

Universidade de Brasília

2010

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: “Do discurso ao diálogo – O conceito de comunicação em Heidegger e Gadamer.”

Autor: Daniel Christino

Linha de pesquisa: Imagem e Som

Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Comunicação Social**.

Membros:

Lavina Madeira Ribeiro (PPG-FAC/UnB) Presidente

Luiz Signates de Freitas (PPG-FACOMB/UFG)

Martina Korelc (UFG)

Gerson Brea (UnB)

Sérgio Porto Dayrell (PPG-FAC/UnB)

Lisandro Nogueira (PPG-FACOMB/UFG) (Suplente)

Dedicatória

Aos meus pais, pelo apoio e confiança.

À Adriana e ao Artur, motivo de tudo.

Ao Professor Fernando Bastos, uma amizade interrompida.

Agradecimentos

Esta tese não teria sido possível sem a inestimável orientação da Profa. Dra. Lavina Madeira Ribeiro. Sua integridade, inteligência e amizade foram decisivas ao longo destes quatro anos. Entre várias outras qualidades, ela é um dos mais elevados exemplos de intelectual acadêmico que já conheci.

Agradeço imensamente aos amigos e professores Francisco Eduardo Ponte Pierre e Luiz Signates pelos nossos almoços e conversas. Sem vocês eu estaria ainda mais perdido do que o habitual.

Tenho uma dívida particularmente grande com meu amigo Lisandro Nogueira. Nas horas decisivas sua expressão firme e confiante inspirou perseverança e me manteve nos trilhos.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), uma companheira constante desde o início da minha formação no ensino superior.

Agradeço aos colegas da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia da Universidade Federal de Goiás pela ajuda institucional em diversos e decisivos momentos, possibilitando que eu trabalhasse com mais afinco.

Agradeço igualmente aos colegas das Faculdades Alves Faria, em especial a José Alves Filho e Nelson de Carvalho Filho por confiarem num jovem cuja única qualidade curricular à época era a vontade obstinada de ser um bom professor.

Compreender coloca a imensidão ao nosso alcance.

Karl Jaspers

Resumo

Este trabalho procura derivar da leitura analítica das principais obras dos filósofos Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer um conceito de comunicação filosoficamente estruturado e que possibilite a abertura de vias de diálogo entre os campos de pesquisa da filosofia e da comunicação. A partir da definição de comunicação encontrada na filosofia de cada autor, chega-se, através da identificação de suas lacunas e limites, ao conceito de comunicação como um pôr-se de acordo sobre o sentido do existir humano, que nos vem através do deixar e fazer ver da linguagem enquanto diálogo. A partir deste conceito, procura-se compreender o fenômeno da comunicação desde uma posição teórica e epistemológica própria, de caráter humanista, que se oponha criticamente ao modelo historicamente adotado no campo científico das ciências da comunicação.

Palavras-chave: Comunicação Social, Filosofia da Comunicação, Hermenêutica, Heidegger, Gadamer.

Abstract

This work aims to derive from the analytical reading of the major works of philosophers Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer a philosophically structured concept of communication which allows the developing of a dialogue between the search fields of philosophy and communication. From the definition of communication found in the philosophy of each author, and by identifying their gaps and limits, the work arrives to the concept of communication as a reached agreement on the meaning of the human existence, which comes through letting someone see with us in language perceived as dialogue. From this concept, the work seeks to understand the phenomenon of communication, from a humanistic theoretical and epistemological position, which critically opposes to the model historically adopted in the scientific field of communication research.

Keywords: Communication, Philosophy of Communication, Hermeneutics, Heidegger, Gadamer.

Sumário

Dedicatória	3
Agradecimentos	4
Resumo.....	6
Abstract	7
Introdução.....	9
Capítulo 1 – Heidegger	21
1. 1. <i>A contextualização ontológica do problema da Comunicação em Ser e Tempo</i>	22
1. 2. A linguagem como horizonte do problema da comunicação.....	27
1.3. O ser-no-mundo e o ser-com-os-outros como ponto de partida para uma análise da Comunicação.....	30
1.4. Disposição e compreensão como modos existenciais da abertura.	44
1.5. O conceito de comunicação em Heidegger	73
Capítulo 2 – Gadamer.....	99
2.1. Gadamer e o problema da comunicação.	100
2.2. O conceito de jogo	111
2.3. O jogo em sua cristalização histórica	119
2.4. A recepção gadameriana do círculo hermenêutico.	128
2.5. Linguagem e comunicação em Gadamer.	154
Um conceito filosófico de Comunicação.....	181
Bibliografia	191

Introdução

Dentre a vasta gama de metodologias disponíveis aos pesquisadores em comunicação, a investigação filosófica não tem encontrado a mesma receptividade que outros paradigmas. Em geral, a racionalidade filosófica não parece estar equipada para lidar com um objeto, a princípio, tão acentuadamente empírico quanto a comunicação, desde sempre imiscuída no reino das razões práticas.

Além disso, vista da perspectiva das ciências sociais, a filosofia se enquadraria muito provavelmente na categoria de um saber originário; importante, sem dúvida, para modelar sua identidade científica, mas claramente pertencente a outra esfera de investigação. Ancestral fossilizado da época em que as ciências sociais travaram suas lutas generativas.

O que está em jogo, contudo, é menos um preconceito velado à filosofia do que uma consciente e determinada visada epistemológica adotada pelas ciências sociais em relação ao seu objeto. Em outras palavras, o que vai acima caracterizado como conflito é, na verdade, um traço diferencial epistemológico entre o paradigma de investigação social e o filosófico. Resta evidente, *prima facie*, que a comunicação, dada sua natureza social, parece moldar-se muito melhor à investigação histórica, sociológica ou antropológica do que propriamente à filosófica.

As questões que inspiram esta tese, entretanto, apontam noutra direção. A fim de circunscrever a investigação sobre a comunicação no campo da reflexão filosófica, faz-se necessário perguntar exatamente o que há de mais originário em qualquer estudo: o que é comunicação? Como defini-la enquanto conceito e como compreender sua natureza fenomênica? Estas questões atravessam as diferenças entre saberes localizados num mesmo campo epistemológico em direção a um terreno comum. É, por assim dizer, de caráter transversal e, como tal, não pode ser respondida a partir de uma posição apenas na topologia científica do campo das ciências humanas. Logo, não se trata de opor tipos distintos de investigação, mas de contribuir para se estabelecer um horizonte amplo de reflexão sobre o mesmo conceito. Trata-se, acima de tudo, de contribuir para o esclarecimento do debate, abrindo possíveis novas veredas de investigação.

Nesse sentido a contribuição específica da racionalidade filosófica para os estudos da comunicação tem a ver com a dimensão compreensiva deste fenômeno. Evidentemente, a terminologia adotada já trai a adesão a uma corrente filosófica

específica denominada Fenomenologia – com ênfase em sua variante hermenêutica. Isso quer dizer que o ferramental teórico e metodológico irá derivar, em primeiro lugar, de uma posição filosófica (os estudos vinculados ao pensamento hermenêutico). Por conta disso, pretende-se, a partir da análise sistemática das principais obras de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, referências no campo hermenêutico, construir um arcabouço teórico e desenvolver um conceito de comunicação que possa iluminar melhor tanto o fenômeno em si, quanto servir de parâmetro para a interpretação da fortuna crítica acumulada historicamente. O problema do sentido, portanto, desde a perspectiva fenomenológica, guia o espírito investigativo desta tese.

Assim, procura-se mostrar, a partir da análise da tradição recente da hermenêutica filosófica, que o recorte epistemológico com o qual trabalhamos é a linguagem. Por outras palavras, apesar das inevitáveis intersecções entre a investigação filosófica e os campos histórico e social das ciências do espírito, a análise do fenômeno estará sempre ancorada no horizonte da linguagem. Procura-se, então, a partir de um ponto de vista filosófico, compreender a comunicação como um fenômeno lingüístico, ou seja, como discurso.

A noção de discurso é extensa e complexa, podendo significar desde simplesmente fala (a linguagem em uso) até uma sofisticada teoria filosófica da argumentação, na qual se encontra pressuposto um encadeamento racional de proposições em direção a uma tese. Contudo, o que caracteriza fundamentalmente os estudos atuais sobre o discurso é sua interdisciplinaridade.

No presente momento, é difícil estabelecer distinções disciplinares precisas no campo de estudos do discurso, que parece cada vez mais se caracterizar como um campo interdisciplinar independente, no qual métodos e teorias puramente lingüísticos ou gramaticais se mesclam àqueles da etnografia, microssociologia e, como veremos, aos da psicologia. (Dijk, 2004, p. 11)

Diante de tal abrangência, Van Dijk opta por uma aproximação cognitivista do assunto, definindo discurso, antes de qualquer coisa, como um “objeto lingüístico” passível de análise. Sua opção é analisar os discursos a partir de seu processamento. Para tanto, define níveis de abrangência contidos numa peça discursiva. Ao fazê-lo, nos fornece pistas sobre como pensar o discurso enquanto objeto de estudo.

Uma das tarefas de uma sólida teoria do discurso é explicitar as unidades analíticas postuladas na descrição abstrata de estruturas textuais nos vários níveis. Adicionalmente, às usuais unidades ou

categorias morfofonêmicas, sintáticas, semânticas ou pragmáticas das gramáticas frasais, a teoria do discurso introduziu novas noções, como “coerência”, “coesão”, “tópico” ou “tema” – descritas nas assim chamadas macroestruturas. (Dijk, 2004, p. 99)

Há, portanto, na definição de discurso adotada por Van Dijk uma dupla dimensão: tanto é possível falar em microestruturas – palavras, frases – como em macroestruturas – coerência, tópico, tema. Em certo sentido, o objeto discursivo encontra-se numa articulação significativa destas estruturas por um falante histórica e socialmente determinado. O discurso seria, portanto, uma peça lingüística determinada pela sua articulação interna e sua contextualização externa.

Esta situação histórico-social do sujeito discursivo também é um dos traços determinantes na concepção de Pêcheux sobre a natureza dos discursos. Conhecido como um dos principais teóricos da análise do discurso, Pêcheux preocupou-se fundamentalmente com a posição epistemológica do sujeito na produção discursiva; para ele, este enraizamento na vida social do falante é fundamental para a compreensão do discurso enquanto objeto de análise.

Chamaremos, então, *formação discursiva* aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.). (Pêcheux, 1997, p. 160)

Logo, não apenas a materialidade lingüística – sua apresentação em modelos maiores do que uma sentença – mas também a contextualização social determinam os limites epistemológicos do objeto discursivo. Definição semelhante pode ser encontrada também em Charaudeau que, de modo ainda mais claro, apresenta esta característica bipolar do objeto discursivo.

Já o discurso está sempre voltado para outra coisa além das regras de uso da língua. Resulta da combinação das circunstâncias em que se fala ou escreve (a identidade daquele que fala e daquele a quem este se dirige, a relação de intencionalidade que os liga e as condições físicas da troca) com a maneira pela qual se fala. É, pois, a imbricação das condições extradiscursivas e das realizações intradiscursivas que produz sentido. Descrever sentido de discurso consiste, portanto, em proceder a uma correlação entre dois pólos. (Charaudeau, 2006, p. 40)

Embora os autores citados acima apresentem diferenças significativas quanto ao modelo teórico adotado em suas respectivas investigações, todos parecem concordar quanto à natureza do objeto discursivo. Tratar a comunicação como um fenômeno discursivo significa, portanto, considerá-lo primeiramente no contexto de sua articulação lingüística e, posteriormente, no contexto histórico-social no qual se dá sua enunciação. Do ponto de vista fenomenológico, entretanto, esta separação é não apenas artificial, mas potencialmente danosa, já que oculta da investigação elementos essenciais do próprio fenômeno que se quer investigar.

O que difere, essencialmente, estes paradigmas de investigação é o modo como interpretam a “cena comunicativa”. O conceito de cena, retirado aqui da característica lúdica que toda experiência estética e teatral possui, auxilia na constituição de uma topografia do fenômeno, além de, em sua função metafórica, oferecer um horizonte de sentido bastante adequado aos conceitos filosóficos em jogo.

A tradição da análise do discurso baseia-se num determinado paradigma que vê a comunicação enquanto troca de vivências entre consciências, trabalhando o elemento lingüístico como um meio através do qual se elabora, codifica e decodifica uma mensagem entre os pólos da emissão e da recepção. Por outras palavras, é uma teoria clássica da comunicação. Ela vê a cena comunicativa desde a perspectiva da platéia, isolando, na explicação do fenômeno, os sujeitos engajados no diálogo em suas subjetividades e construindo uma mediação entre eles e o conteúdo do seu discurso através do conceito de realidade social. Na análise do discurso, as condições sócio-culturais de formação das subjetividades engajadas numa situação comunicativa tornam-se instrumento mediador para a compreensão do sentido dado no discurso. O contexto entra na equação como um elemento que influencia, mas está absolutamente separado dos sujeitos.

A hermenêutica – tanto em Gadamer quanto em Heidegger – jamais isola os sujeitos do mundo no qual estão inseridos, não sendo obrigada, por conta disso, a elaborar uma sofisticada teoria da influência ou mesmo, mais notadamente no caso de Pêcheux, importar elementos da antropologia marxista para justificar determinadas escolhas epistemológicas. Do ponto de vista hermenêutico, especificamente em Gadamer, a cena comunicacional será vista a partir de outra perspectiva, vale dizer, a partir da ontologia fundamental de Heidegger. Entre outras, esta é uma das principais contribuições teóricas da filosofia hermenêutica para os estudos em comunicação: possibilitar uma interpretação da cena comunicacional baseada numa ontologia do

fenômeno. Dentre as posições encontradas nas fronteiras – é há muitas – do campo científico da comunicação a que melhor nos ajuda a compreender a perspectiva filosófica da hermenêutica é a teoria antropológica defendida, entre outros, por James Carey.

Carey parte de um conceito de comunicação cuja amplitude coloca o fenômeno no centro da nossa compreensão de cultura. Para ele “communication is a symbolic process whereby reality is produced, maintained, repaired, and transform” (Carey, 2009). A comunicação, portanto, é um processo simbólico no qual a realidade é produzida, mantida, reparada e transformada. A diferença específica, aqui, reside na noção de processo simbólico. Por processo simbólico Carey entende não apenas o uso da linguagem na produção de representações significativas de estados de coisas encontrados no mundo, ou seja, não entende apenas a linguagem representativa comum, mas também formas culturais (religião, ciência, mito, etc.) gerais que plasmam as culturas através da história¹. Ao fazer isso, Carey coloca a comunicação no centro irradiador de todas as formas culturais.

De modo similar a Gadamer e Heidegger, Carey também quer, ao falar sobre o processo de construção da realidade, inverter a relação epistemológica clássica do positivismo ingênuo. Não se trata, portanto, de reconhecer a realidade como algo dado previamente enquanto realidade e interpretado pela consciência, que sempre chega “depois” ao fenômeno.

I want to suggest, to play on the Gospel of St. John, that in the beginning was the word; words are not the names for things but, to steal a line from Kenneth Burke, things are the signs of words. Reality is not given, no humanly existent, independent of language and toward which language stands as a pale refraction. Rather, reality is brought into existence, is produced, by communication – by, in short, the construction, apprehension, and utilization of symbolic forms. Reality, while not a mere function of symbolic forms, is produced by terministic systems – or by humans who produce such systems – that focus its existence in specific terms. (Carey, 2009, p. 20)²

¹ Carey faz referência explícita à obra magna de Cassirer, e sua reflexão sobre o *homo symbolicus*. Cf. Cassirer, 2004.

² “Eu gostaria de sugerir, brincando com o evangelho de São João, que no início era o verbo; palavras não são nomes para coisas mas, roubando uma frase de Kenneth Burke, as coisas são os signos das palavras. A realidade não é dada, não é humanamente existente, independente da linguagem e diante da qual a linguagem se torna um reflexo pálido. Ao contrário, a realidade é trazida a existência, é produzida, pela comunicação – pela, em resumo, construção, apreensão e utilização de formas simbólicas. A realidade, embora não seja uma mera função das formas simbólicas, é produzida por sistemas determinados – ou por humanos que produzem tais sistemas – que focam sua existência em termos específicos”.

A realidade – não apenas a realidade social, mas toda e qualquer realidade – é produzida através do caráter simbólico da interação discursiva. Carey, portanto, coloca o processo comunicativo no centro da idéia de realidade. Ele vê a cultura como o fundamento último de todas as formas de socialidade e, também, da tecnologia e da ciência. O que ordena o mundo – que em essência é uma entropia de sensações – é a dinâmica da interação simbólica e comunicativa.

Para explicar sua tese Carey lança mão da metáfora do mapa. A cultura, portanto, seria como um mapa simbólico no qual nos referenciamos na solução de problemas cotidianos. Cada novo caminho encontrado em meio à entropia do real é integrado, produzindo uma constante cartografia dos modos de vida e visões de mundo possíveis num determinado contexto social, alterando a configuração inicial do próprio sistema simbólico. Além disso, Carey re-interpreta a noção de pensamento como uma habilidade para construir, coletivamente, estes mapas simbólicos.

Thought is the construction and utilization of such maps, models, templates: football plays diagrammed on a blackboard, equations on paper, ritual dances charting the nature of ancestors, or streams of prose like attempting out in the bright-lit world which we all live, to present the nature of communication. This particular miracle we perform daily and hourly – the miracle of producing reality and then living within and under the fact of our own productions – rests upon a particular quality of symbols: their ability to be both representations “of” and “for” reality. (Carey, 2009, p. 23) ³

Portanto, desde a perspectiva de Carey, pensar é um ato coletivo de construção de sistemas simbólicos, cuja função seria produzir nosso “sentido de realidade”, ou seja, nossa intuição de uma totalidade significativa que nos serve de referências para as ações cotidianas. Esta noção de realidade está muito próxima da tese heideggeriana sobre o ser no mundo. A diferença, entretanto, é que Heidegger jamais considera a mundanidade do mundo como um sistema, ou seja, como uma criação do pensamento. Mesmo que, Carey, tal pensamento seja uma função direta da comunicação. Dito de outro modo, há

³ “O pensamento é a construção e utilização de tais mapas, modelos, formas: o futebol americano é jogado através de diagramas no quadro negro, equações no papel, danças rituais demonstrando a natureza dos ancestrais ou tentativas de prosa arriscando sua existência neste mundo claro no qual vivemos para representar a natureza da comunicação. Este milagre, particularmente, nós o realizamos diariamente – o milagre da produção da realidade e, em seguida, vivendo dentro e sob os fatos da nossa própria produção simbólica – e ele repousa sobre uma qualidade particular dos símbolos: sua habilidade de ser, ao mesmo tempo, representação “da” e “para” a realidade.”

uma tendência excessivamente cognitivista na concepção de cultura de Carey, que a aproxima exatamente da posição lingüística de Van Dijk.

Há outro inconveniente. Heidegger, muito mais do que Gadamer, ressent-se de uma filosofia da cultura que procura explicar o homem a partir de sua capacidade simbólica. Sua polêmica com Cassirer, mais do que girar sobre o tema do neokantismo, desenvolve-se a partir da crítica heideggeriana à filosofia da cultura e à antropologia filosófica. Ambas trabalham a noção de homem como uma região do ser, um ente passível de ser objeto de uma ciência da cultura. Dito de outro modo, para Heidegger, tanto uma quanto a outra são abordagens do fenômeno humano de segunda ordem, e deixam sem formulação o que lhe parece mais essencial: o sentido da existência.

De fato, ao pensar a comunicação como um processo social – submetido, ontologicamente, a uma explicitação do social e do conceito de sociedade – Carey afasta-se da perspectiva existencial, enfatizando o vínculo social como fundamento da linguagem. É este princípio que organiza, por exemplo, seu projeto de estudo para a comunicação.

To study communication is to examine the actual social process wherein significant symbolic forms are created, apprehended, and used. When described this way some scholars would dismiss it as insufficiently empirical. My own view is the opposite, for I see it as an attempt to sweep away our existing notions concerning communication that serves only to devitalize our data. Our attempts to construct, maintain, repair, and transform reality are publicly observable activities that occur in historical time. We create, express, and convey our knowledge of and attitudes toward reality through the construction of a variety of symbol systems: art, science, journalism, religion, common sense, mythology. (Carey, 2009, p. 24)⁴

Carey deixa claro que estudar a comunicação é estudar os processos sociais através dos quais constituímos, enquanto coletividade, nosso senso de realidade. A linguagem tem, evidentemente, uma função arquetípica enquanto modelo último de um sistema simbólico. Gadamer, por sua vez, situa a operação simbólica no contexto da reflexão sobre o *logos*. Enquanto o *logos*, na esteira de Heidegger, deixa e faz ver a

⁴ “Estudar a comunicação é examinar o processo social no qual formas simbólicas significantes são criadas, apreendidas e usadas. Alguns acadêmicos podem dispensá-la como insuficientemente empírica quando a descrevemos desta forma. Minha visão é oposta a esta, pois a vejo como uma tentativa de afastar nossas noções existentes a respeito da comunicação que servem apenas para tirar a vida dos nossos dados. Nossas tentativas de construir, manter, reparar e transformar a realidade são atividades públicas que ocorrem na história. Nós criamos, expressamos e explicamos nosso conhecimento de e nossas atitudes direcionadas para a realidade através de uma variedade de sistemas simbólicos: arte, ciência, jornalismo, religião, senso comum, mitologia”.

coisa em seu existir fáctico, o signo se interpõe a partir de sua própria funcionalidade. Ele é, neste aspecto, mais abstrato e sua função aproxima-se mais à da representação. A crítica que poderia ser dirigida à teoria cultural da comunicação de Carey é a de trabalhar com uma idéia de linguagem baseada na funcionalidade do signo, e não na abertura do *logos*.

A essência do *signo* é que ele tem seu ser na função de seu emprego, e isto de tal modo que sua aptidão consiste unicamente em ser um indicador. Por isso, nessa sua função, tem de se destacar do contexto em que se encontra e em que terá de ser tomado como signo, e justo com isso suspender o seu ser-coisa e embutir-se (desaparecer) no seu significado: é a abstração do próprio indicador. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 600)

A crítica à teoria da cultura de Carey se daria a partir da noção de funcionalidade do símbolo. E, de fato, os pressupostos cognitivistas da concepção dos sistemas simbólicos em Carey (a metáfora do mapa, da planta baixa, etc.) o forçam a ver no símbolo um conjunto de funções – construir, manter, reparar e transformar – que pressupõem a noção de linguagem como uma espécie de cálculo. A contradição maior aqui é a de que, para Carey, mesmo tendo a linguagem um aspecto cotidiano, este aspecto, submetido ao conceito de função simbólica, na verdade afasta em direção ao reino das abstrações, a realidade cotidiana que ele quer aproximar do fenômeno. Se a referência for, então, o conceito de signo em Heidegger a contradição se aprofunda ainda mais.

Visto da perspectiva da ontologia fundamental de Heidegger ou da hermenêutica filosófica de Gadamer, a tese culturalista de Carey se ressent de um conceito mais originário de linguagem. O que, entretanto, é semelhante em ambos, e por isso pode-se supor uma aproximação ou, mais ainda, uma mediação, é o papel fundamental da comunicação para a interpretação dos fenômenos lingüísticos e culturais.

Carey é mais explícito ao vincular a reflexão sobre a comunicação aos diversos aspectos da vida social cotidiana e, ostensivamente, associar os estudos culturais ao paradigma comunicacional. Para tanto, ele opera com um binômio conceitual muito próximo à distinção heideggeriana entre autenticidade e inautenticidade existenciais do *Dasein*. Esta distinção é fundamental para se introduzir a reflexão filosófica sobre a comunicação como uma reflexão mais profunda do que ampla. E ajuda a explicar porque não deve tratar diretamente fenômenos mais específicos, como o jornalismo ou a

publicidade, antes de garantir uma fundamentação ontológica precisa. Dito de outro modo, é ingenuidade teórica querer construir uma teoria do jornalismo, por exemplo, antes de se ter garantido um conceito de comunicação ontologicamente fundamentado. Para Carey os estudos não podem confundir a noção de comunicação como transmissão da noção de comunicação como ritual.

The transmission view of communication is the commonest in our culture – perhaps in all industrial cultures – and dominates contemporary dictionary entries under the term. It is defined by terms such as “imparting”, “sending”, “transmitting”, or “giving information to others”. It is formed from a metaphor of geography or transportation. The center of this idea of communication is the transmission of signals or messages over distance for the purpose of control.

The ritual view of communication, though a minor thread in our national thought, is by far the older of those views – old enough in fact for dictionaries to list it under “Archaic”. In ritual definition, communication is linked to terms such as “sharing”, “participation”, “association”, “fellowship” and “the possession of a common faith”. This definition exploits the ancient identity and common roots of the terms “commonness”, “communion”, “community”, and “communication”. A ritual view of communication is directed not toward the extension of messages in space but toward the maintenance of society in time; not the act of imparting information but the representation of shared beliefs. (Carey, 2009, p. 12 ss.)⁵

A distinção pretende separar um conceito técnico, ou mesmo tecnológico de comunicação (a idéia de informação) e um conceito cultural, no qual os processos comunicativos apresentam-se como a base para as construções simbólicas e sociais. A distinção pode ser utilizada, sem prejuízos metodológicos, como chave interpretativa sobre o modo como a filosofia hermenêutica aborda, mesmo que obliquamente, o fenômeno da comunicação. Isso deve ficar claro de saída: nem Heidegger, nem Gadamer produziram uma reflexão sistemática sobre o problema da comunicação. Ambos, entretanto, trataram do problema ao circunscrevê-lo à linguagem. Neste

⁵ “A visão da comunicação transmissional é a mais comum na nossa cultura – talvez em toda cultura industrial – e domina os verbetes dos dicionários contemporâneos deste termo. É definida por termos como “dar parte de”, “enviar”, “transmitir”, “dar informação para outros”. É formada a partir de uma metáfora importada da geografia e dos transportes. O centro dessa idéia de comunicação é a transmissão de sinais e mensagens através de distâncias com o objetivo de controle. A visão ritual da comunicação, apesar de ser um sentido minoritário na história do nosso pensamento, é de longe o sentido mais antigo – velho o suficiente para ser listado como “arcaico”. Em sua definição ritualística, a comunicação está ligada a termos como “compartilhar”, “participar”, “associação”, “irmandade” e “a posse de uma fé comum”. Este sentido explora a antiga identidade e as raízes comuns dos termos “mesmidade”, “comunhão”, “comunidade” e “comunicação”. Uma visão ritual da comunicação é direcionada não para a extensão das mensagens no espaço, mas para a manutenção da sociedade através do tempo; não o ato de dar parte de alguma informação, mas da representação de crenças compartilhadas.”

processo, mesmo não elaborando claramente, procederam a uma divisão do fenômeno a partir de distinção análoga à proposta por Carey.

A abordagem antropológica de Carey – cujo aprofundamento sociológico certamente levaria a um diálogo profícuo com o interacionismo simbólico de Blumer e Goffman – fornece uma abertura para a caracterização filosófica do fenômeno comunicacional. A partir da distinção entre comunicação como transmissão e comunicação como ritual nos aproximamos da visada hermenêutica, embora conscientes dos limites teóricos da noção de linguagem em Carey. Dito de outro modo, a abordagem proposta da comunicação a partir da tradição filosófica encontra espaço dentro dos próprios estudos em comunicação, desde que entendidos a partir do paradigma culturoológico. O que para Carey constitui um fenômeno simbólico, para Heidegger e Gadamer constitui um fenômeno ontológico e existencial. Ambos, entretanto, assumem uma dupla caracterização: há tanto um elemento instrumental próprio à comunicação quanto um elemento humanista. A tese, na esteira dos autores aqui trabalhados, compartilha a noção de que a dimensão humanista é mais filosoficamente profunda e, portanto, definidora do fenômeno, do que a dimensão técnica. Com isso não se quer dizer que os estudos vinculados a um paradigma técnico, lingüístico ou sociológico não tematizem aspectos igualmente relevantes, apenas o fazem focando aspectos mais evidentes.

A tese se divide em duas grandes análises filosóficas. A primeira parte é dedicada ao conceito de comunicação em Heidegger. Optou-se por percorrer a argumentação do autor em sua obra principal destacando os conceitos que ajudam a construir uma noção de comunicação a partir da ontologia fundamental. A razão disto é o fato de que em Heidegger a comunicação nunca aparece como um fenômeno autônomo, ocupando o primeiro plano da reflexão. É preciso, portanto, destilar o conceito a partir da investigação heideggeriana sobre o sentido do Ser. Este processo, se quer ser rigoroso, deve acompanhar de perto a reflexão, sublinhando as passagens nas quais o conceito ganha sua mais clara conformação. A tese procurará mostrar que um conceito de comunicação em Heidegger está diretamente relacionado à questão da linguagem e da verdade.

A segunda parte procede à análise do conceito de comunicação em Gadamer, e opera de modo semelhante ao utilizado com Heidegger. A segunda parte, entretanto, já se apropria dos conceitos e intuições heideggerianas, contendo uma dimensão hermenêutica e dialógica própria, a partir da qual se pretende chegar a uma noção de

comunicação autônoma. O próprio texto de **Verdade e Método** exige que se faça um cotejamento com a obra de Heidegger. Os principais conceitos que auxiliam na tarefa de formular uma noção autônoma de comunicação a partir de Gadamer são os conceitos de formação, jogo, diálogo e linguagem.

A partir da leitura destes autores a tese levanta algumas questões que pretende esclarecer. Em primeiro lugar, qual seria a contribuição da corrente filosófica conhecida como hermenêutica para os estudos em comunicação? Longe de constituir um campo do conhecimento estruturado sobre uma clara concepção de objeto – como é o caso em outras ciências sociais e humanas – a comunicação é geralmente atravessada por linhas de força epistemológicas vindas de diversos campos adjacentes; desde a estreita relação com a sociologia até o rigoroso diálogo com as ciências da informação. Neste nó de possibilidades investigativas que é o campo comunicacional, qual seria o papel específico da filosofia e de que modo ela poderia abrir novos horizontes de diálogo? Em geral as incursões filosóficas no tema sempre foram oblíquas, tratando-o de modo derivado, em geral associado à outra temática mais central para o pensamento filosófico. A comunicação, entretanto, é abrangente o suficiente para reclamar seu status de objeto de primeira grandeza no panteão dos temas filosóficos fundamentais. Ela está diretamente associada à virada lingüística que tomou conta da filosofia no século XX, e seus fundamentos mobilizam temas essenciais da história das idéias, tais como a própria noção de diálogo, a retórica e a conversação. A tese, portanto, assume que o termo comunicação corresponde a um fenômeno ontologicamente autônomo e não pode ser reduzido, como pensa certo cinismo nominalista, a uma etiqueta taxonômica cuja função seria abarcar, sob um termo pomposo, uma plethora de pequenos insights inteligentes.

Em segundo lugar a tese se pergunta se seria possível derivar, do pensamento destes autores, uma noção de comunicação que nos ajudasse a tratar o fenômeno a partir de uma perspectiva humanista? O que se entende por humanista, neste contexto, está bem próximo do que foi exposto por Carey, ou seja, um conceito que pudesse associar ao tema da comunicação os elementos existenciais que conformam o modo humano de ser no mundo. A ontologia fundamental de Heidegger e a hermenêutica filosófica de Gadamer encontram-se no centro do debate humanístico na filosofia contemporânea. Se o conceito de linguagem esposado pelos estudos culturoológicos carece de uma fundamentação ontológico-existencial, embora existam outros tipos possíveis de

fundamentação, como bem mostra a importante obra de Raymond Williams e outros⁶; tal fundamentação deve ser procurada em outro lugar, notadamente onde ela se constitui no próprio centro de gravidade da investigação, isto é, na filosofia. Assim, se há uma contribuição específica da filosofia, de que modo poderíamos entendê-la?

A crise da razão iluminista disparada pela desconstrução da metafísica newtoniana da natureza no início do século passado colocou em cheque tanto as metodologias quanto os ganhos teóricos das correntes de estudos da comunicação excessivamente dependentes da epistemologia de inspiração positivista e realista que dominou o pensamento das ciências do espírito até a segunda metade do século XX – e, em alguns casos, ainda hoje. Esta crise abriu sulcos profundos nos paradigmas de pesquisa em comunicação, que precisaram se adequar a novos modelos epistemológicos, provocando uma virada em direção à vertente cultural, principalmente a partir de 1960. Está claro que a hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer dialoga estreitamente com esta dimensão, proporcionando, talvez, uma orientação mais segura em relação aos fundamentos ontológicos próprios a estes estudos. A hipótese fundamental desta tese é a de que um conceito filosófico de comunicação inspirado nos trabalhos destes filósofos pode auxiliar bastante a auto-compreensão do campo científico da comunicação, bem como estabelecer novas possibilidades de diálogo e novos horizontes investigativos para os estudos; e, por fim, estabelecer um ponto de fuga a partir do qual possa se exercer, inclusive, uma crítica aos modelos estabelecidos de pesquisa.

⁶ Cf. (Ribeiro, 2004)

Capítulo 1 – Heidegger

1. 1. A contextualização ontológica do problema da Comunicação em Ser e Tempo

Muito já se falou a respeito dos diversos problemas que uma leitura de Heidegger apresenta. Em primeiro lugar, sua difícil terminologia. Em segundo lugar, seus desvios de projeto, marcados por fortes variações temáticas. Em terceiro lugar, seu complicado diálogo com outras áreas do saber distantes da filosofia. Mas a radicalidade do pensamento heideggeriano gerou um abalo tectônico na filosofia ocidental do século XX e suas ondas de choque podem ser sentidas nos mais diversos campos do saber e da cultura. O modo como ele reconfigurou o problema ontológico em termos existenciais a partir da tradição de estudos fenomenológicos é, talvez, sua maior contribuição.

Dentro do escopo de suas obras a mais conhecida e, talvez, a que melhor resume seu universo filosófico é **Ser e Tempo** (doravante ST). Organizada em torno da pergunta pelo sentido de Ser, a obra é composta por duas grandes partes, sendo que a segunda nunca chegou a ser escrita. A primeira parte, por sua vez, divide-se na analítica existencial do *Dasein* (que vai dos parágrafos 9 até o 44) e na interpretação do *Dasein* no horizonte da temporalidade. Antes desta divisão, porém, há um capítulo introdutório, no qual Heidegger delinea os aspectos teóricos e metodológicos do projeto.

ST é um projeto ambicioso. Ao mesmo tempo em que procura fazer um acerto de contas com a tradição fenomenológica, especialmente com Husserl, Heidegger intenciona recolocar o problema ontológico em suas bases verdadeiras, fazendo uma revisão hermenêutica de toda a tradição metafísica desde Aristóteles⁷. De vários modos, esta revisão assume a feição de uma crítica à cena epistemológica cartesiana e sua separação radical entre sujeito e objeto; um tema caro à fenomenologia da época. Do ponto de vista ontológico, argumenta Reis, o projeto de ST pode ser apresentado a partir de quatro tópicos relacionados.

O primeiro diz respeito à diferença entre ser e ente. (...) Por “ente” entende-se tudo o que puder ser identificado como objeto em domínios determinados, tais como natureza, história, relações geométricas ou aritméticas, etc., os quais ainda podem ser progressivamente regionalizados em domínios mais específicos de objetos. Entes também são os objetos disponíveis para uso, cuja identidade está dada pela sua posição relativa em um sistema finalizado de relações e remissões teleológicas. Entes são igualmente os indivíduos humanos, apresentados na ontologia existencial como o estranho caso de entes cujas propriedades são apenas modos. (Reis, 2006, p. 480)

⁷ Este seria o tema do segundo tomo que não chegou a ser escrito.

Já “ser” significa o padrão, ou o modo, pelo qual os entes vem a ser o que são, ou seja, é aquilo que “qualifica os entes ou objetos como entes determinados” (Reis, 2006). A esta distinção Heidegger deu o nome de diferença ontológica. Na arquitetura argumentativa de ST a diferença ontológica determina boa parte da dinâmica investigativa. Trata-se de entender que o ser só pode tornar-se acessível à reflexão enquanto ser de um ente e nunca em si mesmo e por si mesmo. O ser é o fundamento dos entes, aquilo que os torna o que são. Heidegger gasta boa parte do prefácio tentando deixar claro que não se pode confundir o Ser com um determinado ente e que, por conta dessa confusão, a tradição metafísica gerou uma série de preconceitos sobre o Ser.

O segundo tópico, argumenta Reis, qualifica a diferença ontológica ao criticar o modelo intencional fenomenológico e, para além do que já havia sido apresentado por Husserl, ou seja, a consciência intencional e seu correlato objetual só possível de ser apreendido como doação de sentido desta consciência. Heidegger, entretanto, acrescenta o modelo da compreensão hermenêutica aos modos de intencionalidade já elaborados por Husserl.

Heidegger dá um passo adicional relevante, introduzindo um terceiro momento estrutural na intencionalidade. O comportamento intencional para como os entes é possibilitado por um segundo nível intencional, a saber, a antecipação compreensiva do padrão identificador e individuador do correlato objetual. Dito em termos da fenomenologia hermenêutica: todo comportamento intencional para como entes pressupõe a compreensão de ser dos entes correspondentes. (Reis, 2006, p. 482)

O terceiro tópico se refere ao programa da ontologia fundamental e ao sentido de ser propriamente dito. Segundo Reis, este tópico submete o problema da verdade, entendido como desvelamento, à compreensão a partir da análise da abertura do *Dasein*. A noção de sentido ganha, com isso, um escopo mais amplo, deslocando-se do problema do juízo ou mesmo da estrutura fundamental do pensar em direção à compreensão como fundamento do ser do *Dasein*. A investigação desemboca no problema da temporalidade como fundamento da unificação dos diversos modos de existência do *Dasein* – inclusive os modos que Heidegger considerará de-cadentes.

Com uma doutrina transcendental do tempo, que funciona como modelo interpretativo para unificar as múltiplas estruturas do *Dasein* humano, e com o sentido constituidor de toda projeção

de ser pela compreensão, teria chegado ao fim o primeiro grupo de problemas de uma ontologia fenomenológica e hermenêutica. (Reis, 2006, p. 483)

Estes três eixos ontológicos circunscrevem o conteúdo programático de ST no que se refere a seu sentido estritamente filosófico. De um modo ou de outro todos os assuntos tratados por Heidegger se entrelaçam com um ou mais eixos, produzindo uma arquitetura argumentativa com uma tendência pronunciada ao esquematismo.

Do ponto de vista contedístico, entretanto, é no diálogo com a tradição que a locomotiva argumentativa de Heidegger engata sua marcha vigorosa. Já é bem famosa a asserção de Heidegger de que não se pode pensar os fenômenos de modo originário sem, ao mesmo tempo, colocar em xeque os termos herdados da metafísica tradicional para descrever e avaliar tais fenômenos. É deste princípio histórico-metafísico que Derrida, por exemplo, retira sua noção de violência interpretativa. Em Heidegger, o diálogo com a tradição do pensamento ocidental é sempre mediado por uma crítica ontológica ao modo como esta tradição pensou o problema do Ser; sendo este problema o único verdadeiramente fundamental para o pensamento.

Em certo sentido, esta perspectiva chega ao máximo da liberdade interpretativa com o conceito de homem. Heidegger nega a possibilidade em se falar sobre o homem sem tematizar toda a história do conceito, desde os gregos até hoje. Para ele, esta concepção é por demais tributária da definição aristotélica do “animal racional”; uma definição derivada da idéia de substância. Para Heidegger, o grande pressuposto metafísico por detrás de uma noção positivista de conhecimento. Influenciado pelo pensamento fenomenológico – ao qual, naturalmente, dá uma definição bem própria – Heidegger procura definir homem a partir não de uma substância ou em contraposição a ela, mas a partir de uma característica que ele acredita ter sido ignorada durante boa parte da história do pensamento ocidental: a temporalidade. Para Heidegger, o homem é um ente temporal. Ele desdobra essa asserção em várias direções, mas nos interessa aqui apenas seu conceito fundamental: *Dasein*.

Numa tradução direta, *Dasein* significa ser-aí. Heidegger quer, com isso, sublinhar o fato de que o homem, estando desde sempre lançado em sua existência, caracteriza-se pela abertura às possibilidades de ser contidas nesta existência. Daí a importância do fenômeno da morte – pensado a partir de uma tonalidade afetiva, o terror –, considerado o mais radical momento da existência; o momento no qual o ente que se define pelas suas possibilidades descobre-se impossível.

Por detrás do fenômeno da morte encontra-se o problema da temporalidade. O tempo, discutido a partir de uma passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, caracteriza-se por sua ancoragem no agora. Segundo Agostinho, a estrutura do tempo é composta por presente, passado e futuro. Destes modos temporais, apenas o presente existe de fato, já que o passado nada mais é do que memória, e o futuro esperança. O tempo presente, embora “tenda a não ser”, já que se encontra sempre em movimento, ancora a existência. É por isso que a abertura que caracteriza o *Dasein* se dá na forma de projeto. O modo do projetar caracteriza a relação do *Dasein* com as suas possibilidades e também com sua temporalidade. É por isso que, segundo Heidegger, o ser mais próprio do *Dasein* desvela-se na relação com a morte.

A recorrência destes temas – morte e temporalidade – valeu à filosofia de Heidegger – via Sartre – o epíteto de existencialista. Mas, rigorosamente falando, não há existencialismo em Heidegger. Ao contrário de Sartre, uma ontologia fenomenológica desloca o centro de gravidade do pensamento heideggeriano do *Dasein* para o Ser. O sentido disto fica bem claro no chamado segundo Heidegger. Em certo sentido, o projeto de ST permanece inalterado: trata-se de investigar acerca do sentido de Ser. Contudo, a perspectiva metodológica que coloca o *Dasein* como objeto de investigação imediato é abandonada pelo Heidegger tardio.

Em ST Heidegger quer alcançar um esclarecimento sobre o Ser a partir da analítica existencial do *Dasein*. Em termo heideggerianos, o *Dasein* é o questionado – a quem dirigimos a pergunta pelo sentido de Ser –, mas o perguntado, o assunto propriamente dito, é o sentido de Ser. Logo, uma estrutura indireta reside na investigação heideggeriana: estudamos o *Dasein* como um fenômeno do Ser e seu interesse restringe-se à possibilidade de alcançarmos o próprio Ser. O segundo Heidegger abandona esta possibilidade de investigação e procura remeter-se diretamente ao apelo do Ser. Para isso, desenvolve – nos *Beiträge zur Philosophie* – a noção de *Ereignis*, isto é, “evento”, e situa esta possibilidade de investigação não mais no ente *Dasein*, mas no fenômeno da linguagem. O problema do círculo hermenêutico, entretanto, liga-se à analítica existencial do *Dasein* em ST.

A caracterização da compreensão enquanto um existencial – isto é, enquanto um elemento pertencente ao seu ser, de modo autêntico – dá-se em meio à discussão sobre o mundo. O questionamento heideggeriano procura, primeiro e na maioria das vezes, ater-se à dimensão ontológica do questionamento. Heidegger insiste neste bastante neste ponto. Para ele, é fundamental ultrapassar o nível mais ordinário de investigação, se

quisermos nos aprofundar no estudo sobre o *Dasein*. Esta diferenciação entre níveis cognitivos – superficial e profundo, essencial e acidental – é caracterizada exatamente pela diferença ontológica. Não surpreende o fato de que Heidegger considerar apenas sua investigação em ST como digna de ser entendida como ontológica. Porque, afinal, foi o próprio Heidegger quem chamou atenção para o problema da diferença ontológica em primeiro lugar.

Assim, para Heidegger, mundo é um existencial do *Dasein*, vale dizer, é parte integrante e fundamental do homem. Exatamente por isso, a noção de mundo se dá a partir do próprio *Dasein* como uma característica intrínseca ao seu ser. Por outras palavras, nenhum outro ente – nem os animais, nem Deus – possui mundo, mas todos esses entes estão no mundo que é próprio ao *Dasein*. Sofisticando um pouco mais a análise, Heidegger fala também em “mundo circundante”⁸. Com isso não se quer afirmar que o mundo seja algo meramente subjetivo, ou mesmo que seja uma dimensão cognitiva na qual encaixamos a totalidade de tudo o que não seja o sujeito. A noção de mundo é, ante, uma espécie de significância, isto é, uma rede de significados na qual os outros entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*, aparecem referenciados.

A significância é o que constitui a estrutura do mundo em que a pre-sença já é sempre como é. Em sua *familiaridade com a significância, a pre-sença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem se podem anunciar em seu em-si.* (Heidegger, 1989, p. 132)

Ora, a idéia de mundo em Heidegger está ancorada numa dimensão ontológica do *Dasein*. Este mundo caracteriza-se por ser próprio ao *Dasein*, isto é, não constitui um conjunto de tudo quanto há em oposição a uma subjetividade. Enquanto próprio a um ente cuja característica fundamental é sua abertura, seu caráter de “estar lançado”, ou seja, sua existência precede sua essência (Sartre), o mundo se apresenta a este ente como uma rede de significados. Isso quer dizer: mundo é uma categoria simbólica. As conseqüências epistemológicas disto para o estudo da comunicação são claras. Em primeiro lugar, implica que a atividade jornalística, longe de ser um processo descritivo da realidade, é um processo interpretativo. Se assim é, então o modelo metodológico mais adequado ao estudo dos fenômenos que nos aparecem dentro do mundo não pode ser simplesmente indutivo e experimental. Deve ser compreensivo e hermenêutico.

⁸ Hannah Arendt o denomina, em *A Condição Humana*, mundo compartilhado. É quase certo que foi em resposta a este conceito de Heidegger que Husserl, principalmente no texto sobre a Crise Européia, cunhou a expressão *Lebenswelt*, (mundo da vida).

Este conceito de mundo – no qual estamos e do qual somos, ontologicamente, o fundamento – delinea-se como uma realidade subjetiva a partir do processo de formação humanística discutido por Gadamer no início de VM. É aqui que a investigação acerca do conhecimento humanístico tradicional ganha sua razão de ser: o que se constitui na formação não é apenas o tato, o juízo e o gosto, mas uma determinada noção de mundo cujo enraizamento se dá na existência dos sujeitos, caracterizada, em Gadamer, pelo consciência histórica, lingüística e comunicacional.

Eis, portanto, numa primeira aproximação, as principais categorias que compõem o círculo hermenêutico assim como Heidegger o concebeu no interior da investigação ontológica de ST. Esta apresentação inicial do projeto filosófico de Heidegger tem por objetivo lançar as bases para uma interpretação mais específica da comunicação. Sem a discussão prévia dos temas relevantes para a contextualização do papel da comunicação no todo filosófico de ST, que se seguirá, os elementos que caracterizam o fenômeno comunicativo poderiam ser entendidos como uma invenção arbitrária do filósofo para resolver os problemas teóricos nos quais se envolveu. A leitura analítica de uma obra filosófica com o objetivo de fornecer as bases para o diálogo interdisciplinar entre áreas distintas do conhecimento nunca deve descuidar da diligente carpintaria argumentativa característica dos esforços do filósofo. Em momento algum, entretanto, pretende-se esgotar as possibilidades interpretativas de ST ou mesmo reduzir seu projeto a um preâmbulo para o tema da comunicação. Por outro lado, é necessário não se perder do caminho principal, mesmo que as estradas vicinais estejam repletas de promessas de paisagens filosóficas instigantes. Ao mergulhar no projeto filosófico de Heidegger, a investigação terá como guia a temática da comunicação. Não se parte, entretanto, de uma definição já dada do que seja comunicação, mas da articulação provisória de uma cena comunicacional que implica, desde sempre, a idéia de interação simbólica, bem como de uma dinâmica discursiva que se fundamenta pelo fenômeno da linguagem. O recorte temático ao qual o projeto ontológico de ST será submetido procurará garantir que a dimensão ontológica seja o horizonte de qualquer leitura da obra, principalmente se seu objetivo é destilar um conceito de comunicação que não está, a primeira vista, evidente na configuração da obra.

1. 2. A linguagem como horizonte do problema da comunicação.

Heidegger é extremamente econômico ao falar da comunicação. Sua reflexão circunscreve-se aos parágrafos 33 e 34 de ST, principalmente ao parágrafo 34. O contexto que referencia a discussão é o da reflexão sobre a linguagem. O escopo da filosofia da linguagem de Heidegger, entretanto, estende-se para além da preocupação pontual com a comunicação em direção a uma sofisticada ontologia da verdade, consolidada no fenômeno do *Ereignis*⁹. O problema da verdade enraíza-se na linguagem. Assim, a reflexão sobre a linguagem é o horizonte ontológico no qual Heidegger discute o problema da comunicação. Para compreender como é possível falar em comunicação no contexto da reflexão heideggeriana – e também no sentido de caracterizar um fenômeno complexo e elusivo – é necessário reconstruir a argumentação de ST referente aos parágrafos nos quais o tema é explicitamente trabalhado. Isso não quer dizer que a argumentação não cruze, em outros momentos, o tema da comunicação, embora de modo indireto. Na verdade, há vários pontos de luz sob os quais se pode vislumbrar o fenômeno comunicativo ao longo de ST e, ao percorrer juntamente com Heidegger o caminho de seu pensamento, tais pontos de fuga podem e devem ganhar relevo. Contudo, o foco da investigação continuará sendo a tematização explícita do assunto nos parágrafos referidos. A “teoria da comunicação” de Heidegger – se podemos chamá-la assim – encontra-se no ponto de articulação de três fenômenos muito caros ao filósofo: a abertura do *Dasein*, a linguagem e a verdade. Será necessário caracterizar a estrutura ontológico-existencial do *Dasein* enquanto abertura, isto é, enquanto uma conjugação entre disposição e compreensão, para se situar o papel da linguagem (entendida, essencialmente, como discurso) e, apenas então, articular estas noções com a noção de verdade como desvelamento. É nesta “região” conceitual do pensamento de Heidegger que poderemos delinear, mesmo que de modo não muito nítido, o sentido do conceito de comunicação pertinente ao universo filosófico do autor. O horizonte da investigação é a linguagem.

Aquilo que a fortuna crítica denomina “filosofia hermenêutica” pode ser entendida como a reflexão sobre as condições de possibilidade de um discurso sobre o homem sem o apelo a uma filosofia da consciência ou a uma subjetividade transcendental idealista nos moldes husserlianos (Stein, Mundo Vivido - Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia, 2004). Heidegger acredita que não é possível uma resposta sem uma revisão profunda e sistemática dos conceitos

⁹ Cujá tradução mais comum para o português é “evento”. Cf. Heidegger, M. (1999). *Contributions to Philosophy: from enowning*. Indiana: Indiana University Press.

tradicionais da metafísica, comprometidos com a ontologia da substância de Aristóteles e, por isso mesmo, incapazes de integrar o Ser à equação explicativa do homem. Ele se propõe, então, interpretar novamente tais conceitos à luz de uma ontologia fundamental concebida a partir da noção da diferença ontológica¹⁰. Um dos primeiros frutos foi o conceito de verdade como *alétheia*, isto é, desvelamento (Macdowell, 1970, p. 119 ss.).

A linguagem – o *logos* – está diretamente associada à reflexão sobre a verdade. Em ST Heidegger ainda acredita na possibilidade de se alcançar a verdade através da linguagem, embora tenha abandonado a concepção tradicional de linguagem entendida a partir do mote tomista da *adeaquatio*. Embora não negue que esteja entre as possibilidades da linguagem dar a conhecer o mundo através da proposição, Heidegger volta-se para o sentido muito mais profundo de “trazer à luz” contido na palavra grega *logos*. O conceito de comunicação estará circunscrito a esta discussão sobre a linguagem.

O λογος deixa e faz ver (φαινεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (*médium*) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. O discurso “deixa e faz ver” απο... a partir daquilo sobre o que discorre. O discurso (αποφανσιξ) autêntico é aquele que retira o *que* diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros aquilo sobre o que discorre. Esta é a estrutura do λογος como αποφανσιξ. (Heidegger, 1989, p. 63)

Heidegger usa aqui a expressão “comunicação discursiva” para caracterizar a dimensão dialógica na qual aquilo sobre o que se fala mostra-se em seu ser. Este movimento é importante porque, ao situar o problema da comunicação na reflexão sobre a linguagem, Heidegger afasta-se da abordagem tradicional do paradigma intersubjetivo que caracteriza o fenômeno na história das teorias da comunicação¹¹ e na própria tradição fenomenológica. O sentido da interação comunicativa não se encontra no vai-e-vem da mensagem codificada e decodificada pela consciência dos sujeitos engajados numa situação de diálogo, nem nas diferentes formas de mediação tornadas possíveis pelo desenvolvimento social e tecnológico da civilização; mas no movimento de trazer à

¹⁰ Heidegger entende por diferença ontológica a idéia de que Ser e ente, embora estejam ontologicamente imbricados, não são um e o mesmo. A idéia funciona como chave hermenêutica para interpretar a tradição desde os gregos. O conceito é explicado na introdução de ST pelo fato de que todo ente é, e o Ser é sempre o ser de um ente; contudo o Ser é condição de possibilidade dos entes, sem nunca se confundir com eles.

¹¹ Sobre a noção de comunicação como intersubjetividade Cf. Wolf, Sodr e e, principalmente, Schultz.

luz aquilo sobre o que se fala. Heidegger supõe – de modo coerente com o argumento geral de ST – uma dimensão transcendental à subjetividade da qual o processo de interação comunicativa recebe seu sentido. Por outras palavras, a comunicação é de tal forma atravessada pelo caráter apofântico da linguagem que falar sobre algo é desde sempre desvelar o sentido que este algo possui para quem está falando. Este sentido, entretanto, não se encontra nem na consciência dos sujeitos tomados isoladamente, nem no rol de propriedades que costumamos atribuir aos objetos, mas na dimensão ontológica fundamental que é condição de possibilidade da própria subjetividade. Dimensão esta que Heidegger denominou *Dasein*.

Só podemos discutir comunicação no contexto da filosofia de Heidegger se compreendermos antes como os esquemas de interpretação do *Dasein* na analítica existencial de ST se articulam para compor o horizonte de reflexão no qual a investigação sobre a linguagem estará inserida. Isso implica iniciar a reflexão pela caracterização do *Dasein* como ser-no-mundo, isto é, pela relação ontológica fundamental que ele estabelece com o fenômeno do mundo; relação esta que lhe transcende e, ao mesmo tempo, determina. Contudo, a relevância de todo arco argumentativo sobre a verdade, por mais nobre que seja, é apenas circunstancial no que diz respeito à questão da comunicação. Faz-se necessário estabelecer um recorte. Por conta disso, interessa acompanhar tal percurso apenas até onde ele pode iluminar o fenômeno da comunicação. Perseguir um itinerário que se proponha investigar tanto a questão da linguagem quanto a questão da verdade antes de emitir um juízo sobre a comunicação desviaria o objetivo da investigação e a lançaria numa empreitada muito maior do que o necessário. É na estrutura ontológica do *Dasein* enquanto abertura que poderemos preparar o solo para uma discussão filosófica relevante do conceito de comunicação.

1.3. O ser-no-mundo e o ser-com-os-outros como ponto de partida para uma análise da Comunicação

Inicialmente, é necessário localizar um ponto de partida, em ST, que permita direcionar a reflexão para o fenômeno da comunicação. A argumentação estende-se desde a investigação a respeito das estruturas ontológicas fundamentais do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, até a discussão explícita da comunicação como função

instrumental da linguagem e do discurso e suas derivações inautênticas. Engloba, de modo pontual, o quarto e o quinto capítulos (parágrafos 25 até 38) da primeira parte de ST.

Em todo caso o tema da comunicação em Heidegger implica, além da dimensão lingüística, o compartilhamento do mundo entre o *Dasein* e os outros entes que lhe vêm ao encontro. Isso porque o fenômeno da comunicação abrange não apenas o uso da linguagem num contexto dialogal e discursivo, mas também a interação ontologicamente fundamentada entre o *Dasein* e o outro *Dasein*. Esta interação é discutida sob a forma do existencial “ser-com” e constitui-se na base teórica necessária à própria teoria da linguagem. Deste modo, a reflexão deve iniciar pela caracterização do ser-com-os-outros como estrutura fundamental da abertura.

Como já foi dito a teoria da linguagem e do discurso em Heidegger ancora-se no existencial ser-em e todo ser-em é também co-originariamente ser-no-mundo. Assim, as relações que o *Dasein* estabelece tanto com os outros como com as coisas se dão intermediadas pelo “mundo” enquanto estrutura fundamental do seu próprio ser. Isso quer dizer: o mundo aparece ao *Dasein* como a condição transcendental de suas possibilidades. Ele é sempre ser-no-mundo.

No entanto, a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê (Wozu) onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica. O “para quê” (Wozu) primordial é um estar em função de. “Em função de”, porém, sempre diz respeito ao ser da *presença* que, sendo, está essencialmente em jogo seu próprio ser. (Heidegger, 1989, p. 119)

Heidegger repete amiúde a expressão “estar em jogo” para caracterizar a condição existencial do *Dasein* “em seu ser mais próprio”. Tal expressão aponta para a dimensão necessariamente existencial de sua constituição. O trecho acima estabelece que o existencial mundo é condição de possibilidade para o ser do *Dasein* enquanto este ser está “em jogo”. O raciocínio, contudo, fica prejudicado caso não se explicita o modo pelo qual o mundo participa deste jogo existencial. A chave é conceito de referência.

Com o conceito de referência Heidegger quer demonstrar exatamente a natureza transcendental do mundo. Esta transcendência não é de caráter metafísico, mas existencial. Ela ultrapassa o *Dasein* e lhe confere sentido, já que é formada pela constante remissão dos entes que se encontram dentro do mundo uns aos outros ao

modo do instrumental, do ser-para. Estas remissões tomadas em conjunto formam a significância, uma rede de articulações simbólicas referenciadas na existencialidade do *Dasein*. Heidegger nos fornece uma descrição aproximada do caráter simbólico da significância ao falar sobre o quadro **Os sapatos da camponesa** de Van Gogh.

No rude e sólido peso do sapato está firmada a lenta e obstinada pegada através dos campos, a lonjura dos caminhos sempre semelhantes, sob o vento frio. A pele marcada pela terra fértil e úmida. Sob as solas estende-se a solidão do caminho do campo que se perde no crepúsculo. Através dos sapatos perpassa o apelo silencioso da terra, o seu dom tácito do grão maduro, a sua secreta recusa no árido pousio do campo invernal. Através deste produto perpassa a muda inquietude pela segurança do pão, a alegria silenciosa de sobreviver de novo à necessidade, a angústia do nascimento iminente, o estremecimento frente à morte que ameaça. Este produto pertence à terra e está em abrigo no *mundo* da camponesa. (Resweber, 1979, p. 20).

A significância do mundo contextualiza o sentido de cada ente intramundano em sua manualidade. Isso significa que os entes que vêm ao encontro do *Dasein* dentro do mundo possuem uma inequívoca dimensão instrumental. Esta dimensão, por sua vez, se dá não em si mesma, como se o martelar – no famoso exemplo de ST – brotasse necessariamente da existência objetiva do martelo enquanto coisa, mas em função da dimensão ontológica do *Dasein* em seu ser-em que abre a possibilidade de significância para os entes intramundanos em seu ser-para. O mundo, entretanto, não se reduz a uma abstração ou ato de potência deste *Dasein*, mas é transcendental a ele.

Rigorosamente, um instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser. Em sua essência, todo instrumento é um “algo para...” Os diversos modos de ser-para (*Um-zu*) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura do ser-para (*Um-zu*) acha-se uma *referência* de algo para algo. (...) O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. (Heidegger, 1989, p. 110)

O mundo, para Heidegger, é um todo significante ancorado na dimensão fática do ser do *Dasein*. Este todo, entretanto, está longe de ser um elemento meramente lingüístico ou poético. Na verdade é a linguagem e a poesia que se enraízam no ser-no-mundo do *Dasein* e que, portanto, as torna possíveis enquanto expressões culturais

significantes. Por outras palavras, há linguagem porque há mundo. É isso que Heidegger quer dizer quando se refere à mundanidade do mundo, isto é, ao seu carácter ontológico-existencial fático.

Heidegger, a partir de uma determinada reflexão sobre o conceito de *cosmos*, vislumbrou, de uma forma genética, um conceito de mundo com um duplo sentido. No primeiro sentido ele apresenta o mundo enquanto continente, totalidade; no segundo sentido o mundo enquanto *mundo do homem*. No segundo sentido, quanto ao homem, Heidegger subdivide este conceito em duas partes: o *homem mundano*, habitante do mundo; e o *homem divino*, temente a Deus. (Stein, Mundo Vivido - Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia, 2004, p. 142).

O aspecto transcendental do conceito de mundo está associado principalmente a sua dimensão continental. O mundo é um continente no qual o *Dasein* se localiza, referenciado pela rede de significados que remete de objeto em objeto formando uma teia semântica que funciona como uma espécie de grade de coordenadas. O sapato que pisa o chão onde nasce o trigo em cujos campos trabalha o camponês na busca da sua subsistência e procurando evitar a morte. Não deixa de ser significativo que Heidegger situe estruturas comumente vinculadas à lingüística (estruturas semânticas) à existencialidade do homem. Delineia-se aqui já uma noção de linguagem que se distancia da idéia de um sistema de símbolos disponível para uma combinatória representacional. A linguagem só significa se brotar do próprio ser do *Dasein* enquanto ontologia fundamental. A idéia de comunicação estará essencialmente vinculada a essa noção existencial de linguagem. Com este mundo – e, claro, também, às vezes, contra ele – o *Dasein* se relaciona através da disposição e da compreensão (abertura), existenciais que abrem diversas possibilidades de ser, seja de modo autêntico ou não. Deste modo o homem mundano estrutura-se como tal na relação com os objetos que lhe vêm ao encontro dentro do mundo, isto é, uma vez que lhe são abertos os caminhos possíveis neste continente de sentido. Também o homem divino – já que Deus, para Heidegger, é um ente e não o Ser – encontra-se dentro do mundo como possibilidade de ser do *Dasein*. Ao homem mundano também Deus lhe vem ao encontro dentro do mundo. Na **Introdução a Filosofia** Heidegger é mais explícito.

Afinal de contas o ser-aí (*Dasein*) não apenas tem, de certo modo, uma ligação com o mundo também articulada consigo mesmo; ao contrário, a ligação com o mundo é um traço essencial do

ser-aí mesmo e, porque não dizer, é sua constituição essencial marcante. Ser-aí não significa nada senão ser-no-mundo. (Heidegger, 2008, p. 324).

Há, portanto, uma relação fundamental entre o *Dasein* e o mundo, de modo que tal relação determina o ser do *Dasein* em seu nível mais profundo. Ao mesmo tempo não há nenhum outro ente capaz de “possuir” mundo. Isso significa que a relação entre o *Dasein* e mundo se dá numa certa tensão entre a transcendência do mundo na totalidade do ente e o fundamento do *Dasein* como “formador de mundo”. Esta relação, contudo, não se deixa definir nos moldes de um “aqui” subjetivante e de um “lá” objetivante, como se o ente fosse um objeto que se mostra a um sujeito cognoscente. Na verdade o esforço da reflexão heideggeriana é exatamente de deslocar a relação entre *Dasein* e ente para fora do esquema epistemológico cartesiano. Neste sentido a noção de mundo abre um horizonte totalmente distinto para a reflexão filosófica.

O mundo como totalidade não “é” um ente, mas aquilo a partir do que o ser-aí *se dá a entender* a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente. A afirmação de que o ser-aí “se” dá a entender a partir de “seu” mundo significa, então, o seguinte: neste vir-ao-encontro-de si a partir do mundo, o ser-aí se temporaliza como um *si mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser desse ente está *em jogo o seu poder-ser*. O ser-aí é de modo tal, que existe *em virtude de si mesmo*. (Heidegger, 2008, p. 169)

Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é abertura. Ele está em jogo, isto é, o seu ser se define por estar engajado no mundo. O mundo jamais se tornará um objeto de estudo nem poderá se confundir com a natureza, ela própria um ente que vem ao encontro do *Dasein* em seu existir aberto. Essa abertura é também o fundamento do sentido da espacialidade, isto é, as coisas “se movem” e “vêm ao nosso encontro” porque somos condição de possibilidade para tal movimento. Todo e qualquer ente nos vem ao encontro dentro do mundo, inclusive nós mesmos. É neste sentido que o mundo é um existencial transcendente. Ele co-determina o *Dasein* em seu ser e se coloca como elemento estruturante da sua abertura. O *Dasein* é, por isso, formador de mundo.

“O ser-aí transcende” significa: ele é, na essência de seu ser, *formador de mundo*; e “formador” no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma visão originária (imagem) que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-

imagem (modelo que torna manifesto, *Vor-bild*) para todo o ente manifesto, do qual o ser-aí mesmo faz, por sua vez, parte. (Heidegger, 2008, p. 171).

Dado que a estrutura ontológica do *Dasein* se caracteriza pelo ser-no-mundo que, enquanto tal, é abertura para uma totalidade referencial e para uma significância nos moldes de um sistema de coordenadas simbólicas; por uma rede de significados que remete a outros significados descortinando um horizonte de possibilidades ônticas em relação às quais o *Dasein* se articula existencialmente enquanto projeto¹², isto é, enquanto lançado; Heidegger propõe-se aprofundar a reflexão perguntando-se sobre a essência dos entes que vem ao encontro do *Dasein* no mundo.

Tais entes existem de dois modos possíveis: como entes simplesmente dados, no contexto dos quais situam-se os entes que estão “à mão” (*Vorhandenheit*) e possuem um ser-para e como entes que vem ao encontro no modo de ser do *Dasein*. Por outras palavras, enquanto formador de mundo, o *Dasein* é obrigado a lidar com as coisas enquanto instrumentos e com os outros enquanto semelhantes. Das coisas ele se ocupa, com os outros ele se preocupa. A estrutura fundamental do *Dasein* que se liga à manualidade da ocupação é o ser-com. A estrutura fundamental a qual se liga a preocupação é o ser-com-os-outros. Embora ambos se enraízem na mesma dimensão ontológica do *Dasein*, seus modos de apelo são distintos.

Mas diferentemente dos outros fenomenólogos, Heidegger vai colocar o fenômeno do mundo como o *locus* do surgimento do outro. Mundo é sempre mundo compartilhado como o outro ser-em, é ser-com-os-outros. Os outros vêm ao meu encontro a partir do mundo. O *Dasein* encontra os outros na sua ocupação. Além disso, os outros não chegam a nós como pessoas simplesmente dadas, mas nós os encontramos primordialmente em seu ser no mundo. (Marques, 2000, p. 12)

O que Marques quer dizer é que não é possível reduzir o outro a um ser humano simplesmente dado ao modo da relação estabelecida com os objetos. Há uma positividade ontológica própria no ser-com-os-outros que lhe garante uma dignidade irreduzível ao modo das coisas, embora o fundamento deste “aparecer” do outro para o

¹² A noção de projeto é desenvolvida em toda a sua extensão em ST quando Heidegger fala sobre a cura (*Sorge*) e introduz a questão fundamental da temporalidade. Não está no escopo desta tese um aprofundamento analítico na questão da cura, porque tornaria toda a caracterização do conceito de comunicação refém de uma análise exaustiva do pensamento heideggeriano que compreenderia, por si só, a elaboração de outra tese doutoral. A idéia é traçar um esboço conceitual inicial, mas suficiente, de comunicação que permita o diálogo com a filosofia de Gadamer. O objetivo essencial é abrir veredas de aproximação entre filosofia e comunicação e não esgotar completamente o tema em Heidegger.

Dasein seja rigorosamente o mesmo, num âmbito ontológico – ambos se fundamentam no existencial ser-no-mundo –, daquele direcionado às coisas. É neste ser-com-os-outros, neste mundo compartilhado, que se abre a possibilidade de qualquer reflexão sobre a comunicação.

Talvez pudéssemos dizer aqui que Heidegger está à procura do momento decisivo de instauração do outro, sem que, no entanto, seja quebrada a unidade daquilo que *Ser e Tempo* apresentou anteriormente, quando faz repousar sua noção de outro na abertura da co-existência dos outros sobre a compreensão do ser do *Dasein*, porque seu ser é ser-com, é compreensão (*Verständnis*) dos outros. (Marques, 2000, p. 13).

A esta altura Heidegger inicia, em ST, uma digressão crítica do conceito husserliano de empatia (*Einfühlung*). Para Husserl, o problema do outro estava diretamente ligado ao modo como a consciência do sujeito transcendental poderia ter acesso à intencionalidade de outra consciência sem reduzi-la simplesmente a outro eu, uma espécie de simulacro da minha consciência projetado no outro. A noção de empatia procura resolver a questão afirmando o outro como um corpo vivo presente à subjetividade transcendental que de alguma forma se mostra como realidade irreduzível.

O fundamento da teoria husserliana é o fenômeno da associação binária que ele chama de *Paarung*, que se dá na esfera transcendental pela apresentação intuitiva de dois dados na unidade da mesma consciência. Nessa associação, inicialmente, o meu corpo orgânico se apresenta a mim e, a seguir, deparo-me com outro corpo semelhante ao meu. Como meu corpo implica o eu, o outro corpo será também sentido interiormente como outro eu. (Marques, 2000, p. 15)

A linha argumentativa adotada por Heidegger vai rejeitar a empatia husserliana porque, em última análise, ela mantém a subjetividade encapsulada em si mesma. É importante notar que todo o esforço argumentativo da analítica existencial concentra-se no objetivo de deslocar a subjetividade de seu isolacionismo ontológico em direção à abertura para seus fundamentos existenciais. Não somos primeiro um eu isolado, ideal, para depois nos impressionarmos com o mundo através do processamento cognitivo dos dados da experiência. Somos, desde sempre, seres em um mundo. A digressão heideggeriana sobre o quadro de Van Gogh citada acima quer nos mostrar esta rede de significação na qual já estamos inseridos. Isso vale igualmente para os objetos. Nunca nos deparamos com um conjunto de átomos simplesmente dados que, posteriormente,

classificaremos com mesa, cadeira ou papel. A determinação do objeto “papel” já está dada antes mesmo de entrarmos em contato com qualquer objeto específico que possua o modo de ser do papel. Ele já está determinado enquanto objeto pela rede de referências que direciona sua visão de conjunto do mundo (circunvisão) enquanto um instrumento.

Pelos mesmos motivos Heidegger afasta-se progressivamente da *Einfühlung* husserliana. O que está em jogo neste afastamento é a relevância da temática fenomenológica da intersubjetividade para o filósofo. A interação discursiva baseada no pressuposto da subjetividade enquanto realidade psicológica isolada estaria, acredita Heidegger, por demais comprometida com a metafísica tradicional para alcançar os fundamentos ontológicos da alteridade. Se o outro é de fato um conceito ontologicamente relevante, ele deverá revelar-se a partir da existencialidade do *Dasein*.

Deste modo o papel representado pelo existencial mundo torna-se mais relevante. Dizer que o homem é “formador de mundo” – o que equivale dizer que tal estrutura ontológica o define como tal – implica, igualmente, dizer que suas experiências cotidianas devem ser interpretadas em função de seus fundamentos ontológicos, isto é, a discussão da alteridade e, portanto, da comunicação, deverá vincular-se à noção de mundo assumindo-a como seu fundamento. A consequência direta dessa linha argumentativa é que a alteridade não pode mais ser pensada a partir de uma metafísica da subjetividade, e que o outro deve encontrar um caminho para o *Dasein* que não seja o da mera manifestação corporal como objetividade vazia a espera de um ato intencional que venha lhe preencher o sentido. O apelo husserliano à corporeidade já seria, na melhor das hipóteses, uma derivação de uma dimensão anterior ancorada na mundanidade do mundo. Heidegger marca essa posição de forma inequívoca em ST.

O mundo da pre-sença libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser de *pre-sença*, são e estão “no” mundo em que vêm ao nosso encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São *como* a própria pre-sença libertadora – *são também co-pre-senças*. Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: “mundo” é também pre-sença. (Heidegger, 1989, p. 169).

Não estamos, portanto, diante de uma subjetividade que se apresenta como um objeto a um sujeito que depois irá perceber-lhe o sentido num ato intencional empático.

Embora o outro mantenha seu caráter de alteridade, não se reduzindo ao *Dasein* que cada um de nós é em nossa cotidianidade social, tal independência não poderia se dar nos mesmos moldes dos objetos. As conseqüências dessa perspectiva para o delineamento do conceito de comunicação é bastante radical: para entendermos o fenômeno da comunicação em Heidegger será necessário abandonar a tradição de situar este conceito num modelo de interação entre dois sujeitos. A comunicação deixaria de ser o processo de codificação e decodificação de informações ou mesmo a transferência, através da linguagem, de estados de espírito e idéias de uma consciência a outra. A cena comunicacional (que podemos exemplificar, de maneira bastante simplificada, pelo esquema de Lasswell) exige outra arquitetura, baseada na idéia radical de “deixar e fazer ver em conjunto”. A grande contribuição da filosofia heideggeriana para o campo da comunicação é a abertura de uma perspectiva de interpretação do fenômeno que lhe confirmam um sentido ontológico radical. Esta guinada em direção à ontologia, uma ontologia específica, existencial e que procure superar a epistemologia cartesiana tradicional, pode representar possibilidades de pesquisa e reflexão novas para o campo comunicacional, principalmente se temperadas pela reflexão hermenêutica posterior de Gadamer; na qual o desvelamento característico da linguagem heideggeriana tornar-se-á o fundamento para a linguisticidade, conformada na dialética da pergunta e da resposta, na estrutura formal do jogo e na relação do todo e da parte.

Voltando a Heidegger, além de identificar a posição husserliana com a posição subjetivista da metafísica tradicional, ele alerta para o perigo de se tomar o ser-com-os-outros (a co-presença) a partir dos objetos como entes simplesmente dados. Esta segunda crítica à *Einfühlung* articula-se a partir dos diferentes modos de relação que o *Dasein* estabelece com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Tomar o outro a partir da sua corporeidade pode jogar a reflexão num engano coletivista, de modo a tomar a alteridade pelo conjunto dos outros que habitam o mundo junto com o *Dasein*. Se este “estar junto a” tem alguma conseqüência ontológica, tal expressão não pode fundamentar-se na mera presença dos outros contíguos a mim. Esta presença nunca é ontologicamente neutra porque seu sentido será sempre intermediado pelo mundo que eu mesmo sempre sou. O argumento é cerrado e não há possibilidade de lhe “dar a volta”. Se há alguma dimensão política ou intersubjetiva no nosso existir em conjunto com os outros ela não se constitui no fundamento básico da alteridade (e nem da comunicação, se entendida como interação simbólica); muito ao contrário, esta dimensão política e comunicativa é que está fundamentada na ontologia do *Dasein*.

Na medida em que a pre-sença *é*, ela possui o modo de ser da convivência. Esta não pode ser concebida como o resultado da soma de vários “sujeitos”. O deparar-se com o contingente numérico de “sujeitos” só é possível quando os outros que vêm ao encontro na co-pre-sença são tratados meramente como “números”. Tal contingente só se descobre por meio de um ser-com e para os outros. Esse ser-com “desconsiderado” “computa” os outros sem “lavá-los em conta” seriamente, sem querer “ter algo a ver” com eles. (Heidegger, 1989, p. 178)

Este tratamento meramente quantitativo do *Dasein* do outro e o estabelecimento de uma coletividade entendida como resultado de uma soma de sujeitos conduz a argumentação para a análise do impessoal (*das Mann*). Heidegger entende o impessoal como uma espécie de tutela do outro sobre o eu. Esta é, contudo, uma possibilidade legítima do ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, embora inautêntica. O que de fato caracteriza o impessoal é a confusão entre os modos de engajamento do *Dasein* com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo. O fato é que os outros acompanham o *Dasein* em seu ser-no-mundo, enquanto os objetos do mundo estão à mão para serem usados. O caráter da ocupação não pode se confundir com a preocupação, sob pena, entre outras coisas, do *Dasein* fático acabar determinado de fora pela impessoalidade do coletivo. Cabe lembrar que o mecanismo pelo qual o impessoal se estabelece não é o de uma imposição política ao estilo totalitário. O que se dá é uma concessão, de modo que as possibilidades existenciais do *Dasein* cotidiano passam a ter sentido em função de uma interpretação geral que atribuímos “ao outro”. Este outro, por sua vez, não pode ser confundido com qualquer um em particular. Ele se parece mais com uma abstração impessoal, com um perfil mercadológico de consumo derivado de *surveys* a respeito do grau de satisfação do cliente.

“Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são “*co-pre-sentes*” na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o *impessoal*. (Heidegger, 1989, p. 179)

Na discussão do impessoal transparece a crítica heideggeriana à modernidade que tanto impressionou Marcuse¹³ no início do século XX. Os desenvolvimentos tecnológicos afastam o *Dasein* do seu ser-com-os-outros autêntico, substituindo-o por

¹³ (Wiggershaus, 2002, p. 130)

um pastiche neutro muito semelhante ao conceito de massa esposado por Frankfurt. Não poderia ser surpresa, portanto, a referência que Heidegger faz aos meios de comunicação de massa como agentes da impessoalidade. Aquilo que contemporaneamente chamamos “cultura da mídia” é um progressivo esquecimento de si mesmo para o *Dasein*, arrastado para a pasmaceira do impessoal.

Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria presença no modo de ser dos “outros” e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *impessoalmente* se vê e julga(...) O impessoal que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (Heidegger, 1989, p. 179)

É importante notar uma dupla significação do conceito de comunicação em ST. Por um lado, comunicação é uma função da linguagem enquanto um ente à mão no mundo, isto é, em relação a sua dimensão pragmática, enraizada no uso. As palavras vêm ao encontro do *Dasein* também como instrumentos e estão disponíveis para o uso que se queira fazer delas. A comunicação é vista, então, dentro do horizonte da linguagem. Por outro lado, aquilo que, na tradição dos estudos em comunicação, costumamos denominar “mídia”, ou seja, os meios de comunicação de massa, é pensado, como no trecho citado, no horizonte da técnica, portanto, no contexto de um modo inautêntico de ser do *Dasein*. O que é dito pela mídia (pelos jornais) muito pouco tem a ver com a idéia de comunicação derivada da noção de linguagem enquanto fenômeno circunscrito à abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*; Heidegger fala em comunicação neste sentido. Ao contrário, o uso da linguagem feito pelos meios de comunicação de massa é marcado pelo traço da impessoalidade, do falatório (*Geredete*), do escritório (*Geschreibe*) ou da curiosidade (*Neugier*), ou seja, pela de-cadência (*Verfallen*). Estes modos inautênticos determinam a natureza da comunicação enquanto processo social.

O mundo com o qual o *Dasein* se relaciona na sua cotidianidade é um mundo fechado para a reflexão filosófica, com um uso ordinário da linguagem que encobre ao invés de expor, a dimensão existencial na qual o *Dasein* pode, efetivamente, entrar em contato com as questões que lhe expõem seu ser mais próprio. Este encobrimento só

pode ser compreendido através da concepção heideggeriana de técnica (tecnologia) e do modo como, na modernidade, esta possibilidade legítima do *Dasein* acabou impondo-se sobre os demais modos de ser possíveis e determinando a relação do *Dasein* com o mundo.

A concepção filosófica exposta em ST pretende desembocar numa compreensão do homem com abertura (*Erschlossenheit*) no horizonte da temporalidade. Isso quer dizer que o homem se define pela relação existencial que estabelece com suas possibilidades, isto é, com os possíveis modos de ser que lhe são abertos na relação com o mundo e com os outros. Este caráter originário da existência pode ser, ao mesmo tempo, encoberto por modos legítimos, porém inautênticos. O conceito de inautenticidade não está, é bom que se diga, imbricado a nenhum imperativo moral ou mesmo volitivo. Trata-se de um modo de acesso do *Dasein* ao seu próprio estar-aí. O que os torna inautênticos é o fato de encobrirem, para o *Dasein*, a dimensão da sua própria finitude e, portanto, do seu ser mais próprio. O inautêntico se aproxima muito mais do inadequado do que do imoral.

A presença cotidiana retira a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente esta tendência e entende a presença a partir do mundo, onde a encontra como ente intramundano. E não somente isto; a ontologia “mais imediata” da presença recebe previamente do “mundo” o sentido do ser em função do qual estes “sujeitos” se compreendem. Entretanto, uma vez que neste concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado no mundo, as coisas. O ser dos entes em sua *co-presença* é então compreendido como ser simplesmente dado. Desta maneira, a de-monstração do fenômeno positivo do ser no mundo mais cotidiano possibilita penetrar nas raízes da interpretação ontologicamente *desviada* desta constituição de ser. *É ela própria que, em seu modo de ser cotidiano, de início, se encobre e não é encontrada.* (Heidegger, 1989, p. 183)

O cerne da inautenticidade encontra-se numa confusão perfeitamente legítima do *Dasein* em sua relação com os outros, conduzida pelo seu ser-no-mundo. Ao invés do *Dasein* cotidiano abrir-se para o outro no modo do cuidado (*Sorge*), ele o compreende como um ser simplesmente dado, isto é, como um ente disponível ao modo do instrumental. Como o próprio Heidegger diz, é um desvio. É na possibilidade deste desvio existencial que reside a interpretação dos meios de comunicação como um modo instrumental de tratar o *Dasein* do outro.

Se Heidegger considera o impessoal um desvio e referencia este comentário rápido sobre os meios de comunicação no contexto de tal desvio, parece claro que o fenômeno social dos *mass media* relaciona-se com o conceito heideggeriano de comunicação apenas de modo tangencial ou derivado. Se aquilo que se convencionou chamar mídia está, para Heidegger, vinculado a um modo inautêntico do *Dasein*, então o fenômeno autêntico encontra-se em outro lugar e não necessariamente nesta dimensão social. Como foi dito acima, comunicação, para Heidegger, é um fenômeno da linguagem. O impessoal, disseminado na sociedade através da tecnologia dos meios de comunicação de massa, em seu caráter inautêntico, aponta para um fenômeno mais originário no qual a comunicação receberia sua caracterização essencial. Se há um modo inautêntico de exercício da comunicação, há também um modo autêntico, vinculado ao ser mais próprio do *Dasein*, ou seja, à abertura para a realização das suas possibilidades existenciais. Assim, ao contrário da tradição dos estudos em teoria da comunicação, o *locus* apropriado para uma filosofia da comunicação – assumindo que tal coisa seja possível desde a perspectiva de Heidegger – não é o estudo dos meios, tal como eles se apresentam institucionalizados na sociedade contemporânea. Uma filosofia deste tipo deve procurar seus caminhos numa reflexão qualitativamente distinta desta tradição midiológica. Por outro lado, com tal afirmação não se quer desmerecer ou mesmo “retirar o fundamento” dos atuais estudos em comunicação. Como já foi dito de modo bastante enfático por Heidegger, os modos inautênticos não são modos infundados de ser no mundo. Os estudos sobre os meios de comunicação são não apenas necessários, são também legítimos em si mesmos, independentemente de seu fundamento epistemológico (se sociológico, psicológico, cultural, etc.). Não se trata de negar um fenômeno que está claramente à mão e nem de considerar irrelevantes as pesquisas que lidam com seu modo de ser factual. Contudo, se a tese adota uma perspectiva filosófica ela deve se perguntar exatamente pelo sentido destes fenômenos. E, seguindo tanto Heidegger quanto, posteriormente, Gadamer, o sentido da comunicação é necessariamente transcendental ao fenômeno dos meios de comunicação. Esta transcendentalidade não é, claro, um apelo ao sobrenatural ou ao inominável. O que está em jogo é o modo pelo qual o sentido originário de comunicação se estabelece dentro de contexto de reflexão filosófica ligada à tradição hermenêutica. Neste sentido, os meios de comunicação de massa são apenas a face visível de um fenômeno que, em sua dimensão ontológica, enraíza-se na linguagem. O caráter ontológico da comunicação, que Heidegger situará no desvelar e fazer ver em

conjunto característico da linguagem, deve servir como fundamento exatamente para se descrever e avaliar os modos mais evidentes do fenômeno. “Inauthenticity is only a ‘modification’ not the extinction of care” (Inwood, 1999).

Um dos principais motivos para se imaginar que esta perspectiva é perfeitamente justificável do ponto de vista dos estudos em comunicação é o fato de que o próprio Heidegger, quando fala em linguagem, admite que lhe é originária uma dimensão perfeitamente instrumental. A possibilidade de uma derivação social técnica da linguagem se fundamenta nesta perspectiva instrumental que a própria linguagem possui. Novamente, o impessoal não é ontologicamente menor do que o ser-com-os-outros, como se lhe faltasse ontologia suficiente, mas um modo de ser no qual o *Dasein* não se abre para seu ser mais próprio, isto é, para todas as suas possibilidades. Embora seja perfeitamente possível viver uma vida inteira deste modo, engajar-se na cotidianidade do impessoal fecha outras possibilidades. Desde sempre é assim, diria Heidegger. Pensar de outro modo seria restituir ao *Dasein* a anterioridade vazia do *cogito* cartesiano ou da subjetividade transcendental husserliana, na qual o sujeito é um extrato intangível e volitivo que escolhe, de modo semelhante ao cliente diante de uma gôndola no supermercado, quais são seus gostos e desejos. Desde sempre estamos inseridos num contexto social no qual os meios de comunicação de massa nos bombardeiam com informações, processos semióticos, referências identitárias, modelos de comportamento os mais diversos possíveis e cada um deles vinculado ao fenômeno mais profundo da comunicação enquanto possibilidade autêntica do *Dasein* na linguagem.

Assim, a crítica de heideggeriana à empatia husserliana desloca a reflexão sobre o outro do âmbito intersubjetivo para o existencial. Na verdade, Heidegger substitui o termo “intersubjetividade” pelo *Mitdasein*, o ser com (em meio a) os outros. A este deslocamento terminológico equivale um deslocamento do próprio modo como a questão deve ser acessada.

A crítica de Heidegger à teoria da *Einfühlung* aparece também no *Prolegomena*, quando afirma que ela supõe a existência de um sujeito encapsulado em si que recebe a tarefa de se introjetar em outro sujeito. Para ele, estamos diante de um contra-senso porque nunca existe um sujeito desse modo. Heidegger insiste, pois, em que a *Einfühlung* é um problema aparente. Ela precisa tão-somente ser compreendida na perspectiva correta, ou seja, como questão da co-existência e como questão do próprio *Dasein*. (Marques, 2000, p. 16)

O que Heidegger considera como comunicação só poderá ser abordado pela via existencial aberta na reflexão sobre o ser-com-o-outro. Nela abrem-se duas vias de investigação que devem ser percorridas: a estrutura existencial da *Erschlossenheit* deve ser descrita e, a partir dela, caracterizar a noção de linguagem como o solo existencial do qual uma concepção de comunicação poderá brotar.

1.4. Disposição e compreensão como modos existenciais da abertura.

A estrutura ontológica da abertura que todo *Dasein* já sempre é foi descrita por Heidegger a partir de dois existenciais em tudo complementares: a disposição¹⁴ e a compreensão. Esta separação, contudo, é didática. Enquanto fenômeno existencial (ontológico) disposição e compreensão são co-originários e isso quer dizer que ambos acontecem simultaneamente e estão sempre imbricados. Não há verdadeira compreensão sem disposição do mesmo modo que não há disposição sem compreensão. Ademais, como estrutura existencial da abertura, disposição e compreensão são também a base da linguagem tomada como discurso.

Encontramos os dois modos constitutivos do ser do pré, igualmente originários, na *disposição* e na *compreensão*; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária da interpretação de um modo concreto e importante para toda a problemática seguinte. Disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinadas pelo *discurso*. (Heidegger, 1989, p. 187)

A disposição se apresenta na cotidianidade como tonalidade afetiva¹⁵, isto é, como um modo de estar aberto à existência, de ser-no-mundo. Não é um mero sentimento ou estado de espírito no qual entramos e saímos, às vezes guiados por um diagnóstico psiquiátrico. Uma tonalidade afetiva não é simplesmente uma afecção do

¹⁴ A tradução brasileira de Marcia de Sá Cavalcante usa o termo “disposição” para traduzir *Befindlichkeit*. Comparativamente, a clássica tradução inglesa de John Macquarrie prefere a expressão “state-of-mind”. Cabe ressaltar que o tom psicológico das expressões não encontra eco no original alemão. Nelas fica oculto o caráter de “achar a si mesmo”, “encontrar-se” presente no original alemão.

¹⁵ A tradução de Marcia de Sá Cavalcante traduz *Stimmung* por humor. Também a acompanha a tradução inglesa, vertendo o termo alemão para “mood”. Já a expressão “tonalidade afetiva” foi proposta por Marco Antonio Casanova. O presente trabalho adota a expressão tonalidade afetiva por ela manter a ligação etimológica original com a música e com a idéia de que a disposição modula ou afina o *Dasein* com seu ser mais próprio (Heidegger, Os conceitos fundamentais da Metafísica - Mundo, Finitude, Solidão., 2003, p. 6).

espírito. Na verdade, repete-se aqui o esquema invertido adotado em outras partes de ST. Um certo tipo de afecção, como o tédio ou mesmo a melancolia, apenas são possíveis como modos associados à decadência (*Verfallen*) da disposição. Também não podemos considerar a ênfase da argumentação heideggeriana nas tonalidades afetivas como uma adesão ao irracionalismo filosófico. O que realmente está em jogo nesta análise é a constituição do *Da*, ou seja, da abertura, do estar-lançado característico da existência.

Isso quer dizer: desde sempre o *Dasein* já se encontra jogado no mundo e, enquanto ser-no-mundo, enquanto abertura, ele já se colocou numa certa sintonia com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo. A disposição – consubstanciada em suas tonalidades afetiva – já abriu ao *Dasein* uma compreensão dos entes e do mundo no qual ele foi lançado. A disposição, assim como a compreensão, é um modo de entender o mundo que já foi aberto ao *Dasein* pelas características própria do seu ser.

A estrutura da disposição modula-se com a significância contida na circunvisão própria do mundo. Assim como o mundo se descortina para o *Dasein* como uma rede de significados entrelaçados que referencia sua existência, a disposição abre ao *Dasein* os modos pelos quais ele interpreta o mundo que lhe aparece primeiro e na maioria das vezes. Se com os entes dentro do mundo o *Dasein* se relaciona ao modo da ocupação, tomando-os em seu caráter instrumental, as tonalidades afetivas lhe abrem uma perspectiva de conjunto sobre o mundo e, mais importante, sobre o modo como este lhe vem ao encontro. “O humor revela ‘como alguém está e se torna’. É nessa ‘como alguém está’ que o humor conduz o ser para o seu pré” (Heidegger, 1989, p. 188). O relevante aqui é que pelas tonalidades afetivas algo se mostra, é aberto. Este algo é o próprio *Da* do *Dasein*, sua abertura. No movimento afetivo em direção ao mundo, abre-se para o *Dasein* seu ser mais próprio, porque, no limite, o *Dasein* não é outra coisa senão esta abertura.

A disposição não apenas abre a pre-sença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a pre-sença permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da decadência. (Heidegger, 1989, p. 194)

O exemplo paradigmático dado por Heidegger é o temor. Ele pretende analisá-lo sob três perspectivas copertinentes: o que se teme, o temer propriamente dito e “pelo

que se teme”. A análise é homóloga a discussão metodológica da introdução, quando Heidegger expõe a estrutura formal do questionamento que pretende estruturar o argumento de ST. No caso do temor, as perspectivas de associam para fornecer um panorama geral da estrutura da disposição. Para se entender a disposição como um dos fundamentos da abertura que o *Dasein* é, cabe seguir a argumentação heideggeriana passo a passo.

Toda disposição acessa a abertura do *Dasein* como ser-no-mundo, isto é, mobiliza os elementos que constituem sua existencialidade. Dessa forma, o que se teme “é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do manual, ou do ser simplesmente dado, ou ainda da co-pre-sença” (ST, 195). Com isso Heidegger mostra que a disposição põe em jogo o próprio mundo a partir dos entes que vêm ao encontro do dentro dele. Neste caso específico, o que se teme se desvela sempre como um ameaça.

Isso implica várias coisas. 1. O que vem ao encontro possui o modo conjuntural de dano. Ele sempre se mostra dentro de um contexto conjuntural. 2. Esse dano visa a um âmbito determinado daquilo que pode encontrar. Chega trazendo em si a determinação de uma região dada. 3. A própria região e o “estranho” que dela provém são conhecidos. 4. O danoso enquanto ameaça não se acha ainda numa proximidade dominável, ele se aproxima. Nesse aproximar-se, o dano se irradia e seus raios apresentam o caráter da ameaça. 5. Esse aproximar-se se aproxima dentro da proximidade. O que, na verdade, pode ser danoso no mais alto grau e até se aproxima continuamente, embora mantendo-se à distância, entranha sua temeridade. É, porém, aproximando-se na proximidade que o danoso ameaça, pois pode chegar ou não. Na aproximação cresce esse fato de “poder mas nem sempre chegar”. Então dizemos, é terrível. 6. Isso significa: ao se aproximar na proximidade, o dano traz consigo a possibilidade desvelada de ausentar-se e passar ao largo, o que não diminui nem resolve o temor, ao contrário, o constitui. (Heidegger, 1989, p. 195)

O temor firma-se num complexo jogo espacial. Proximidade e distanciamento são essenciais, mas como entender, em termos ontológicos, essa espacialidade do *Dasein*, na qual algo vem ao encontro? Heidegger mesmo já preparou a discussão ao abordar a questão da espacialidade do *Dasein* anteriormente. A noção existencial de espaço não se relaciona com um local no qual as coisas estão, assim como um quarto vazio tem muito espaço sobrando, ou numa estante vazia caberiam muitos livros. A espacialidade do *Dasein* é ontologicamente referenciada. Ao mesmo tempo a estrutura existencial do *Dasein* impede o apelo à subjetividade como eixo de simetria num

determinado espaço. Na verdade, o *Dasein* é espaço e não simplesmente está num espaço como um centro de referência ao qual os outros objetos presentes remetem.

Para que a estrutura da disposição seja esclarecida a partir da tonalidade afetiva do temo, é necessário retomar a caracterização heideggeriana do espaço levada a cabo no parágrafo 23. Nesta discussão Heidegger retoma a idéia kantiana da intuição transcendental, mas a modifica em função de sua perspectiva ontológica. O espaço não é apenas intuição pura, mas uma característica da abertura do *Dasein*. A diferença é que Heidegger abandona a noção de subjetividade transcendental defendida por Kant, embora mantenha a exigência metodológica de que o espaço não seja entendido meramente como *lócus*.

In order for what is at hand to be able to appear as extended in accordance with definite spatial relations, space must already be apparent prior to any taking in of what is at hand in a way that takes in stride. It [space] must be represented as that “within which” what is at hand can first be encountered: Space is [something] represented which is necessary, and necessary in advance, in finite human knowing. (Heidegger, 1997, p. 32)¹⁶

Seguindo Kant, Heidegger afirma que a espacialidade não pode ser uma característica dos objetos que vêm ao encontro do *Dasein* no mundo, mas algo dado anteriormente de modo transcendental. Mas esta transcendentalidade do espaço não se dará nos moldes kantianos, ou seja, não estará enraizada na subjetividade enquanto intuição *a priori*. Em ST Heidegger situará a espacialidade na abertura do *Da* a partir dos modos do distanciamento (*Enft-fernung*) e do direcionamento (*Ausrichtung*). Estes modos qualificam a transcendentalidade do espaço em função da analítica existencial e não como um conteúdo inato da consciência do sujeito. O espaço, enquanto constitutivo da abertura, dá-se em função da referência conjuntural do mundo. Em relação aos entes, o *Dasein* está mais distante ou mais próximo, dependendo do modo como ele já se engajou nas possibilidades de seu ser. Este engajamento abre, para o *Dasein*, a dimensão espacial na qual os entes vêm ao seu encontro.

¹⁶ “Para que o que está à mão possa aparecer como extensão em acordo com relações espaciais definidas, o espaço já deve estar aparente antes de qualquer tomada do que está a mão ao modo de uma transposição. O espaço deve ser representado como aquilo dentro do qual o que está a mão pode ser primeiramente encontrado: espaço é representado, portanto, como necessário, e necessário em adiantado, para o conhecimento humano finito”.

Somente na medida em que se descobre para a pre-sença a distância dos entes é que no próprio ente intramundano tornam-se acessíveis “distanciamentos” e intervalos com referência a outros entes. Da mesma forma que quaisquer duas coisas, dois pontos não estão distantes um do outro porque nenhum deles é capaz de distanciar em seu modo próprio de ser. Apenas possuem um intervalo que pode ser considerado na dis-tância e por ela medido. (Heidegger, 1989, p. 153)

Deste modo Heidegger procura ligar a percepção sensorial do espaço com o significado intencional de “espaço” para o *Dasein*. A idéia é ao mesmo tempo afastar-se do referencial kantiano mantendo sua visada transcendental. No exemplo dado por Heidegger, dois pontos quaisquer estão distantes um do outro em função do espaço que a abertura do *Dasein* desde sempre já desvelou em seu ser. Vemos os entes “aí” e podemos medir sua distância com um mapa, por exemplo. Entretanto, esta distância não pertence aos entes, não está neles enquanto uma propriedade – que a filosofia moderna não teria problemas em denominar extensão. O espaço que Heidegger quer enraizar na existência fáctica do *Dasein* é, ele mesmo, uma derivação do estar-jogado, característica essencial do existencial ser-no-mundo. Se o *Dasein*, como afirma o filósofo, é mundo, ou melhor, é formador de mundo, o espaço, o “lá”, no qual o mundo parece estar colocado nada mais é do que um modo da ocupação, ou seja, um modo pelo qual os entes dentro do mundo se fazem notar como “dentro” de algo e, por extensão, como possivelmente “próximos” ou “distantes”.

Dizer, por sua vez, que o espaço é um modo da ocupação significa dizer que o aproximar-se ou distanciar-se dos entes está sempre referenciado no uso que o *Dasein* faz destes entes. Isso quer dizer que o espaço, enquanto algo simplesmente dado, nunca está no campo das vivências do *Dasein*. Heidegger nos diz, por exemplo, que um caminho objetivamente muito cumprido pode nos parecer o mais curto, enquanto o mais curto pode acabar se tornando uma difícil caminhada (Heidegger, 1989, p. 154). Heidegger não quer dizer que experimentamos o caminho objetivamente mais curto como mais difícil, se com isso pretendemos afirmar que as distâncias são percebidas primeiro como objetivamente mensuráveis e, depois, os estados de espírito dos sujeitos distorcem sua percepção das distâncias. Ele quer dizer exatamente o contrário, ou seja, uma distância é vista como longa ou curta, fácil ou difícil, em função do engajamento do *Dasein* no mundo em que ele desde sempre já se encontra lançado. É a significância do mundo descortinada na circunvisão que determina o modo “objetivo” de mensuração

do espaço. É nesta chave simbólica que Heidegger irá interpretar uma importante tecnologia da comunicação e seus efeitos na mentalidade da época.

Todos os modos de aumentar a velocidade que nós, hoje, de forma mais ou menos forçada, exercemos impõem a superação da distância. Assim, por exemplo, com a “radiodifusão”, a presença cumpre hoje o dis-tanciamento do “mundo”, através de uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano, cujo sentido para a pre-sença ainda não pode ser totalmente aquilatado. (Heidegger, 1989, p. 153)

As modificações que uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano causam no *Dasein* não serão discutidas por Heidegger, mas ele não deixa dúvidas ao situar tais modificações no âmbito dos meios de comunicação de massa. Eles causam um impacto formidável no modo como o *Dasein* interpreta a circunvisão que referencia a ocupação. Tal movimento se dá, é verdade, ao nível ôntico e não propriamente ontológico, mas a ampliação do mundo – que um autor como Giddens, por exemplo, situa no deslocamento simbólico do espaço e do tempo em relação ao lugar – têm conseqüências para o *Dasein*. Sua extensão e intensidade, porém, dependerá do grau de comprometimento que uma determinada sociedade com a tecnologia e o modo como ela se deixa permear pela mídia. Do mesmo modo que outros filósofos seus contemporâneos, Heidegger não é capaz de ignorar as transformações sociais derivadas do desenvolvimento dos meios de comunicação. Mas ele tende a considerá-las como fenômenos derivados tanto do desenvolvimento tecnológico quanto dos contextos de interação comunicativa determinados pelo discurso. O conceito de comunicação adotado por Heidegger encontra-se no âmbito da ontologia da linguagem e o filósofo não realiza nenhuma passagem ou relação deste conceito com a noção tradicional de mídia. Contudo, observando-se a caracterização do fenômeno desde o ponto de vista das teorias clássicas da comunicação, os meios de comunicação são parte integrante e definidora do processo. O próprio fato de Heidegger não derivar, de sua ontologia da linguagem, uma conexão com os meios de comunicação já mostra que ele trabalha com dois níveis de elaboração sobre o fenômeno. Obviamente, o próprio Heidegger jamais veria tal diferenciação porque, do seu ponto de vista, a reflexão apenas tangencialmente interessa-se pela sociologia dos meios de comunicação de massa. Mas para quem se aproxima da obra do filósofo vindo do campo da comunicação esta diferenciação de planos na investigação é por demais evidente para ser ignorada. Por outras palavras,

Heidegger não vê continuidade entre seu conceito de comunicação e o fenômeno social dos meios de comunicação de massa. Essa característica coloca imediatamente o problema da integridade do objeto da comunicação se abordado a partir da filosofia. A pertinência possível entre a dimensão ontológica tematizada por Heidegger e o modo tradicional pelo qual os estudos em comunicação definem seu objeto deve ser uma das preocupações centrais da tese. A partir do modo como Heidegger trata a comunicação duas trilhas podem reconstituir o fenômeno: a noção, discutida em parte acima, de decadência (*Verfallen*) e a questão da tecnologia. É necessário, contudo, caracterizar o conceito ontológico de comunicação em Heidegger como o ponto de partida para ambas as trilhas.

De qualquer forma, o exemplo do rádio serve ao propósito de mostrar que a noção de espaço está longe de ser determinada objetivamente, muito pelo contrário. A “ampliação” do mundo cotidiano promovida pela radiodifusão é uma evidência de que o sentido existencial da temporalidade é anterior ao seu sentido físico.

A análise da espacialidade do *Dasein* demonstra uma das principais características do pensamento de Heidegger fica evidente. Sempre que lhe é possível ele reforça a noção de que a objetividade da natureza é uma função da existencialidade do homem. Primeiro estamos “em um mundo” para depois nos engajarmos no estudo científico desde mundo, por exemplo. Mais ainda, o estudo científico – amparado pelo método e deduzido de uma extensa reflexão epistemológica – é, talvez, o último na escala de importância. Muito mais importante para Heidegger é o mundo prático, cotidiano, no qual os objetos se apresentam ao modo da ocupação. É neste engajar-se que o espaço é “conhecido”, isto é, nesta dimensão pragmática da relação com os entes ele emerge como condição de possibilidade do trânsito dos entes. Só depois ele será objeto da sofisticação conceitual da Ciência. Inverter esta perspectiva – isto é, tomar o espaço como um dado que depois é intuído pela consciência – é um erro comum.

Seguindo a orientação prévia pela “natureza” e pelos intervalos entre as coisas, medidos “objetivamente” tem-se a tendência de considerar tais avaliações e interpretações do distanciamento como “subjetivas”. Trata-se, porém, de uma “subjetividade” que talvez descubra o mais real da “realidade” do mundo, a qual nada tem a ver com uma arbitrariedade “subjetiva” nem com “apreensões” subjetivistas de um ente “em si” diverso. *O distanciamento guiado por uma circunvisão na cotidianidade da pre-sença descobre o ser-em-si do “mundo verdadeiro”,*

*isto é, de um ente junto ao qual a pre-sença, existindo, já sempre está*¹⁷. (Heidegger, 1989, p. 155)

Heidegger oferece uma série de exemplos para caracterizar essa proximidade que o manual estabelece com o *Dasein*. Em geral estes exemplos procuram demonstrar que o que está mais próximo “aparece” como o mais distante quando nos engajamos nas coisas do mundo. O esforço continua sendo o de deslocar o sentido comum de espaço, referenciando-o na existência do ser-aí. É deste modo que ele introduz o exemplo dos óculos e da estrada. Mais importante, porém, é a caracterização do olhar e do ouvir como sentidos “espaciais”, ou seja, que situam os objetos estabelecendo o distanciamento em relação ao *Dasein*. O que observamos através dos óculos está muito mais próximo de nós – o filme ou a jaboticabeira no quintal – do que os próprios óculos, geralmente esquecidos em sua transparência. Do mesmo modo a estrada, na qual andamos, importa-nos menos do que quem vem ao nosso encontro caminhando em sentido contrário – ou do que o destino para o qual nos dirigimos. Segundo Heidegger, esquecemos da estrada ao olharmos quem vem ao nosso encontro. Com a audição dá-se o mesmo. Prestamos mais atenção ao que está sendo dito por outro ao telefone do que propriamente à tecnologia de comunicação que possibilita a interação à distância, a não ser, claro, quando ela falha, mas aí estamos num dos modos negativos de manifestação da manualidade, o que, ao fim e ao cabo, nos revela o mesmo fenômeno: a estrutura existencial do mundo como ser do *Dasein*.

O espaço também é visto nesta mesma perspectiva. O *Dasein* doa espaço ao possibilitar que os objetos se apresentem a ele como algo arrumado, no sentido de que cada coisa tem seu lugar determinado. Esta “arrumação” do mundo é uma característica existencial. Dialogando diretamente com Kant, Heidegger procura tornar mais clara sua concepção de espaço.

O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da pre-sença já descobriu sempre um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito”, entendido ontologicamente, a pre-sença, que é espacial em sentido originário. Porque a pre-sença é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como a priori. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa aqui precedência do encontro com o

¹⁷ Em itálico no original.

espaço (como região) em cada encontro do manual no mundo circundante. (Heidegger, 1989, p. 161)

Heidegger insiste, ao falar do espaço, em diferenciar sua reflexão da perspectiva kantiana. Faz isso ressaltando o caráter ontológico da sua reflexão em oposição à ênfase epistemológica de Kant. Deste modo, ao desenvolver uma crítica do espaço como *a priori* necessário para os juízos da ciência, Heidegger opõe o conhecimento científico àquele derivado da atividade cotidiana de estar engajado no mundo, um conhecimento pragmático e, por isso mesmo, mais próximo ao ser do *Dasein*.

A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra *também* um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da presença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo. (Heidegger, 1989, p. 163)

A espacialidade do *Dasein* é fundamento da tonalidade afetiva do temor, porque o temor baseia-se na possibilidade de que os entes intramundanos venham de encontro ao *Dasein* no modo específico do dano. Este movimento de aproximar-se e distanciar-se só é possível quando por conta da espacialidade que todo *Dasein* já sempre é e, assim, descortina o horizonte existencial no qual os objetos podem se aproximar ao modo do dano. Este movimento dos entes em direção ao *Dasein* é chamado por Heidegger de ameaça. Só tememos aquilo que se apresenta no mundo como ameaça. Lembrando que o temor refere-se, aqui, à disposição, um dos modos essenciais da abertura. Juntamente com a compreensão, eles definem a essência da linguagem e, nela, o sentido ontológico no qual Heidegger falará em comunicação.

The issue of spaciality in Heidegger's thought leads to the alterity of events of beings and thought, an aspect of the question of being that points toward the possibility of a thinking (a philosophical discourse) that engages alterity outside the interpretation of beings in terms of objective and ideal presence. The difficulty of engaging the alterity of events of beings and thought is tied to Heidegger's engagement of spatiality in *Being and Time*. This is done by first showing that spatiality appear as a figure of alterity in *Being and Time*, and by then turning to the way Heidegger's project in general takes up the issue of alterity through his development of an "apophantic logos". Heidegger's project opens a space of thought that, because of its awareness of its

very alterity, remains open to the occurrences of beings in their diversity and withdrawal. (Vallega, 2003) (Malpas, 2006).¹⁸

O que se teme é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo, ou seja, é sempre um ente intramundano situado. Como o espaço mesmo no qual tal ente se aproxima é uma categoria existencial do *Dasein*, o temível estará sempre associado ao próprio temer. Aquilo que comumente identificamos com o medo (no sentido de “estar amedrontado”) não possui algo que nos assusta como se isso fosse uma propriedade de tal e tal ente. Na verdade, é o próprio mundo que se descortinou ao modo do temor e, por isso, determinado ente nos vem ao encontro como algo temível.

É temendo que o temor pode ter claro para si o temível, “esclarecendo-o”. A circunvisão vê o temível por já estar na disposição do temor. Como possibilidade adormecida do ser-no-mundo disposto, o temer é “temerosidade” e, como tal, já abriu o mundo para que o temível dele possa se aproximar. A própria possibilidade de aproximação é liberada pela espacialidade essencialmente existencial do ser-no-mundo. (Heidegger, 1989, p. 196)

Heidegger argumenta que o temor, enquanto tonalidade afetiva fundamentada na disposição, não se encontra nos objetos, mas no próprio modo como a espacialidade do *Dasein* já lhe abriu o mundo e, conseqüentemente, os próprios objetos intramundanos. O temor é um modo da espacialidade do *Dasein*. Por outras palavras, é o próprio espaço existencialmente constituído que permite aos entes (ou a um ente em particular) se apresentarem como temíveis. É por esse motivo que os objetos aos quais o medo vincula-se podem ser vistos, em outro contexto, livres da temeridade. Esse “afinamento” do *Dasein* com o mundo no qual ele “está” é a estrutura fundamental da disposição. É neste sentido que a noção de espacialidade se acopla à reflexão sobre o temor. O ente que vem ao encontro do *Dasein* e, portanto, abre-lhe este espaço, isto é, torna o *Dasein* consciente de sua espacialidade, é experimentado como alteridade. O outro, que não é aqui o outro ético ou moral, ameaça na medida em que abre esta espacialidade ao modo do temor. Quando Heidegger fala em disposição ele se refere exatamente a este

¹⁸ “O tema da espacialidade no pensamento de Heidegger leva à alteridade dos eventos dos seres e o pensamento, um aspecto da questão do Ser que aponta na direção da possibilidade de um pensamento (o discurso filosófico) que aborda a alteridade fora da interpretação dos seres em termos de uma presença objetiva e ideal. A dificuldade de abordar a alteridade dos eventos dos seres e pensamento é amarrada à abordagem de Heidegger da espacialidade em *Ser e Tempo*. Isso é feito primeiro mostrando que a espacialidade aparece como um figura da alteridade em *Ser e Tempo* e, então, indo em direção ao modo como o projeto geral de Heidegger aborda o problema da alteridade através do desenvolvimento do “logos apofântico”. O projeto de Heidegger abre um espaço de pensamento que, por conta da consciência de sua própria alteridade, permanece aberto à ocorrência dos seres em sua diversidade”.

elemento de *awareness* que se abre na experiência das tonalidades afetivas. O que se descortina ao modo do temor é o próprio mundo enquanto espacialidade interpretada. Esta interpretação, por sua vez, não é um processo intelectual, não é uma análise ou um estudo científico do sujeito (como na Psicanálise), mas um humor, um estar diante do mundo ao qual corresponde um “sentimento” ou afecção. Por isso é tão importante entender o papel da espacialidade na estruturação das tonalidades afetivas. Mais importante ainda será entender como a disposição e a compreensão se articulam para formar a estrutura ontológica originária da abertura, a cura (*Sorge*). O papel da comunicação será relevante nesta articulação, mesmo que indiretamente, a partir da interpretação heideggeriana da retórica, porque é nela que Heidegger indicará o lugar de uma teoria da convivência, isto é, uma teoria do modo como os homens se relacionam através do uso pragmático da linguagem.

Antes, porém, é importante notar que a disposição abre um sentido para significância do mundo circundante. É também um conhecer, uma forma de compreender o modo como os entes estão no mundo junto ao *Dasein*. Obviamente, enquanto ser-com-os-outros também os outros são passíveis de serem entendidos a partir da disposição do temor. Neste caso, entretanto, não é exatamente o outro que se teme, como se ele fosse um ser intramundano. Não se teme o outro como se temeria, por exemplo, um ser simplesmente dado que nos vem ao encontro no modo da ocupação. Com as coisas nos ocupamos, mas com os outros nos preocupamos. Isso quer dizer que o modo como o temor se apresenta no contexto da intersubjetividade é distinto.

O temer por também pode-se estender a outros e, nesse caso, falamos de ter medo em lugar do outro. Esse temer em lugar de...não retira do outro o temor. Isso está excluído porque o outro, *em lugar de quem* se teme, não precisa necessariamente temer. (...) O temer em lugar de... de certa forma sabe que não é atingido, embora, na verdade, seja atingido pela co-pre-sença, pela qual se teme. (Heidegger, 1989, p. 197)

Quando nos encontramos junto aos outros tememos por eles. Heidegger usa como exemplo o fato de que, mesmo que o outro não esteja ciente da ameaça – e talvez por isso mesmo – e a enfrente de modo temerário, sentimos medo “por ele”. O que não significa que este modo da disposição relacionado à intersubjetividade seja um temer em conjunto ou mesmo um conviver temendo. O *Dasein* sabe que o temível, neste caso, não lhe é dirigido, não vem ao seu encontro. Na verdade teme-se pelo próprio ser-com

os outros – uma estrutura existencial do *Dasein* – que está ameaçado na figura do outro que enfrenta o perigo. Este temer pelo outro não é, portanto, a princípio, solidariedade, embora possa ser, dependendo da tonalidade afetiva acessada na disposição, o que poderia indicar uma guinada solipsista no pensamento do filósofo; é simplesmente algo que não se confirma uma vez que o *Dasein* é sua abertura, isto é, existe como ser no mundo e compreende em si o ser-com-o-outro e a co-existência do outro.

Com isso fica claro que o *Mitdasein* é tributário da espacialidade do *Dasein* na medida em que a preocupação é, ela também, uma abertura na qual os outros se situam em relação ao *Dasein* que eu mesmo sou. Neste sentido, as tonalidades afetivas nos abrem um modo de compreensão do ser-dos-outros em sua cotidianidade que é fundamento para o discurso e, por consequência, para a comunicação. Nada exemplifica melhor esta idéia do que o papel atribuído por Heidegger a retórica.

Ao contrário da orientação tradicional do conceito de retórica como uma espécie de “disciplina”, ela deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros. A publicidade, enquanto modo de ser do impessoal, não só possui seu estado de humor como precisa de humor e o “faz” para si. É a partir dele e em seu sentido que fala o orador. Ele necessita da compreensão das possibilidades do humor para despertá-las e dirigi-las da maneira mais adequada. (Heidegger, 1989, p. 193)

A retórica é uma atividade associada ao *pathos* e, por consequência, às tonalidades afetivas (humor). Heidegger ressalta sua importância para a convivência e para a linguagem, uma vez que, através da retórica, deixa claro que a convivência se dá por um lado através das tonalidades afetivas e, por outro, da competência lingüística. Chama atenção a vinculação do conceito de publicidade (*Öffentlichkeit*) ao modo do impessoal. Para Heidegger a esfera pública não possui a mesma conotação que em Habermas ou mesmo em Hannah Arendt. Associá-la ao impessoal significa situá-la ao nível da cotidianidade e, pior ainda, ao nível do comum. Por comum Heidegger quer dizer aquilo que primeiro e na maioria das vezes já se encontra dado para o *Dasein* em sua cotidianidade enquanto discurso. Entre as coisas que podem ser descritas neste modo encontra-se uma interpretação do mundo e dos acontecimentos que já os situa e explica, mesmo que de modo superficial. A publicidade é constituída pelo que há de comum, mas este comum carece de fundamento, é mero falatório, girando em falso nas formas decaídas do discurso. Este é o modo associado aos meios de comunicação de massa que disseminam interpretações dos acontecimentos como se a linguagem fosse

um sistema de trocas no qual a opinião apressada e superficial é a moeda de troca. O que nos deve ocupar, pelo menos por agora, é a reflexão sobre a possibilidade de tal dimensão estar associada ao *Dasein* existencialmente. Afinal como é possível que a linguagem – em sua realização ontológica: discurso – possa se prestar ao fechamento da compreensão quando colocada para circular na cotidianidade?

Por certo que a questão só poderá ser discutida se trouxermos para o debate o caráter ontológico da disposição. Com a referência à retórica, Heidegger exemplifica que a linguagem constitui-se, necessariamente, das tonalidades afetivas postas em jogo no discurso público. Este é um fato para o qual a retórica chamou atenção há tempos. Mesmo tendo degenerado em uma teoria da persuasão, como demonstram, entre outros Ricoeur¹⁹ e Perelman²⁰, sua caracterização, já em Aristóteles, como dialética deixava entrever uma concepção de linguagem na qual as tonalidades afetivas possuíam importância fundamental no modo como o discurso era compreendido pelos interlocutores. Tratava-se não apenas de provocar uma mudança de atitude ou ganhar a adesão momentânea de um auditório, mas de considerar a disposição como elemento válido do discurso verossímil onde este tipo de discurso fosse a verdade possível (como no caso da sabedoria prática, por exemplo). Mais do que isso até, o objeto da retórica não era simplesmente convencer, mas fazer vibrar as tonalidades, de modo que o que era dito acessasse o nível existencial e verdadeiramente compreensivo. A tese é a de que a disposição possui um caráter hermenêutico tão acentuado quanto a compreensão e, por conta disso, mobiliza a linguagem em nível ontológico, vale dizer, o que é dito ressoa na abertura que todo *Dasein* sempre é. A retórica, enquanto prática discursiva, encontra-se exatamente na junção entre a disposição e a compreensão, pois se dá através do uso pragmático do discurso. Ao fazer isso, ela torna acessível o “como” da nossa existência cotidiana.

The *dynamis* of rhetoric represents our capacity to “see” our situatedness in the world (our hermeneutical situation, our *Dasein*) as a set of language possibilities that constitutes the raw materials out of which we construct our everyday life with one another.

(...) The urge to locate one’s particular seeing locates one’s being in the world as being-with-others. And so the philosopher’s concern with the question of Being must somehow be carried out in the course of one’s falling toward particularity while necessarily taking on the accompanying weight of one’s being-with-others in language. Indeed, if human beings bear any knowable

¹⁹Cf. (Ricoeur, *Hermeneutics and the Humam Sciences*, 2006)

²⁰Cf. (Perelman, 1996)

relationship to Being as such, that relationship can be glimpsed only from inside language as we have it – language itself in movement toward a particular view of our life with others in a community – language as rhetoric (Sculd, 1999).

Sculd talvez vá muito longe ao considerar a retórica como o modo pelo qual a linguagem pode ser apropriada pelo *Dasein* em sua cotidianidade como instrumento mediador da convivência, ou mais especificamente, como um modelo de comunicação. Mas ele acerta ao colocar o problema da relação entre a disposição e a compreensão num patamar lingüístico. Isso não quer dizer, é claro, que Heidegger pense os existenciais meramente como elementos simbólicos, mas o que interessa do ponto de vista da comunicação é o modo como a abertura do *Dasein* se dá na linguagem. Não porque aí ela seja mais relevante – as tonalidades afetivas descortinam estados de espírito às vezes impronunciáveis –, mas porque é aí que ela se constitui em fenômeno comunicativo. A “vida com os outros” se torna “visão” numa elaboração da linguagem que costure tanto as tonalidades afetivas quanto a compreensão na enunciação do discurso. A retórica funciona aqui exatamente como Heidegger quer: uma hermenêutica da convivência, baseada na pragmática da linguagem. Ela nos dá uma chave de interpretação do discurso (Gadamer dirá, do diálogo) que conjuga os elementos existenciais em seu funcionamento cotidiano, ou seja, uma elaboração discursiva das tonalidades afetivas descobertas pela espacialidade do *Dasein*. Tal espacialidade, entendida como ser-no-mundo, é condição de possibilidade para que a disposição se constitua porque é nela que os entes podem vir ao encontro do *Dasein*, já sempre referenciados numa circunvisão significativa (os modos da ocupação). Mais ainda, a retórica é uma elaboração da disposição na linguagem e, como tal, pode ser compreendida como uma “hermenêutica”, ou seja, como uma elaboração discursiva sobre o sentido do ser-com-os-outros, isto é, do mundo compartilhado. Isto se dá porque o ser-com-os-outros também se fundamenta na espacialidade originária do *Dasein*, embora constitua-se no modo diferenciado (em relação aos entes simplesmente dados) da preocupação, a qual correspondem, por sua vez, certas tonalidades afetivas. Heidegger repete a mesma estrutura argumentativa ao falar sobre o tédio (Heidegger, 2003, p. 94 ss). De fato, ele chega a ser mais incisivo na caracterização das tonalidades afetivas como modos de convivência.

As tonalidades afetivas não são manifestações paralelas, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva estivesse sempre aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. (...) A tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser. (Heidegger, 2003, p. 81)

Não chega a ser estranho, portanto, que Heidegger tenha introduzido, em **Os conceitos fundamentais da metafísica**, a questão das tonalidades afetivas através de uma relação hipotética de amizade: “uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos” (Heidegger, 2003, p. 79). Ou que tenha usado por vezes o exemplo de uma reunião social na qual a presença de alguém é sempre agradável porque inspira alegria. Esta convivência (ser-com) modulada pelas tonalidades afetivas encontra uma interpretação na retórica baseada no *pathos* enquanto diapasão para as relações entre os homens. Ser capaz de inspirar um determinado auditório a indignar-se ou apiedar-se contra aquele político ou a favor daquele criminoso é não somente uma técnica, mas ao mesmo tempo uma interpretação dos modos e da relevância das tonalidades afetivas da indignação e da piedade num determinado contexto comunicativo. Este é um claro sinal de que estamos no solo da comunicação (embora não reconhecido por Heidegger como tal). A tese parte do pressuposto que, para Heidegger, a idéia de comunicação está diretamente associada à linguagem – inicialmente enquanto possibilidade do discurso. Isso quer dizer: para que certa relação seja de fato comunicativa, precisa-se encontrar um terreno existencial comum, isto é, algo que mobilize os indivíduos em conjunto, sem o perigo da inautenticidade. As tonalidades afetivas, enquanto constituintes da abertura do *Dasein*, formam o primeiro horizonte de ligação necessário para caracterizar a noção de comunicação em Heidegger. Isso quer dizer: falamos uns com os outros sobre o mundo que nossas tonalidades afetivas nos descortinam. A comunicação, portanto, depende necessariamente deste afinamento proporcionado pela disposição.

Esse raciocínio implica que as tonalidades afetivas não sejam tratadas de modo psicologizante ou mesmo trágico (no sentido de estarmos condenados às nossas emoções e sentimentos). Embora seja tentador compreender as disposições como afecções, sentimentos ou humores, a conotação psicologizante associada a estas manifestações da alma não correspondem ao sentido que Heidegger quer dar. Nos Seminários de Zolikon ele critica a apropriação feita por Binswanger da analítica

existencial de ST deixando entrever que as tonalidades afetivas não são estados de alma ao qual possa-se atrelar um conceito de saúde mental. Os modos da existência pouco têm a ver com a taxonomia binswangeriana (maneirismo, excentricidade, extravagância)²¹ nem tampouco com a possibilidade de uma terapêutica que liberte o *Dasein* das tonalidades afetivas consideradas “incapacitantes”. De fato, o erro de Binswanger, segundo Heidegger, foi não ter atentado para o fato de que as tonalidades afetivas constituem o ser do *Dasein* de modo radical, isto é, ontológico, e não como formas ônticas da personalidade, passíveis de tratamento. Prova disso é a insistência de Binswanger em complementar a analítica existencial com a temática do amor.

Mas o mal entendido de Binswanger não consiste tanto em que ele quer complementar o “cuidado” pelo amor, mas sim, no fato de que ele não vê que o cuidado tem um sentido existencial, isto é, ontológico, que a analítica do *Dasein* pergunta pela constituição fundamental ontológica (existencial) e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do *Dasein*. (Heidegger, 2001, p. 142)

Ao apontar o equívoco deste tipo de interpretação, Heidegger reforça o caráter ontológico da sua reflexão. Isso é de fato importante. A dimensão ontológica garante radicalidade e universalidade à reflexão sobre o sentido de ser. Ela é radical na medida em que tematiza o fundamento último a existência humana e é universal na medida em que a investigação ontológica do fundamento é também transcendental. Esta transcendentalidade, por sua vez, abre-se na tematização explícita do modo de ser do *Dasein*. E o sentido de Ser se articulará como abertura para a possibilidade no horizonte do tempo. Tal sentido, enquanto tributário da estrutura existencial do *Dasein*, inclui uma concepção de comunicação igualmente derivada da ontologia fundamental, embora fenomenicamente situada na linguagem.

Até o momento discutiu-se os elementos fundamentais da disposição enquanto estrutura fundamental da abertura do *Dasein*. Ressaltou-se, a partir da reconstrução argumentativa da análise heideggeriana do temor, como as tonalidades afetivas dispõem o mundo de modo essencial. Viu-se também o papel definidor da noção de espacialidade como condição de possibilidade da disposição e, claro, para a topologia existencial dos objetos e dos outros seres humanos que dividem o mundo com o *Dasein* que eu mesmo sou. Destacou-se, principalmente, as tonalidades afetivas como

²¹ (Binswanger, 1977)

hermenêutica da convivência cotidiana, cujo exemplo de elaboração na linguagem é a retórica. A retórica, por sua vez, abre-nos a possibilidade de introduzir a noção de comunicação como um fazer e deixar ver ao outro o mundo que desde já a disposição abriu para nós (ser-com-os-outros). Este “deixar e fazer ver em conjunto” é uma competência da linguagem, isto é, este movimento de desvelar o comum (no sentido de comunidade, de comunhão) dá-se dentro da linguagem. Entretanto, para caracterizar a linguagem em Heidegger será preciso, primeiro, reconstruir argumentativamente a compreensão enquanto estrutura existencial co-originária à disposição. Só então ficará clara a relação de pertencimento que a comunicação possui para com o discurso, e um conceito de comunicação de inspiração heideggeriana poderá ser mais claramente delineado.

A compreensão não é uma atividade cognitiva do sujeito articulada na linguagem como representação lógica da realidade. Não é o fundamento subjetivo da verdade objetiva dos fatos. Não se refere à representação de estados de coisas dados no mundo. Se, acima, deixou-se entrever um conceito de comunicação associado à ontologia fundamental do *Dasein* como uma alternativa ao modelo epistemológico cartesiano tradicional ou mesmo ao modelo egóico de matiz husserliano, o existencial compreensão aprofundará esta dimensão ontológica, sem nunca se sobrepor à disposição como modo de interpretar o mundo. Ao contrário, compreensão e disposição são co-originários, ou seja, ambos conformam a abertura do *Dasein*, abrindo-lhe suas possibilidades mais próprias. De fato, Heidegger pensa tanto compreensão e disposição conjuntamente e pensa também todos estas formas de conhecimento como derivadas da compreensão.

Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor. Interpretando a compreensão como um existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é concebido como modo fundamental do ser da pre-sença. Em contrapartida, a “compreensão” no sentido de um modo possível do conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do “esclarecimento”, de ser interpretada juntamente com este como um derivado existencial da compreensão primária, que também constitui o ser do pré da pre-sença. (Heidegger, 1989, p. 198)

Há, portanto, um duplo significado do termo compreensão em ST separado por níveis distintos de relevância ontológica. O existencial compreensão é o fundamento ontológico de todos estes outros modos cognitivos, bem como dos diferentes sentidos

que o termo apresenta, por exemplo, em português²². Assim, o conhecimento é um epifenômeno da compreensão, assim como a interpretação, o julgamento, o senso comum e assim por diante. Com isso Heidegger não apenas quer garantir a radicalidade da sua reflexão, mas também circunscrever a idéia de verdade – uma conseqüência natural do conhecimento – à dinâmica existencial da abertura. O motivo para tanto está na dinâmica circular da compreensão. A relevância existencial do compreender se dá, em ST, por conta de seu papel na constituição da abertura do *Dasein*. É diante da compreensão que o *Dasein* descortina o mundo das suas possibilidades, ou seja, “o que *ainda não é real e que nunca será necessário*” (Heidegger, 1989, p. 199). Este conceito de possibilidade determina o *Dasein* e organiza a topografia conceitual de ST. Com isso Heidegger quer dizer: *Dasein* é seu poder-ser. É neste sentido que a idéia de abertura deve ser entendida. Estar aberto, ou lançado, significa ser esta abertura para tudo o que se pode ser no mundo e com os outros.

Primariamente, ela é possibilidade de ser. Toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é sua possibilidade. A possibilidade essencial da pre-sença diz respeito aos modos característicos de ocupação com o “mundo”, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em função de si mesma. (Heidegger, 1989, p. 199)

A disposição e a compreensão determinam o modo da abertura que, por sua vez, descortina ao *Dasein* a amplitude de possibilidades de ser que seu engajamento ontológico com o mundo desde sempre já lhe destinou. Exatamente porque tal engajamento é parte constituinte de seu ser e, portanto, da própria abertura. A possibilidade, portanto, marca o *Dasein* em sua facticidade.

Possibilidade não significa no existente humano algo ainda não real, mas representa o modo mais positivo do ser. Estar-aí existencialmente não significa estar presente, mas viver “em” e “de” possibilidades. O ser do existente humano é, por isso, *poder-ser*. Este poder-ser, porém, está sempre numa disposição a saber. (Stegmüller, 1977, p. 141)

O parágrafo 31 é importante no caminho argumentativo de ST porque estaca um marco de referência que circunscreve toda a analítica existencial. A idéia de que o

²² A tradução do termo alemão *Verstand* para compreensão acompanha a recepção da filosofia heideggeriana no Brasil. Em inglês, na consagrada tradução de Macquarrie e Robinson, o termo usado é *Understand* embora o inglês possua também a palavra *comprehension*. Uma tradução literal para o português poderia usar “entendimento”, mas a palavra carrega uma herança kantiana bastante pronunciada. (cf. Houaiss, 2007).

Dasein é suas possibilidades, depois elaborada de modo mais enfático na máxima “torna-te o que és” define, existencialmente, o objeto de investigação desta primeira parte. Compreender, portanto, é enxergar o horizonte do possível em cada ação cotidiana, a partir de uma disposição já sempre presente. Trata-se de compreender as possibilidades de ser que me são abertas no engajamento cotidiano com o mundo. A comunicação é uma destas possibilidades e não apenas um processo, ou seja, algo apartado do sujeito no qual ele se engaja em função de uma necessidade imediata. Comunicar é uma das possibilidades existenciais do *Dasein* enquanto um ente que constitui linguagem. Não é, em momento algum, neste nível ontológico, mediação. O modo como a comunicação pode ser mediação, e está é uma possibilidade legítima do comunicar, encontra-se não nesta dimensão ontológica, mas nas derivações decaídas dos modos lingüísticos. Mais uma vez é importante deixar claro que a noção de decadência nada tem a ver como uma valoração do fenômeno. A idéia de mediação não é um modo menor ou menos importante do fenômeno comunicacional, mas um modo derivado, uma possibilidade na qual o *Dasein* pode muito bem se engajar e mesmo transformá-la no centro de sua vida cotidiana. Entretanto, mesmo esta dimensão ontológica da comunicação deve estar enraizada no existencial compreensão porque, em Heidegger, a noção de comunicação se dá no horizonte da linguagem, e a linguagem, por sua vez, faz sentido apenas quando enraizada neste existencial.

Stegmüller considera a compreensão um existencial mais “ativo” do que a disposição, cujo caráter associado à afecção indicaria uma índole mais passiva. A impressão de Stegmüller se justifica apenas no sentido de que a compreensão descortina o caráter projetivo da compreensão. Este caráter projetivo está diretamente ligado à idéia de possibilidade. Segundo Heidegger, o *Dasein* sempre é “mais” do que ele realmente é, porque sendo, ele também é, existencialmente, cada possibilidade de seu poder-ser, mesmo que tal possibilidade não se efetive realmente como tal. O que está em jogo aqui é que a compreensão, para se efetivar existencialmente, exige do *Dasein* um lançar-se em suas possibilidades. Isso porque, como bem notará Gadamer em *Verdade e Método*, toda compreensão se dá a partir de um projeto de leitura, de uma antecipação de sentido contida na intencionalidade do leitor que guia a interpretação de um texto. Desde sempre já nos colocamos em uma determinada posição diante do texto, de modo que a dinâmica do processo de leitura se dê sempre em referência a esta posição. Concomitantemente, um universo semântico de possibilidades também está presente como uma espécie de *thesaurus* disponível para referência enquanto se

interpreta; a herança semântica da língua. Este horizonte de sentido no qual um texto está sempre inserido é associado, em Heidegger, à noção de significância, isto é, à referencialidade constitutiva da mundanidade do mundo. Com isso Heidegger quer dizer: o projeto que cada *Dasein* já sempre é em sua compreensão do próprio poder-ser será interpretado em contraposição à significância que articula a noção de mundo; e será interpretado como abertura, ou seja, como a instauração mesma das suas possibilidades.

O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ele já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta. Na medida em que é, a pre-sença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. (...) No projetar, o projeto lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e assim a deixa *ser*. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser da pre-sença em que a presença é as suas possibilidades enquanto possibilidades. (Heidegger, 1989, p. 201)

A relação entre o projetar e as possibilidades implica que o modo próprio da compreensão dá-se como abertura do *Dasein*. Mesmo assim é possível que o *Dasein* restrinja suas possibilidades ao que lhe é apresentado pelo mundo fático e cotidiano, ou seja, é possível ao *Dasein* restringir suas possibilidades ao exequível ou desejado em função do mundo que ele encontra ou percebe como dado.

A compreensão pode-se colocar primariamente na abertura do mundo, ou seja, a pre-sença pode, de início e na maioria das vezes, compreender-se a partir de seu mundo. Ou então, a compreensão primariamente se lança para as destinações, isto é, a pre-sença existe como ela própria. Brotando de seu próprio si mesmo como tal, a compreensão é própria ou imprópria. “Im”-própria não significa que a pre-sença rompa consigo mesma e só compreenda o mundo. Mundo pertence ao seu próprio ser como ser-no-mundo. Por isso a compreensão própria e imprópria podem ser autênticas ou inautênticas. (Heidegger, 1989, p. 202)

Mesmo podendo engajar-se no mundo imediato da experiência, o *Dasein* jamais o entenderá como um objeto simplesmente dado ao escrutínio da razão. Mesmo uma compreensão imprópria pode ser autêntica, no sentido de se dar como uma possibilidade do *Dasein*. Por outras palavras, ainda que distante, no seu viver cotidiano, da dimensão ontológica que caracteriza seu ser-no-mundo, o *Dasein* sempre estará necessariamente engajando-se nas possibilidades que ele mesmo desde sempre já abriu.

O modo pelo qual o *Dasein* é sua compreensão Heidegger chamou círculo hermenêutico. Este é, de modo indisputável, o centro da caracterização da compreensão como existencial. O círculo, no entanto, delinea-se como existencial a partir da noção de projeto, pois ela prepara a caracterização da visão (*Sich*) em cujos modos o círculo se constitui. No conceito de visão Heidegger reforça a dimensão existencial do *Dasein* em oposição ao modelo tradicional cartesiano de subjetividade, um tema recorrente na analítica existencial de ST; para além disso, contudo, a caracterização da visão como o horizonte no qual o círculo hermenêutico performa sua circularidade positiva abre a dimensão lingüística necessária não apenas à caracterização da comunicação como função da linguagem, mas principalmente prepara o caminho para discussão sobre a verdade como desvelamento.

Para o significado existencial de visão, a única coisa a ser levada em conta é a particularidade do ver em que o ente a ele acessível se deixa encontrar descoberto em si mesmo. É o que todo sentido realiza em seu âmbito genuíno de descoberta. (Heidegger, 1989, p. 203)

Com o objetivo de esclarecer o existencial compreensão em função da caracterização da abertura do *Dasein* (juntamente com a disposição) como o solo do qual brotará o conceito heideggeriano de linguagem – e, conseqüentemente, de comunicação – como discurso que desvela, ou seja, que “mostra e faz ver” o ente em seu ser, apresentou-se a possibilidade como destinação do *Dasein* a partir da sua condição de projeto que, por sua vez, constitui a visão, que nada mais é do que o horizonte de sentido da existencialidade do *Dasein* para si mesmo com abertura.

A análise da compreensão parte desta arquitetura para caracterizar a própria abertura como um círculo virtuoso composto por três elementos fundamentais: a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia. A cada um deles corresponde um movimento do *Dasein* em relação ao horizonte de sentido no qual está inserido. Para explicar a compreensão Heidegger recupera o conceito de significância anteriormente ligado à mundanidade do mundo através da referencialidade dos entes intramundanos no modo da manualidade.

É a partir da significância aberta na compreensão do mundo que o ser da ocupação com o manual se dá a compreender, qualquer que seja a conjuntura que possa estabelecer com o quê lhe vem ao encontro. A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido se interpreta. O que está à mão se explicita na visão da compreensão. (Heidegger, 1989, p. 205)

A significância aparece pela primeira vez em ST atrelada à mundanidade do mundo. Mas quando Heidegger inicia sua investigação sobre a compreensão este existencial ganha uma relevância maior no quadro geral da argumentação. A significância é um vetor de sentido, isto é, ela atravessa a dimensão transcendental e existencial do *Dasein* para alcançar o fenômeno da linguagem. Não é uma mera teoria do significado, no sentido da tradição analítica, que toma a proposição como o lugar da verdade numa cópula representacional. A significância é em função da existencialidade do *Dasein* como abertura, isto é, ela é uma função da verdade como desvelamento.

O conceito de verdade que aí se coloca no nível da produção da significância, não no nível de referência/significado, enunciado/proposição, mas realmente um elemento ligado à ontologia fundamental ou à analítica existencial, onde Heidegger optou pelo modelo operacional de verdade, onde o critério é prático, onde aparece a verdade como categoria de sucesso, do lidar com os entes do mundo. (Stein, 1993, pp. 98-99)

A significância agora é apresentada como uma produção da verdade, embora Heidegger ainda não descortine isso de modo tão claro. Ela é, ao mesmo tempo, um produto da compreensão, o que só pode indicar que a relação entre compreensão e verdade é fundamental para a tese de ST. O que faz a junção destes existenciais é um outro existencial, não anterior mas co-originário: o círculo hermenêutico. Na dinâmica circular da compreensão a verdade produz a significância – e, portanto, a visão enquanto horizonte existencial – desvelando o ente através da linguagem que, por sua vez, mostra e faz ver o ente em seu ser. A ambição maior de Heidegger em ST está aí: o sentido do Ser dá-se na linguagem enquanto desvelamento, mas nunca teoricamente, ou melhor, abstratamente. A linguagem é um uso, uma pragmática, um lidar com o mundo. A questão da comunicação também se dará nesta dimensão prática. Comunicação, entendida a partir do horizonte de ST, não pode ser um processo ou mesmo uma mediação. Ela não é o que está no meio. Embora Heidegger não desenvolva o conceito de comunicação de modo claro e, em nenhum momento, utilize a categoria do diálogo como centro reflexivo – e ele não faz isso porque situa o diálogo no plano ôntico –, para a caracterização do conceito, a estrutura do ser-com-os-outros e o caráter do “mostrar e fazer ver em conjunto” que caracterizará a linguagem indica que pode-se interpretar este estar “em conjunto” como comunhão. Na comunicação como função da linguagem

esconde-se a comunicação como diálogo fundado no desvelamento. Tal noção é claramente aderente à etimologia do conceito e contempla a dimensão ontológica fundamental que é a verdadeira preocupação heideggeriana. O sentido do ser do *Dasein* enquanto abertura suporta a noção igualmente originária (isto é, ontológica) de comunicação como comunhão. Entretanto, é preciso avançar ainda em direção à dinâmica da compreensão e, por fim, até a caracterização da própria linguagem em ST para que tal pertencimento se mostre com maior clareza.

Do conceito de possibilidade – sempre guiada por um projeto – Heidegger deriva a noção de interpretação enquanto uma ação do *Dasein* que conforma suas possibilidades e lhes dá sentido existencial. Ela se funda na compreensão e é desde sempre um engajamento do *Dasein* em suas possibilidades.

Nela a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão e torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão. (Heidegger, 1989, p. 204)

Disto podemos entender que a interpretação é o modo como o *Dasein* se apropria da significância do mundo de um modo que fique suas possibilidades sejam por ele apropriadas. Ao falar do ser-no-mundo, Heidegger introduziu a questão da instrumentalidade do manual como o modo específico do *Dasein* lidar com os objetos, ou seja, como a circunvisão que orienta a ocupação. Agora, ele fundamenta a circunvisão na compreensão, como horizonte das possibilidades que lhe descortina a interpretação do mundo.

O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que *se explicita* na compreensão, possui a estrutura de *algo como algo*. A questão da circunvisão que pergunta: o que é esse manual determinado, a interpretação da circunvisão responde do seguinte modo: ele é para...A indicação do para-quê não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isto, que se deve tomar como estando em questão. O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo “como isso ou aquilo”. O “como” constitui a estrutura de explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação. (Heidegger, 1989, p. 205)

A compreensão dá a entender a realidade enquanto uma função existencial do *Dasein*. Aqui a referencialidade da significância, a rede simbólica que compõe a

mundanidade do mundo, ganha sua caracterização enquanto o sentido do ente intramundano na categoria do *como*. De que modo podemos entender a expressão “como”? O que significa dizer que algo se mostra em seu “como”? A expressão possui uma direção modal, isto é, quando algo é visto em seu “como” ele se mostra em função de outra coisa e não de si mesmo. O “como” exige uma qualificação que não é simplesmente uma propriedade do ente, mas uma abertura para um tipo de referência na qual este “como” aparece enquanto modo de ser de algo. Um martelo pode ser visto “como” martelo, mas também “como” um simples objeto de ferro e madeira ou mesmo “como” uma arma. Em todos estes usos, a expressão “como” aponta para uma referência externa ao próprio ente que se dá de todos estes modos. Para Heidegger, o que subjaz aos possíveis usos que podemos fazer do martelo (o martelo “em si”) não é relevante porque pressupõe uma realidade apartada do *Dasein*, uma realidade também “em si”. Todo o esforço da analítica existencial até aqui foi o de mostrar que tal “em si” simplesmente não é possível, senão ao modo de uma derivação que retirou do ente sua natureza primária de ente intramundano, o seu “como”.

A simples visão das coisas mais próximas nos afazeres já traz consigo tão originariamente a estrutura da interpretação que toda e qualquer apreensão, *por assim dizer livre* da estrutura-como, necessita de uma certa transposição. Ter simplesmente diante de si uma coisa é somente fixá-la *como uma não compreensão*. (Heidegger, 1989, p. 206)

O modo como Heidegger argumenta em ST está prenhe deste tipo de inversão do pensamento tradicional. Enquanto uma abordagem mais positivista, que acredita na distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, assume que o objeto esteja desde sempre dado como uma coisa (da realidade, da natureza, do mundo, etc.) e que só então desenvolvemos um método científico capaz de nos informar as características e propriedade que pertencem a este objeto em si mesmo; Heidegger sugere exatamente o contrário, ou seja, que a abordagem científica é derivada pela negativa da dimensão existencial (a “estrutura-como”). A ciência seria um discurso de segunda ordem em relação à ontologia. Seria fixá-la “como” uma não compreensão.

Com esse movimento Heidegger pretende fugir da concepção de que a compreensão seja um método. Gadamer entendeu isso muito bem, tanto que o título de sua principal obra **Verdade e Método** faz referência ao método de modo abertamente irônico (Vattimo, 1999). Enquanto a ciência parte sempre da idéia de que não se

conhece realmente um fenômeno a menos que tal conhecimento submetta-se a critérios científicos de validade e confiabilidade – o que significa: parte-se do fenômeno como critério de verificabilidade para os juízos a respeito dele; a ontologia existencial parte do princípio de que um horizonte interpretativo já desde sempre se apresenta como fundamento do fenômeno.

Isso seria um mal-entendido [confundir interpretação e ciência] a respeito da função específica de abertura da interpretação. Ela não lança, por assim dizer, um “significado” sobre a nudez de algo simplesmente dado, nem cola sobre ele um valor. O que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe. (Heidegger, 1989, p. 206)

Este sentido “já dado” pela compreensão é o fundamento do círculo hermenêutico enquanto tal. O movimento do pensamento é circular, e não simplesmente linear, exatamente porque sempre partimos de algum sentido dado na experiência cotidiana e ao qual retornaremos, mas de um modo qualitativamente distinto. Percorrer o círculo hermenêutico é realizar o movimento de sair de uma posição prévia para, depois, retornar a ela de modo completamente diferente. Na verdade, percorrer o círculo é o fator essencial da compreensão e não meramente o resultado que se consegue ao girar. É por isso que Heidegger fala em interpretação. Diferentemente da descrição ou mesmo da explicação, a interpretação exige de saída uma “tese” sobre a qual trabalhar. No sentido existencial de Heidegger, a compreensão é um círculo que inicia com a interpretação do que está implícito na visão tributária da totalidade conjuntural, aberta ao *Dasein* a partir da disposição e da compreensão.

Como foi dito acima, Heidegger divide o movimento circular da interpretação na compreensão em três etapas ou marcos, todos caracterizados pela anterioridade (*Vor*). A tradução para o português verte *Vorhabe* como “posição prévia”. O termo posição, entretanto, não se refere à espacialidade do *Dasein*, no sentido de que tal posição estaria diretamente ligada à topografia heideggeriana. Numa tradução alternativa, poderíamos entender a “posição prévia” como “aquilo que temos de modo adiantado”. E o que se tem “em adiantado” é a totalidade conjuntural já descortinada pela abertura do *Dasein*. Portanto, posição prévia refere-se ao sentido que desde sempre já se abriu para determinado ente ou fenômeno que se está procurando compreender. O decisivo, acima de tudo, é entender o sentido, fruto da compreensão, como algo já sempre presente e não

como finalidade do processo hermenêutico. Em Gadamer este enraizamento do sentido na existência ganha também uma dimensão pronunciadamente histórica com a reflexão sobre a tradição e o diálogo com ela.

Assim como a visão, analisada anteriormente no contexto da significância, a visão prévia (*Vorsicht*) significa algo como “o que vemos em adiantado”. Não chega a ser uma pré-visão, no sentido de uma descrição acurada de eventos futuros, mas indica um ver que abarca, no qual os entes estão situados e que, exatamente por ser prévio, está dado sem que se tenha plena consciência dele. Ao mesmo tempo, a visão prévia já contém, em si, as possibilidades de sentido a serem desenvolvidas pela interpretação compreensiva.

Há uma estreita relação entre a posição prévia e a visão prévia. Em certo sentido, enquanto interpretação das possibilidades abertas ao *Dasein* a visão prévia “recorta o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada da interpretação” (Heidegger, 1989, p. 207). Vale a pena lembrar que a compreensão, enquanto existencial, é fundamento da interpretação, ou seja, a interpretação acontece “dentro” do círculo hermenêutico. Desta forma, a relação entre posição e visão prévia se dá exatamente no processo interpretativo.

O mesmo vale para a concepção prévia (*Vorgriff*). Ela se refere aos conceitos – aquilo que agarramos em adiantado – necessariamente presentes na posição e visão prévias e compreendidos pela interpretação como concepções às quais ela já aderiu. Heidegger dá a entender que uma concepção, ou um conceito (*Begriff*) já é uma elaboração racional, embora seus fundamentos sejam dados previamente (em adiantado) e direcionados pela posição e pela visão prévias.

A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser. Como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada numa *concepção prévia*. (Heidegger, 1989, p. 207)

Na concepção prévia Heidegger reforça o caráter propriamente epistemológico do círculo hermenêutico, ou seja, o papel de “haurir conceitos” dos entes ou mesmo de forçar uma interpretação de um fenômeno a partir de um conjunto de teorias anteriormente estabelecido e, deste modo, “forçar conceitos” que, de saída, podem não ter sido forjados para aquele determinado fenômeno. A relevância específica aqui é com

o conceito de verdade. Quando Heidegger discutir, no parágrafo 44, o modelo de verdade como *alétheia*, ele deixará claro a importância da circularidade da compreensão para a noção de desvelamento. O conceito de verdade em Heidegger, o desvelar na linguagem é, decisivamente, hermenêutico.

Uma das críticas possíveis à estrutura circular da compreensão que mais chamou a atenção de Heidegger foi a acusação de que o círculo hermenêutico seria, na verdade, um círculo vicioso, ou seja, que ele pressupõe a conclusão como uma das premissas do raciocínio. O erro lógico não provém, contudo, do círculo hermenêutico propriamente, mas da nossa tentativa de entendê-lo a partir da noção epistemológica tradicional de sujeito e objeto. Heidegger diz, expressamente, que nos movemos num círculo vicioso apenas se observarmos o processo de compreensão de pressupostos científicos.

Thus stated in the terminology of subject and object, the hermeneutical circle cannot but appear as a vicious circle. The function of a fundamental ontology is to disclose the structure that Heidegger calls *pre-understanding*. But it would be entirely mistaken if we continued to describe pre-understanding in terms of theory of knowledge, that is, in the categories of subject and object. The relations of familiarity that we may have, for example, with a world of tools can give us an initial idea of the meaning of ‘fore-having’, on the basis of which I direct myself towards a new usage of things. (Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 2006, p. 57)²³

Ricoeur chama atenção para o modelo de funcionamento do círculo, que depois será aprofundado. Assim, como já foi dito, *Fore-having* indica uma posição prévia na qual o *Dasein* já sempre se move no mundo. Esta posição é denominada pré-compreensão. O que garante que o círculo hermenêutico não seja um círculo vicioso é o fato de que o *Dasein*, exatamente por ser um ente engajado em sua própria abertura e, portanto, num conjunto de significâncias que constitui seu ser-no-mundo, opera um movimento circular de interpretação, saindo desta pré-compreensão em direção a um esclarecimento do que está em jogo. Este esclarecimento não se dá como no caso do conhecimento científico, corrigindo e ampliando as noções do senso comum através do estudo empírico de um objeto submetido a um método. Trata-se, aqui, ao contrário, de engajar o próprio sujeito no processo de conhecimento, porque não há diferença entre

²³ “Sendo assim dito na terminologia do sujeito e objeto, o círculo hermenêutico não pode aparecer como um círculo vicioso. A função de uma ontologia fundamental é apresentar a estrutura do que Heidegger chama “pré-compreensão”. Mas seria um erro se continuarmos a descrever a pré-compreensão em termos de uma teoria do conhecimento, isto é, usando as categorias de sujeito e objeto. As relações de familiaridade que nós podemos ter, por exemplo, com um mundo de instrumentos pode nos dar uma idéia inicial do sentido de “posição prévia”, a partir da qual eu me dirijo às coisas em novos usos”.

ele (*Dasein*) e seu objeto (mundo), mas um co-pertencimento tematizado neste movimento circular.

It has been noted many times that in the human sciences the subject and object are mutually implicated. The subject itself enters into the knowledge of the object; and in turn, the former is determined, in its most subjective character, by the hold which the object has upon it, even before the subject comes to know the object. (Ricoeur, *Hermeneutics and the Humam Sciences*, 2006, p. 57) ²⁴

Este é, efetivamente, o ponto de partida da recepção gadameriana do círculo hermenêutico e, também, o pressuposto epistemológico que guia a primeira parte de VM. O que dá completude à compreensão, entretanto, é a noção de projeto característica da existencialidade do *Dasein*. Na verdade, o que se entende por “anterioridade” na estrutura do círculo hermenêutico em geral se configura existencialmente como um projetar-se do *Dasein* em direção às suas possibilidades. Sendo o *Dasein* seu poder-ser, qualquer compreensão só alcançará concretude se estiver associada a este projetar.

So understanding is not concerned with grasping a fact but with apprehending a possibility of being. We must not lose sight of this point when we draw the methodological consequences of this analyses: to understand a text, we shall say, is not to find a lifeless sense which contained therein, but to unfold the possibility of being indicated by the text. Thus we shall remain faithful to the Heideggerian notion of understanding which is essentially a *projection* or, to speak more dialectically and paradoxically, a *projection* within a prior *being-thrown*. (Ricoeur, *Hermeneutics and the Humam Sciences*, 2006, p. 56) ²⁵

Neste estar lançado se articula um projetar que compreende ao acessar as possibilidades descortinadas na abertura do *Dasein*. Faz parte deste projetar uma pré-compreensão já presente e tributária da estrutura do ser-no-mundo, ou seja, da significância e da totalidade referencial. O círculo hermenêutico é, portanto, decisivo, tanto em Heidegger quanto em Gadamer, para determinar o solo ontológico do qual pode brotar o conceito de comunicação, tanto em um quanto no outro. De fato, é

²⁴ “Tem sido notado várias vezes que nas ciências humanas o sujeito e o objeto estão mutualmente implicados. O sujeito entra no conhecimento do objeto; por outro lado, o sujeito é determinado, em seu caráter mais subjetivo, pelo domínio que o objeto tem sobre ele, mesmo antes do sujeito vir a conhecer o objeto”.

²⁵ “Portanto o conhecimento não está preocupado em agarrar um fato mas em apreender uma possibilidade de ser. Nós não podemos nos afastar deste ponto ao tentarmos extrair as conseqüências metodológicas desta análise. Compreender um texto, devemos dizer, não é encontrar o sentido sem vida que está contido nele, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Assim permaneceremos fiéis à noção heideggeriana de compreensão que é essencialmente *projeto* ou, para falar de modo mais dialético e paradoxal, um projetar-se dentro de um estar lançado”.

possível dizer que, assim como a linguagem, a comunicação é um fenômeno derivado da compreensão. Comunicar é um dos modos de compreender.

1.5. O conceito de comunicação em Heidegger

O parágrafo 33 tem o seguinte título: “a proposição como modo derivado da interpretação”. Nele, Heidegger circunscreve a análise da linguagem à proposição (*Aussage*) e a relaciona diretamente ao juízo (*Urteil*). A proposição é um elemento da linguagem apofântica, tratada ainda na Introdução como um modo originário da linguagem. Todo o parágrafo se dedica a definir “proposição” no contexto da analítica existencial e, mais especificamente, da compreensão. O que Heidegger procura, então, é um fundamento existencial-ontológico para a linguagem. O tema extrapola em muito o escopo de ST e se tornará o centro da reflexão heideggeriana depois da *Kehre* (reviravolta) anunciada na Carta sobre o Humanismo. Toda a reflexão do segundo Heidegger procurará acercar do fenômeno lingüístico através de uma filosofia cada vez menos acadêmica, aforística, cujo melhor exemplo se encontra nos *Beiträge zur Philosophie – Von Ereignis* – de fato, o conceito de *Ereignis* (Evento) é fundamental, inclusive, para caracterizar essa virada, uma vez que ele não aparece em ST.

Em ST, contudo, Heidegger ainda considera a possibilidade de uma analítica da linguagem calcada na investigação ontológica da analítica existencial. Ele elenca três razões para justificar seu projeto. A primeira é a de que a estrutura da proposição pode demonstrar de que modo o “como” constitutivo da compreensão modifica-se, deixando entrever com maior nitidez a estrutura tanto da própria compreensão quanto da interpretação. É, portanto, uma razão metodológica. A segunda, filosoficamente mais substancial, situa a proposição no contexto de uma explicitação da noção grega de *logos* e este, por sua vez, como forma de acesso privilegiado ao ser dos entes. Em outras palavras, a análise da proposição é uma via privilegiada de entrada ao fenômeno da linguagem. Por último, Heidegger argumenta que a proposição sempre foi vista como o “lugar da verdade”. Assim, uma investigação sobre a proposição é, ao mesmo tempo, uma espécie de propedêutica para a investigação do problema da verdade.

Embora a fortuna crítica heideggeriana tenha, com razão, investido numa interpretação disjuntiva da relação entre lógica e ontologia em Heidegger, não seria nada absurdo supor que a referência de ST à proposição reflita uma preocupação real de Heidegger com a lógica e, até, indique uma direção na qual uma ontologia da lógica poderia ser desenvolvida.

Heidegger dirá que a lógica é uma ontologia da verdade e que, filosoficamente examinados, os seus conceitos mais elementares levam ao problema do ser. O exame da relação entre lógica e ontologia será conduzido aqui segundo uma perspectiva construtiva, de acordo com a qual o tratamento filosófico da lógica conduz à ontologia, instaurando um tipo de análise de constituição. (Reis, 2006)

É por conta desta relação que a questão da proposição encontra um lugar na reflexão de Heidegger como porta de entrada para o problema da verdade. Ocorre algo parecido com o conceito de comunicação; embora este esteja circunscrito ao fenômeno da proposição. A comunicação não é, portanto, em Heidegger, um fenômeno autônomo, mas um aspecto derivado da proposição. Rigorosamente falando, a comunicação é uma das definições da proposição.

A tradição filosófica entende a proposição de modo psicológico, ontológico ou lingüístico dependendo da concepção que se tem de lógica. Em geral, entende-se por proposição uma sentença enunciativa que contém uma afirmação sobre um determinado estado de coisas que possa ser considerada verdadeira ou falsa²⁶. Ou seja, a proposição carrega sempre consigo um determinado valor. Heidegger coloca de lado o problema filosófico do valor, reputando-o como não originário. Para isso, elenca três sentidos diferentes para o “problema da validade”, entendendo-a como “forma da realidade”, “validade objetiva” ou objetividade e “constringência” ou “validade universal”.

As três acepções explicitadas de “valer”, ser ideal, objetividade e constringência, não são apenas confusas em si, mas se confundem entre si. Por precaução metodológica não se pode escolher conceitos tão bruxuleantes para guia de interpretação. Nós não restringimos previamente o conceito de sentido à acepção “conteúdo do juízo”, entendendo-o como fenômeno existencial, já caracterizado, onde o aparelhamento formal do que se pode abrir na compreensão e articular na interpretação se faz visível. (Heidegger, 1989, p. 214)

Heidegger se afasta, portanto, de uma abordagem logicista da proposição, evitando conceitos “bruxuleantes”, isto é, não adequados à dimensão ontológica que ele procurava enfatizar. É um argumento recorrente em Heidegger afastar conceitos filosóficos tradicionais por inadequação ontológica ao projeto de ST. De fato, sua definição de proposição afasta-se destas três dimensões em direção a um elemento pragmático representado exatamente pelo conceito de comunicação. A proposição deixa

²⁶ (Tugendhat & Wolf, 1997)

de ser, portanto, um juízo proferido por um sujeito encapsulado em sua egoidade, para tornar-se um “mostrar e fazer ver em conjunto”, isto é, engajamento da linguagem na abertura do *Dasein* enquanto ser-com-os-outros. Em certo sentido a comunicação engloba as outras dimensões da proposição.

A definição heideggeriana de proposição compõe-se de três elementos relacionados. A de-monstração, a predicação e a comunicação. Ao contrário da definição clássica e lógica de proposição, estes elementos estão todos enraizados na analítica existencial desenvolvida em ST. Em certo sentido só é possível a Heidegger falar em comunicação depois que a estrutura essencial do *Dasein* como abertura está colocada. Esta talvez seja a grande contribuição da filosofia de Heidegger para a explicitação do fenômeno da comunicação: abri-la para a dimensão ontológica do humano. Em certo sentido, embora Heidegger discordasse veementemente de uma abordagem culturalista do fenômeno da linguagem, este é um conceito fortemente humanista de comunicação e se afasta, como depois Gadamer irá notar, da abordagem positivista que o iluminismo produziu do fenômeno. Importante também nesta caracterização da proposição é a relação com o conceito de verdade. Também a comunicação será marcada, em Heidegger, pelo movimento de “trazer à luz”, de desvelamento, característico da verdade.

O primeiro sentido atribuído por Heidegger à proposição é o de de-monstração (*Aufzeigen*). Este sentido corresponde ao caráter apofântico inspirado em Aristóteles. De-monstrar, desde o ponto de vista da hermenêutica filosófica de Heidegger, indica “mostrar, trazer a luz”, no mesmo sentido que Heidegger considera ter sido atribuído pelos gregos ao *logos*. Este demonstrar implica um caráter passivo, de permitir que o ente seja ele mesmo diante de nós. É uma característica essencial também da comunicação, já que aquilo que se diz num contexto de comunicação faz parte do próprio processo comunicativo.

Na proposição “o martelo é pesado demais”, o que se descobre à visão não é um “sentido”, mas um ente no modo de sua manualidade. Mesmo quando este ente se acha numa proximidade da mão e da visão, a demonstração visa ao próprio ente e não a uma mera representação desse ente, seja entendida como algo simplesmente representado, seja como um estado psíquico do sujeito que emita a proposição, isto é, sua representação desse ente. (Heidegger, 1989, p. 212)

Aqui fica claro que, para Heidegger, de-monstrar significa enraizar o que é dito na proposição em seu terreno ontológico. O que se descortina na proposição não é o sentido representacional dos termos. O que se diz na proposição não está no lugar do que é, como uma espécie de abstração simbólica de um objeto real. O que funda o sentido da proposição é a significância da totalidade referencial do mundo. Como tal significância é consequência direta da abertura do ser do *Dasein*, o que se diz numa proposição é sempre a de-monstração de um ente na totalidade das possibilidades existenciais que são o próprio *Dasein*. Essencial nesta passagem é a recusa a uma linguagem representacional que acesse a “forma da realidade” enquanto realidade objetiva. A linguagem mostra ou, alternativamente, deixa ver. Heidegger diz: “deixar e fazer ver o ente a partir dele mesmo e por si mesmo”. O movimento de “deixar e fazer ver” já implica toda uma torção da noção tradicional de verdade ou validade. Significa que algo já está sempre presente – o Ser – mas nunca evidente, nunca em si mesmo. O movimento da linguagem não é o de representar o real, mas o de desenterrá-lo, de abrir-lhe uma clareira na qual o ente possa ser o que é desde sempre. O que está em jogo é o conceito de *logos* como dizer apofântico, isto é, o que está em jogo é o próprio ente. A linguagem não substitui um ente por um símbolo ou signo, mas procura tornar-se deixá-lo aparecer por si mesmo. O segundo sentido de proposição aprofunda ainda mais este caráter apofântico.

Proposição também diz *predicação*. Propõe-se ao “sujeito” um “predicado”, o predicado *determina* o sujeito. O que é proposto nesta acepção de proposição não é o predicado, mas o “próprio martelo”. O que se propõe, isto é, o que determina o martelo é o “pesado demais”. O que se propôs, na segunda acepção, o que foi determinado como tal, sofreu uma restrição em seu conteúdo, comparado com o que se constatou na primeira. Toda predicação só é o que é como demonstração. (Heidegger, 1989, p. 212)

Aqui Heidegger inverte a relação predicativa a partir do significado existencial de possibilidade. Em geral entendemos a relação de predicação como uma relação de acréscimo. Em termos aristotélicos temos uma substância – um substantivo – ao qual é acrescentada uma qualidade – um acidente. Assim, à substância “martelo” seria acrescentada a qualidade “pesado”. Ao contrário, afirma Heidegger, dentre todas as possibilidades disponíveis na totalidade da circunvisão ao ente “martelo” a predicação o restringe a ser pesado. O que é importante é que “a segunda acepção funda-se na primeira”, isto é, o caráter predicativo da proposição funda-se em seu caráter de-

monstrativo. É porque a proposição “deixa e faz ver o ente” que ela pode restringir-lhe as possibilidades abertas na circunvisão.

A determinação não descobre, mas, como modo da demonstração, *restringe* a visão inicial ao que se mostra como tal – o martelo. Restringindo a *visão*, mostra-se, *explicitamente*, a determinação do que se revela. Face ao já revelado – o martelo pesado demais – a determinação dá, inicialmente, um passo atrás; a “posição do sujeito” concentra o ente no “martelo aí presente” a fim de deixar e fazer ver o que se revela, no processo de desconcentração, *em* sua determinação possível. (Heidegger, 1989, p. 212)

O caráter apofântico permanece na restrição da visão inicial do martelo como martelo, situação inicial que dava a este ente todas as possibilidades de ser enquanto manual. O que aparenta ser uma determinação mais completa é, na verdade, um aprofundamento da de-monstração. Determinar o martelo como “mais pesado” chama a atenção para o modo de apresentação deste ente de modo enfático. O mais pesado concentra nossa atenção neste martelo específico, presente e à mão e não apenas no que se poderia chamar de uma categoria universal e abstrata: “martelo”. A predicação reforça a demonstração ressaltando o caráter de “aí” do martelo. É, portanto, um aprofundamento do primeiro sentido.

O mesmo se dá com o terceiro sentido da “proposição”, a comunicação. Ela é um aprofundamento do caráter apofântico da linguagem de-monstrativa e predicativa. A comunicação é, para Heidegger, a dimensão propriamente pragmática da linguagem, na qual o martelo passa a ser compreendido em função do nosso “ser para”, isto é, do projeto que situa a compreensão enquanto existencial do *Dasein*. A idéia de comunicação, portanto, está, ao mesmo tempo, atrelada à estrutura da abertura (disposição e compreensão), ao caráter apofântico da linguagem e, através da proposição, ao conceito de verdade. Este quadro teórico circunscreve o problema da comunicação em Heidegger. Ele também indica seus limites, notadamente a ausência de uma relação clara entre comunicação e diálogo, algo que Gadamer estará em melhores condições de fazer, dado sua noção de linguisticidade. Enquanto função da proposição, contudo, comunicação e declaração são sinônimos.

Proposição significa ainda *comunicação*²⁷, declaração. Enquanto comunicação, a proposição está diretamente relacionada com as duas acepções anteriores. Ela também opera um deixar e fazer ver aquilo que se demonstra nas determinações. O deixar e fazer ver comunica aos outros o ente demonstrado em sua determinação. Comunica-se o *ser para* o que se demonstra na visão de sua comunhão. Deve-se preservar esta comunhão do ser como ser-no-mundo, isto é, mundo em que e a partir do qual o que aí se demonstra vem ao encontro. A necessidade de pronunciar-se pertence à proposição, entendida como comunicação existencial. (Heidegger, 1989, pp. 212-213)

Comunicação é declaração. Com isto Heidegger aponta, mesmo sem dizê-lo explicitamente, para o caráter enunciativo da linguagem. Esta enunciação tem, sempre, o outro *Dasein* como seu destinatário. Contudo, o outro *Dasein* nunca se dá como um ser simplesmente dado ou como um ser intramundano, assim como o martelo, definido pela sua manualidade, mas é um ser-com, fundamentado na estrutura existencial do ser-com-os-outros. Por isso Heidegger adverte que a compreensão deve preservar a “comunhão do ser como ser-no-mundo”, isto é, o que é comunicado na proposição é todo o mundo no qual o *Dasein* que cada um de nós está. Dito de outro modo, no processo comunicativo, o que se diz é o que há de comum entre os interlocutores, e o que há de comum é o ser-no-mundo como ser para, isto é, como projeto. O objeto do discurso entre dois interlocutores não é, portanto, um objeto ou uma sucessão de estados de coisas ou estruturas psíquicas representados pela linguagem, mas o “deixar e fazer vem em conjunto aquilo que se demonstra nas determinações (predicações)”. O próprio processo de comunicação determina o sentido daquilo que é comunicado porque não há separação entre o que se diz e seu conteúdo real. O que está em jogo na comunicação é a ampliação do mundo comum e um aprofundamento da comunhão tendo por base a dimensão existencial de cada *Dasein*. É apenas neste sentido que Heidegger admite que algo possa ser transmitido através da proposição.

O que numa proposição se propões pode ser “transmitido”. Então o âmbito do que se partilha entre um e outro numa visão se amplia. Ao mesmo tempo, porém, o que se demonstra nas transmissões pode vir a entranhar-se, embora o próprio saber e conhecer, formados nesse ouvir dizer, sempre vise ao próprio ente e não afirme um “sentido” que tem valor de circulação. Mesmo o ouvir dizer é um ser-no-mundo e um ser para o que se ouviu. (Heidegger, 1989, p. 213)

²⁷ *Mitteilung*.

O que Heidegger quer dizer nesta citação é que nem todo pronunciar discursivo é compreendido imediatamente numa dimensão ontológica. O discurso, e com ele a comunicação, se deteriora quando submetida à cotidianidade da existência do *Dasein*. Isso é decisivo. O que, tradicionalmente, se considera o objeto por excelência das ciências da comunicação é visto como um “entranhar-se” do sentido ontológico fundamental. Com isso Heidegger não pretende negar a dignidade do objeto das ciências da comunicação, mas tão somente lhes apontar uma direção na qual este objeto possa ser ontologicamente fundado.

A comunicação funda-se na proposição enquanto um de seus sentidos constitutivos. Mas a proposição, por sua vez, também está fundada na ontologia do *Dasein*. Esta ontologia indicou que a essência do *Dasein* é sua abertura e que tal abertura é constituída pela disposição e pela compreensão. Enquanto compreensão, a abertura estrutura-se como interpretação das possibilidades fácticas do *Dasein*. A forma pela qual a interpretação se dá é caracterizada pelo círculo hermenêutico, cuja constituição pressupõe uma posição prévia, uma visão prévia e uma concepção prévia. A proposição está circunscrita à interpretação, mas não lhe esgota as possibilidades. De fato, para que se tenha um quadro ontológico geral da proposição (e, portanto, de seus sentidos) Heidegger considera necessário enraizá-la na compreensão enquanto hermenêutica da facticidade, em contraste com o caráter aponfântico da proposição, mas, ao mesmo tempo, estabelecendo um horizonte de sentido para ela.

A proposição necessita de uma posição prévia do que se abriu a fim de demonstrá-lo segundo os modos de determinação. (...) A proposição necessita de uma visão prévia que desloque, por assim dizer, o predicado a ser explicitado e indicado, incluindo-o implicitamente no próprio ente. Uma articulação do significado daquilo que se demonstra pertence à proposição enquanto comunicação determinante. (...) A concepção prévia sempre presente em toda proposição permanece, na maior parte das vezes, sem surpresas, pois toda língua guarda em si uma conceituação elaborada. (Heidegger, 1989, p. 214)

A tentativa de Heidegger de submeter sua teoria da proposição ao círculo hermenêutico é, ao mesmo tempo, um movimento em direção a uma ontologia da linguagem. Isto se dá porque, segundo Reis (2006), a investigação sobre a proposição depende da noção heideggeriana de lógica, que por sua vez constitui-se num projeto filosófico que procura reconduzir esta disciplina aos seus fundamentos ontológicos. De fato, Heidegger, em ST, atribui um caráter fundamental à proposição, e, ao mesmo

tempo, critica duramente qualquer abordagem da linguagem baseada em “conceitos bruxuleantes”. Isto se dá porque há em jogo no pensamento de Heidegger dois conceitos paralelos de lógica.

Quanto ao termo lógica, a literatura especializada já mostrou que ao longo de sua obra Heidegger o emprega para se referir a uma disciplina fechada e acabada, como se ela fosse um sistema homogêneo e uniforme. (...) Não obstante, uma diferença importante é constantemente introduzida, e que muitas vezes é marcada pelo uso da palavra lógica entre aspas. A “lógica” refere-se à lógica simbólica como cálculo. Dela Heidegger diferencia a lógica como teoria do logos, remontando ao sentido grego do termo: uma ciência do *logos*. (Reis, 2006, p. 476)

Em ST, este projeto de reconduzir a lógica aos seus fundamentos ontológicos a partir de seu sentido originário como uma ciência do *logos* implica fundamentar a proposição no círculo hermenêutico.

Dessa maneira, a proposição já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de “como” hermenêutico-existencial, o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão (*ερμενευεια*), em contraste ao “como” apofântico da proposição. (Heidegger, 1989, p. 216)

Deste modo a hermenêutica se sobrepõe à proposição, embora uma não exista sem a outra. A partir daqui, Heidegger deflete uma investigação mais aprofundada da lógica proposicional, preferindo desenvolver seu raciocínio em direção ao fenômeno mais amplo do discurso. É quando, de fato, a linguagem se enraíza na abertura do *Dasein*. Também é neste contexto que Heidegger aprofunda a noção de comunicação delineada na discussão sobre a proposição. Em certo sentido, esse movimento de expor certas idéias aos poucos, deixando entrever aspectos cada vez mais relevantes de um fenômeno ao longo da argumentação é característico da pena heideggeriana. O primeiro modo de exposição da linguagem deu-se ainda na introdução (parágrafo 13), depois, na própria investigação sobre a proposição Heidegger aprofunda um pouco mais a caracterização do fenômeno aludindo ao caráter ôntico da linguagem, ela também um instrumento entre outros instrumentos intramundanos. “Para a consideração filosófica, o próprio *λογος* é um ente e, segundo a orientação da antiga ontologia, um ente simplesmente dado” (Heidegger, 1989, p. 216). É neste sentido que a linguagem pode guardar em si uma “conceituação elaborada”. Enquanto instrumento disponível, ela

pode ser pensada como uma ferramenta, exatamente no sentido em que a lógica simbólica a trata. Em nível ontológico, entretanto, a linguagem constitui um fenômeno muito mais profundo.

É exatamente a comunicação que faz a passagem entre a proposição apofântica e o discurso. Vale lembrar, entretanto, que a divisão que Heidegger propõe para a proposição é meramente metodológica. Não há comunicação sem predicação e sem demonstração. O que o *Dasein* “deixar e faz ver em conjunto” não é somente proposição enquanto célula lingüística fundamental. É, na verdade, todo o horizonte ontológico no qual a linguagem se situa. O fenômeno permanece sempre em sua unidade. Heidegger precisa, na verdade, de uma conexão metodológica entre a proposição e o discurso. Esta conexão é feita pela comunicação.

O esclarecimento da terceira acepção de proposição como comunicação (declaração) levou ao conceito de falar e dizer, até aqui propositadamente desconsiderado. O fato de *somente agora* se tematizar a linguagem deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da pre-sença. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso*. Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos continuamente nas interpretações feitas até aqui da disposição, compreensão, interpretação e proposição. (Heidegger, 1989, p. 219)

É a comunicação que lança a investigação no continente da linguagem. Com isso Heidegger quer demonstrar que ela mobiliza a linguagem em nível ontológico funcionando como o articulador do ser-com-os-outros que compreende, enquanto compartilha tanto a disposição quanto a compreensão com o ser-com. Mas o que significa dizer que o fundamento da linguagem é o discurso? E qual é a importância da comunicação?

Dizer que a linguagem é discurso significa dizer que ela só existe enquanto enunciação ou, para usar uma metáfora conhecida, ela só existe quando em movimento. O discurso, por sua vez, é a articulação do que a abertura desde sempre já descortinou existencialmente e não, como pensa a tradição, a expressão de estados psicológicos emocionais ou racionais.

Para se entender o que Heidegger chama verdadeiramente de comunicação é preciso que se renuncie ao lugar-comum que afirma que a comunicação é uma espécie de transporte de vivências do interior de um sujeito para o interior de outro, porque esta perspectiva não

corresponde à estrutura da co-existência. O discurso é, além disso, o expressar-se (*Sichausprechen*). O que está em jogo nessa afirmação é o caráter todo especial do ser no mundo do *Dasein* que não comporta uma separação cartesiana de duas substâncias. (Marques, 2000, p. 19)

É este caráter especial que possibilitará a Heidegger aproximar comunicação e poesia. Marques ressalta a importância dessa aproximação e a situa exatamente no âmbito do discurso. De fato, a poesia pode ser tanto uma articulação discursiva da abertura que todo *Dasein* é, quanto a expressão e comunicação de possibilidades existenciais desveladas na disposição e elaboradas pela compreensão. O decisivo é que o discurso só se apresenta enquanto enunciação, isto é, em movimento, em uso.

A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *se pronuncia como discurso*. A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados. A linguagem é o pronunciamento do discurso. (Heidegger, 1989, p. 219)

Pode-se completar: o discurso pronunciado é comunicação. Este caráter pragmático da linguagem em Heidegger não passou despercebido na tradição crítica do filósofo. É por conta deste caráter que Rorty²⁸, por exemplo, prefere escancaradamente o Heidegger de ST ao velho filósofo da Floresta Negra. Gadamer também irá reter grande parte desta idéia, mas discordará de Heidegger quanto à natureza da linguagem. Muito mais do que enunciação, a comunicação se dá no contexto específico e dinâmico do diálogo. Contudo, na pronúncia, abre-se um espaço de interação, pois todo discurso pronunciado está à caça de um interlocutor; neste caso, de um ente que vem ao encontro no modo do ser-com preocupante.

O que é comunicado, entretanto, não é um “conteúdo” articulado para expressar vivências subjetivas (“as palavras não são coisas dotadas de significado”), mas o ser-com-outros desvelado na abertura do *Dasein*. Fundamental nesta dimensão enunciativa é o fato de que, desde a proposição até o discurso, o que está em jogo é a própria estrutura existencial do *Dasein* enquanto abertura para suas possibilidades no horizonte da temporalidade. É por isso que as palavras “brotam” das significações e não simplesmente são ligações arbitrárias entre significantes e significados. O que está em jogo é o ser mais próprio do *Dasein*, o ser-no-mundo e o ser-com. O sentido das

²⁸ (Rorty, 1999, p. 86 ss)

palavras não se encontra no depósito cultural que cada língua, enquanto instrumento, possui e ao qual nos dirigimos quando, em contextos diversos, precisamos colocar a linguagem para funcionar a nosso favor. Este é o domínio do impessoal, da decadência. Há um desnível ontológico entre a noção existencial de comunicação e seus modos de-caídos, nos quais esta noção é encoberta pela cotidianidade. Ao mesmo tempo, não poderia haver “comunicação de massa” neste sentido de-caído se não houvesse, antes, um enraizamento existencial na abertura do *Dasein*. Este desnível proporciona ao conceito heideggeriano de comunicação a possibilidade de ser colocado como fundamento para uma abordagem crítica da comunicação. Podemos exemplificar a diferença entre estes dois níveis ontológicos a partir de uma citação de Heidegger: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso poético” (Heidegger, 1989, p. 221). A poesia está para o conceito ontológico de comunicação assim como a notícia está para sua forma de-cadente. Também a retórica, como discutido anteriormente, tematiza o aspecto existencial próprio às disposições. Marques²⁹ afirma que nesta citação já estaria delineado todo o projeto de **A caminho da linguagem**, bem como a importância central da poesia no pensamento do velho Heidegger.

Seguindo o esquematismo próprio à estrutura argumentativa de ST, Heidegger divide o discurso em momentos constitutivos. O referencial do discurso (*Beredete*), aquilo sobre o que se discorre como tal (*Geredete*), a comunicação e o anúncio.

No primeiro desses elementos, o que é falado, eu me refiro a algo determinado, seja um objeto ou outro ser humano; o proferido é o próprio ser que se manifesta na essência da linguagem; a comunicação quer dizer aqui comunicação com outro *Dasein*, não de uma parte de algo, mas de parte da compreensão. O quarto aspecto, o anúncio, tem a estrutura do expressar-se, estabelecendo a relação entre meu ser no mundo que é partilhado por outro. (Marques, 2000, p. 20)

O decisivo nesta arquitetura do discurso proposta por Heidegger não é, obviamente, o esquema em si – entendido como estrutura discursiva –, mas o modo como ele se fundamenta na existencialidade do *Dasein*. Aqui a comunicação não é meramente uma declaração, mas um “deixar e fazer ver em conjunto” que se dá na compreensão e na disposição, isto é, na abertura. O que antes havia sido tratado no

²⁹ (Marques, 2000)

âmbito lógico da proposição – lógico no sentido de uma reflexão sobre a lógica e não no sentido do cálculo proposicional – agora recebe sua tematização explícita: no comunicar está em jogo o sentido do nosso ser-no-mundo como preocupação. Os diferentes tipos de entes ou mesmo de regiões do ser (Husserl) que são tematizados no discurso estão lá em função deste sentido ontológico profundo. A estrutura fundamental do comunicar está nesta abertura existencial do *Dasein*. É sempre nosso ser que está em jogo no processo comunicativo. O que deixamos e fazemos ver em conjunto é, portanto, o sentido do nosso ser-aí fáctico, articulado discursivamente. “O *Dasein* é, antes de tudo e essencialmente, aquele que compreende junto ao compreendido” (Marques, 2000, p. 21).

Este discurso que apela à abertura do *Dasein* e fundamenta a comunicação não é o que, primeiro e na maioria das vezes, encontramos quando nos relacionamos com outras pessoas na cotidianidade. O sentido ontológico fundamental do *Dasein* encontra-se encoberto pelas necessidades ônticas do dia-a-dia que guiam o engajamento nas possibilidades desde sempre abertas para o *Dasein*. Faz parte da própria abertura engajar-se em possibilidades que lhe velem sua condição existencial. É o caso do impessoal. Quando adere à coletividade mediana, o *Dasein* deixa-se determinar pela opinião comum. É um modo inautêntico do ser-com-os-outros. Enquanto existencial o discurso também pode se “perder” em possibilidades inautênticas. Dentre elas, o falatório se associa mais estreitamente ao conceito clássico de comunicação (*das Geredete*) utilizados pela teoria da comunicação e pelos estudos científicos no campo comunicacional. Delinear os traços fundamentais do discurso de-caído no falatório ajudará a traçar um pano de fundo para a distinção entre o que James Carey chamou concepção informacional e concepção ritual de comunicação de modo a destacar a elaboração final do conceito de comunicação derivado, pela investigação, tanto de Heidegger quanto de Gadamer.

Heidegger, contudo, não vê com bons olhos a perspectiva culturológica, que ele considera, no contexto de sua época, antropologia filosófica. Em várias passagens de ST ele procura distanciar a analítica existencial do problema antropológico. No famoso diálogo de Davos com Cassirer³⁰ a justificativa apontada por ele para defender sua interpretação ontológica de Kant reside, entre outros motivos, na recusa em interpretar a filosofia kantiana como uma derivação da antropologia. Do mesmo modo, ao iniciar a

³⁰ (Heidegger, 1997, pp. 193-207)

explicitação do *Dasein* cotidiano como de-cadência, Heidegger adverte o leitor nos seguintes termos:

Com relação a esses fenômenos, não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da pre-sença cotidiana e de qualquer aspiração a uma “filosofia de cultura”. (Heidegger, 1989, p. 227)

Ver na de-cadência um modo de caracterização dos estudos em comunicação forçará a investigação a ignorar o aviso de Heidegger e, não sem alguma violência, abandonar a diretriz ontológica em direção exatamente de uma aproximação culturológica do fenômeno. Como tantas outras coisas, Heidegger considera as reflexões filosóficas sobre a cultura um campo específico do pensamento ôntico e não verdadeiramente ontológico. A esta diferença, uma das teses fundamentais de ST, Heidegger chamou ontológica. Também a comunicação opera nestes dois níveis, o ôntico e o ontológico. Isto cria uma homologia entre a reflexão heideggeriana e a classificação culturológica de Carey. Este também é o único modo pelo qual uma investigação ontológica pode ser adequada ao campo comunicação sem que, no processo, seja necessário reinventar completamente este campo, em muitos casos roubando-lhe a originalidade natural. Com isso também se diz: não se objetiva a refundação das ciências da comunicação sob uma base filosófica de perfil fenomenológico. O verdadeiro objetivo da reflexão levada a cabo aqui é indicar marcos filosóficos para a interpretação do fenômeno comunicacional. Ademais, é da natureza do campo o constante diálogo interdisciplinar. Mesmo que Heidegger relegue a reflexão sobre a cultura para o território ôntico de segunda ordem, a comunicação é um fenômeno que vigora nos dois níveis e, conseqüentemente, a reflexão deve se adequar ao fenômeno e não o contrário. Por isso não é um equívoco metodológico e muito menos teórico derivar da investigação ontológica de Heidegger e, posteriormente, da investigação hermenêutica de Gadamer um conceito de comunicação que atravesse tanto o nível ontológico quanto o nível ôntico em direção a um esclarecimento do objeto, da construção de uma possível perspectiva de investigação que nos auxilie a ver o fenômeno comunicacional em sua novidade sempre presente, tanto na cotidianidade dos meios quanto na profundidade da comunhão.

A discussão que se segue sobre a escuta e o silêncio alude fortemente a este caráter “comum” da existencialidade do *Dasein* em seu ser-com-os-outros. Heidegger não entende o silêncio como um não-ser, uma ausência, mas como um modo próprio ao ouvir. Enquanto a reflexão sobre o discurso entendia a comunicação desde seu “pólo” enunciativo (o pronunciamento), a investigação sobre a essência do silêncio foca o caráter “receptivo” do fenômeno.

A escuta é constitutiva do discurso. E, assim como a fala está fundada no discurso, a percepção acústica também se funda na escuta. Escutar é o estar aberto existencial da pre-sença enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta a voz do amigo que toda a pre-sença traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria da pre-sença para o seu poder ser mais próprio. A pre-sença escuta porque compreende. (Heidegger, 1989, p. 222)

Heidegger inverte – como é próprio de sua pena – a relação entre as potencialidades físicas e existenciais. Não é a fala que antecede o discurso, assim como não é capacidade auditiva que antecede a escuta. Na verdade, percebemos nossas capacidades físicas a partir daquilo que escutamos e a partir daquilo sobre o que falamos. Dito de outro modo, não é porque possuímos a potencialidade fisiológica da codificação e decodificação simbólica que, posteriormente, desenvolvemos a comunicação. Esta separação é artificial e, muitas vezes, esconde-nos o verdadeiro fenômeno. O escutar e o falar dão-se, como fenômenos, na abertura. Codificar e decodificar informações através de um meio físico é uma descrição secundária para um fenômeno que, em sua totalidade, abre-se como existencialidade.

Também o ouvir possui o modo de ser de uma escuta compreensiva. “Em primeiro lugar”, nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o picapau batendo, o fogo crepitando. (...) Entretanto, o fato de que ouvimos primeiramente motocicletas e carros constitui um testemunho fenomenal de que a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse pular para finalmente alcançar o “mundo”. (Heidegger, 1989, p. 223)

Desde modo, continua Heidegger, o ouvir fundamenta-se no escutar compreensivo. A todo discurso corresponde uma escuta que compreende, no sentido existencial do ser-com, ou seja, no sentido de se ter um mundo comum desvelado pela

abertura do *Dasein*. É necessário pôr-se nesta dimensão ontológica para o que é dito no discurso é ouvido na escuta possa realmente comunicar. Esta comunicação é, portanto, também comunhão, já que se faz necessário que o *Dasein* esteja situado no horizonte comum da existência. Porém esta comunhão não se dá diretamente com a alteridade, ao modo como Levinas, por exemplo, caracterizará depois, mas “através” do mundo. É por conta deste caráter mediador da existência que Heidegger em momento algum de ST usa o termo outro no sentido de alteridade. Quando ele é usado é no contexto do impessoal e com o sentido de de-cadência (*Verfallen*).

A noção de diálogo, entretanto, é usada de modo sutil na análise do silêncio. Aqui a possibilidade de um jogo vinculado ao que Gadamer chamou depois de “dialética da pergunta e da resposta” se delinea na relação entre a contestação e o silêncio. Ambas são formas de se responder ao falar do discurso. O que se deve esclarecer, é que tal diálogo só pode acontecer no horizonte existencial da compreensão e da disposição. O diálogo do *Dasein* é, ao mesmo tempo, tanto com o outro *Dasein* quanto com o próprio Ser. Poesia e retórica constituem modos de discurso ontologicamente enraizados na abertura que respondem tanto ao apelo do Ser quanto ao apelo do outro.

O silêncio, contudo, parece possuir um caráter mais fundamental. De acordo com Marques, “o cerne da argumentação apresentada por Heidegger mostra que o ouvir e o calar-se permitem uma compreensão da constituição originária própria do *Dasein*” (Marques, 2000, p. 21).

Para poder silenciar, a pre-sença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então é que o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a “falação”. Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da pre-sença que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente. (Heidegger, 1989, p. 224)

Deste modo, ao pronunciamento corresponde o silêncio, também uma função existencial do discurso. Heidegger termina esta parte de ST elogiando a interpretação grega da linguagem e do homem enquanto ente que é no discurso. A expressão *zῶon lógon echón* apontaria exatamente para esta dimensão ontológica que Heidegger acabou de discutir. Já a versão tradicional de *animal rationale*, se não constitui um erro propriamente dito, produz um encobrimento do sentido existencial, submetendo,

historicamente, a linguagem à lógica (no sentido de cálculo proposicional), o que pode ser verificado nas estruturas propositivas com as quais trabalha a gramática.

O conceito de comunicação que emerge da investigação heideggeriana sobre a linguagem como discurso é, ao mesmo tempo, uma função da proposição (sua terceira acepção) e, de modo mais relevante, a articulação final do discurso como pronunciamento, cujo caráter dialogal pode ser ressaltado, embora o próprio Heidegger não tenha chegado a formulá-lo de modo explícito: no pronunciamento, a linguagem como discurso encontra no outro a contestação ou o silêncio. Ao falar corresponde um ouvir e um escutar, ambos qualitativamente distintos das operações fisiológicas e sócio-culturais cotidianas porque enraizados na abertura (compreensão e disposição) do *Dasein*. O conceito de comunicação em Heidegger pode ser formulado, até aqui, do seguinte modo: **deixar e fazer ver, em conjunto, no discurso, o que é comum – a abertura**. Este conceito, entretanto, fica incompleto se não lhe associarmos seu modo de-caído. Além disso, a de-cadência produzirá um ocultamento da abertura, no qual a noção de verdade terá um papel fundamental. De fato, o conceito heideggeriano de comunicação pode ser melhor compreendido se, ao falar e escutar compreensivo e originário, se associar a noção de desvelamento. Deixar e fazer ver no discurso significa, ao mesmo tempo, produzir o desvelamento do que foi ocultado pela cotidianidade decadente. Por fim, a noção de linguagem como uma tensão entre mostrar e ocultar – assim como o próprio Gadamer irá caracterizá-la depois – depende, para ser compreendida, da noção de verdade como desvelamento.

Já se aludiu ao fato de que, em Heidegger, comunicação e pronunciamento se equivalem, tanto em seu caráter pragmático – “deixar e fazer ver” – quanto em seu caráter ontológico, isto é, como elaboração explícita da interpretação compreensiva. Seguindo o mesmo modelo de raciocínio do impessoal, Heidegger afirma que o discurso, por ser fundamentado na abertura, já sempre encontrou um modo já dado, ou mediano, de enunciação que esposa uma pré-compreensão do ser do *Dasein*. Com isso Heidegger quer dizer que já nos movemos num mundo que “faz sentido”, isto é, nossa existência nos aparece interpretada. Esta interpretação que “já está aí” quando nos situamos em relação a um assunto, tema ou problema no mundo é a interpretação mediana, própria do impessoal. O *Dasein*, diz Heidegger, pode escolher permanecer neste nível ôntico como uma possibilidade legítima de seu ser no mundo. O falatório, portanto, não é um desvio ou algum modo equivocado. O conceito de de-cadência não se baseia num juízo moral. A “cadência” – no sentido de cair (*Fallen*) – não é, como a

queda cristã, uma modificação na natureza do ser, mas se relaciona ao sentido existencial do “estar lançado”. Somente o *Dasein*, porque já está lançado na existência, pode cair numa ou noutra possibilidade.

A expressão “falatório” não deve ser tomada aqui em sentido pejorativo. Terminologicamente significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e interpretação da pre-sença cotidiana. O discurso, na maior parte das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou. É linguagem. Nos pronunciamentos, compreensão e interpretação já estão sempre presentes. (Heidegger, 1989, p. 227)

Com isso vê-se claramente que no falatório estão presentes tanto da compreensão quanto a interpretação. O que caracteriza, então, está modalidade de-caída do discurso? A ampla circulação mediana do que é dito. Essencialmente, o falatório gera uma interpretação comum do ser do *Dasein* mesmo não tematizando explicitamente esta interpretação. Do mesmo modo que no impessoal o *Dasein* toma a si mesmo pelo comum, pelo mediano, no falatório o discurso é reduzido à amplitude de sua circulação. O pronunciamento torna-se mais importante do que o sentido e, neste processo, a dimensão originária da linguagem – e, portanto, do próprio *Dasein* – permanece encoberta. No falatório a comunicação deixa de “mostrar e fazer ver em conjunto” para se reduzir ao caráter mecânico e positivo do dado, da informação. Do mesmo modo, a linguagem, originariamente talhada para o desvelamento do ente em seu ser, passa a encobri-lo. O caráter apofântico necessário a todo o processo compreensivo deixa de revelar o que há de mais profundo, a questão do ser, e o substitui por um fenômeno de segunda ordem, a opinião comum, apressada e superficial.

A comunicação não partilha a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é que se fale. O que se diz, o dito e a dicção se empenham agora pela autenticidade e objetividade do discurso e de sua compreensão. Por outro lado, dado que o discurso perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária com o ente referencial, ele nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*. O falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. (Heidegger, 1989, p. 228)

O falatório é o modo de-caído da comunicação, no qual a verdade – entendida como desvelamento – é encoberta pela banalização do discurso. A metáfora dos

“círculos cada vez mais amplos” que desemboca num caráter discursivo “autoritário” ecoa de modo instigante temas muito caros à teoria da opinião pública e apropriados, por exemplo, pelas teorias contemporâneas do jornalismo (Traquina, 2005). Heidegger entende o objeto tradicional das teorias da comunicação como um fenômeno associado à inautenticidade do *Dasein*. Ao mesmo tempo, considera tanto a poesia como a retórica modos autênticos de tematização do fenômeno comunicacional ontologicamente enraizado. O conceito de comunicação, portanto, é central para a teoria da linguagem de Heidegger e sua centralidade reside em sua equivalência com a noção de discurso. “O discurso que se pronuncia é comunicação. A tendência ontológica da comunicação é **fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso**” (Heidegger, 1989, p. 228).

Através do falatório o que se deveria abrir na comunicação, o que ela deveria “mostrar e fazer ver em conjunto”, é novamente fechado. Este jogo entre velar e desvelar, encobrir e descobrir é próprio da concepção de linguagem heideggeriana, tributária da noção grega de *logos*. Mas a prestidigitação existencial das possibilidades do *Dasein* fático é, na realidade, uma propedêutica para o problema da verdade. Heidegger irá argumentar, nos parágrafos 43 e 44, que o “mostrar e fazer ver” tem um conteúdo privilegiado. A comunicação é de fato comunicação quando desvela não apenas o ente em seu ser, mas a própria abertura do *Dasein* enquanto seu ser mais próprio. A noção de verdade como desvelamento é, portanto, o ponto máximo de enraizamento ontológico da comunicação enquanto discurso pronunciado. Por isso é tão importante para Heidegger explicitar o sentido da de-cadência. A verdade não é uma propriedade dos juízos. Ela não é evidente, não pode ser derivada a partir de uma “definição ostensiva”. A verdade, diria Heidegger, só é verdade quando interpretada, isto é, na circularidade hermenêutica. Muito da essência da comunicação tem parentesco com os fundamentos hermenêuticos da interpretação. O conceito decisivo aqui é o de sentido, como já havia notado toda a tradição fenomenológica. Mas, no caso da comunicação, o sentido é aquele articulado na prática da discursividade, na pronúncia, na comunhão guiada pela existencialidade do homem. É neste contexto “comunicativo” que a verdade pode emergir no discurso. O falatório, em sua trivialidade, desenraiza a linguagem do existencial da abertura.

Do ponto de vista ontológico isso significa: como ser-no-mundo a pre-sença que se mantém no falatório rasgou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo,

com a co-presença e com o próprio ser-em. Ela se mantém oscilante e, desse modo, sempre é e está junto ao “mundo”, com os outros e consigo mesma. Somente um ente cuja abertura é constituída pelo discurso que compreende e dispõe, ou seja, que tenha o seu pré, que é e está “no-mundo”, nessa constituição ontológica, é que também trás a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento. Mais do que um não-ser, esse desenraizamento perfaz sua “realidade” mais cotidiana e mais persistente. (Heidegger, 1989, p. 230)

Na cotidianidade do *Dasein* a comunicação decai em falatório. Apropriada pelos meios de comunicação – e, porque não dizer, pela tecnologia – a comunicação se desenraíza do solo ontológico e se espraia na superficialidade do ôntico. A maioria das experiências de mediação simbólica nas interações sociais é uma derivação, mais ou menos sofisticada, deste falatório. Mas é importante notar esse mesmo falatório não é um não-ser, no sentido de deixar de ser comunicação. Não há como, seguindo Heidegger, falar numa sociedade “não comunicativa”. Contudo, o que se comunica no falatório é a superficialidade do cotidiano. Talvez pudéssemos ver nesta distinção um modo possível de abordar a diferença entre comunicação e informação, que parte dos estudos comunicacionais insiste em ignorar. Se a comunicação é um fenômeno tão profundamente enraizado na existencialidade do homem a ponte de não ser possível falar uma ontologia fundamental sem referência a ela, reduzi-la a uma mera troca de dados entre sistemas distintos pode significar que boa parte – talvez a parte mais relevante – do fenômeno seja desconsiderada.

Neste aspecto, como dito acima, o conceito de comunicação de Heidegger coloca-se claramente numa vertente humanista. Embora não enfatize o papel do Outro – nem mesmo através do aprofundamento de seu modelo de linguagem na questão do diálogo – ainda assim o conceito que podemos derivar da investigação heideggeriana da comunicação atribui ao caráter humanístico uma dimensão muito mais fundamental do que a tradição do campo comunicacional está acostumada a fazer. Assumindo que a comunicação articula-se, através da linguagem, à essência do homem, então uma possível nova vereda de discussão pode abrir-se para áreas do conhecimento, em si mesmas muito prestigiosas, mas que têm um papel secundário, pode-se dizer até marginal, nos estudos comunicacionais. O modo como o campo se estruturou a partir da herança positivista do século XIX conduziu os estudos na área em direção a uma epistemologia marcada pela influência da sociologia; interpretação que reduziu, durante bastante tempo, o fenômeno comunicacional aos seus elementos sociológicos e psicológicos mais pronunciados. Há tempos a discussão sobre o status epistemológico

do objeto dá voltas em torno do modelo cartesiano sem conseguir fixar-se numa caracterização capaz de fundamentar uma ciência. Por outro lado, as lutas políticas para a fixação institucional da comunicação como um campo de estudos científicos legítimo funciona como mais um pólo atrator em direção ao cientificismo. Com a investigação heideggeriana podemos vislumbrar uma possibilidade de estudo – ainda por ser desenvolvida plenamente – que não dependa fundamentalmente de se caracterizar o objeto da comunicação em termos puramente sócio-psicológicos, nem atrelá-lo necessariamente ao modelo de investigação das ciências da natureza. Mesmo os estudos vinculados à lingüística ou à análise do discurso fundamentam-se, em maior ou menor grau, num cognitivismo que muitas vezes nada mais é do que uma reformulação sofisticada do positivismo³¹.

Heidegger aproxima, através da análise do “falatório”, discurso e verdade sob a orientação do binômio velar/desvelar. É um itinerário parecido com o que ele percorre no texto **Sobre a essência da verdade**. Tanto num quanto noutro, Heidegger está interessado em superar as oposições clássicas associada ao problema da verdade. Sujeito *versus* objeto, aparência *versus* essência, ontologia *versus* epistemologia. Stein ressalta que a novidade filosófica da abordagem heideggeriana do problema da verdade está na transcendência do ser-no-mundo. Diferentemente da tradição, Heidegger tentará superar estas oposições reconduzindo a verdade da proposição para a compreensão, isto é, do idealismo transcendental de tipo kantiano para a analítica existencial do *Dasein* (Stein, 1993).

O problema da verdade em ST foi tratado de várias maneiras por vários filósofos. É um tema cuja análise de sua fortuna crítica mereceria um trabalho a parte. De Adorno a Habermas, passando por Carnap e Rorty, uma plethora de filósofos desenvolveu interpretações e críticas sobre a tese heideggeriana. Não será possível, aqui, acompanhar todas as ramificações e caminhos pelos quais uma hermenêutica aguda desta temática levaria. Interessa, essencialmente, entender a noção heideggeriana de verdade e o modo como, a partir dela, o conceito de comunicação já elaborado pode se aprofundar e, não menos importante, preparar a análise da leitura gadameriana do fenômeno comunicacional.

Verdade, para Heidegger, significa desvelamento. Desvela-se o que, antes, estava oculto. O que se oculta, por sua vez, o faz na plena luz do cotidiano, da hiper-

³¹ (Dijk, 2004)

exposição, da fala comum. Com isso, argumenta Heidegger, o velamento revela, sempre, a si mesmo enquanto tal, isto é, como o velar de alguma coisa. O jogo argumentativo é bem este: a ausência do que se vela descortina, neste processo de ocultar, que algo está oculto e, ao fazer isso, aponta na direção do que desapareceu. É um espécie de presença da ausência. O esforço de Heidegger é em transmitir o sentido original do termo grego que designa a verdade: *alétheia*. Segundo Heidegger, este termo indica que a verdade é, de fato, uma privação.

Verdade significa, portanto, desvelamento; os gregos, esses seres que filosofaram apaixonadamente, têm no conceito daquilo que é tido como maximamente positivo e como bem supremo, isto é, no conceito de verdade, uma determinação negativa, um a-privativo. Se esse roubo pertence ao conceito de verdade, então isso quer dizer que o ente, antes de mais nada, precisa ser arrancado do velamento ou que dele, do ente, seu velamento precisa ser tomado. (Heidegger, 2003, p. 82)

É por conta disso que a investigação heideggeriana em ST precisa primeiro discutir a de-cadência. Os modos decaídos são os modos mais “naturais” do *Dasein*. São os modos nos quais ele se encontra “primeiro e na maioria das vezes”. Ao proceder desta maneira, Heidegger parece dividir o mundo em dois planos distintos: o plano da cotidianidade de-cadente e o plano da ontologia fundamental. Mas esta separação é essencial para Heidegger. É ela, por exemplo, que justifica a necessidade de uma interpretação, ou seja, deve-se trazer à luz o que está escondido. Seguindo a melhor tradição hermenêutica a abertura do *Dasein*, seu caráter de ser-no-mundo, precisa interpretar o mundo de modo a fazer aparecer o que se encontra oculto. Toda proposição, por isso, é sempre uma interpretação, um movimento circular que sai da abertura do *Dasein* para, posteriormente, retornar a ela, mas tendo, no processo, aberto uma clareira – rasgado, em parte, o véu – para que nela se manifeste o ente em seu ser. O binômio velar/desvelar exige uma linguagem capaz não de representar, mas de desentranhar o sentido da própria existência factica do *Dasein*. Este desentranhamento se temporaliza quando o *Dasein* se entende como projeto. O desvelamento, então, dá-se como uma função do projetar do *Dasein* em direção às suas possibilidades. O conceito de abertura ganha então sua elaboração temporal na idéia de projeto. Esta abertura que compreende e dispõe se estrutura como um projetar, isto é, tem sua temporalidade. Este temporalidade carrega, entretanto, uma crítica à noção representacional de linguagem.

Enquanto Heidegger acentua o caráter de futuro do projeto e o caráter de passado, que é limite do projeto, omitindo o caráter de presêntico do projeto, o caráter de presente do projeto, porque assim realmente não seria projeto, Heidegger faz um jogo muito artiloso, sugerindo que toda a atribuição de verdadeiro ou falso, no sentido de propriedade de proposições, parte de uma idéia vinculada ao caráter de presente, ao caráter temporal de presente. Não apenas no sentido de que é neste momento, mas de presente no sentido daquilo que dura agora, daquilo que é presença. (Stein, 1993, p. 186)

O “jogo artiloso” ao qual Stein se refere alude à verdade representacional da linguagem. Se a linguagem se reduzir ao seu caráter de representação do mundo, então é forçoso admitir que tal representação será sempre uma presentificação do objeto tematizado na proposição. Neste sentido, ao contrário do discurso compreensivo, o empirismo proposicional alija a linguagem de sua dimensão temporal, ou seja, da história. Enquanto existencial do *Dasein*, o discurso não pode almejar a transparência da proposição. Uma interpretação é sempre provisória, pois se dá contra um passado necessário e diante de um futuro incerto. Como bem diz Gadamer num de seus mais belos textos: “the essence of what is called spirit lies in the ability to move within the horizon of an open future and an unrepeatable past” (Gadamer H. G., 1994). Dito de um modo mais simples: finitude. A temporalidade do *Dasein* é o horizonte no qual o binômio velar/desvelar faz sentido. Conseqüentemente o discurso compreensivo também se determina pela finitude e, com ele, a comunicação. Mas, em si mesma, a comunicação tem um caráter mais pragmático: “deixar e fazer ver” também pode ser entendido como uma atitude ou comportamento no qual o *Dasein* permanece discursivamente. Enquanto discurso, a comunicação descobre, desvela, em conjunto. É, portanto, claramente, um elemento da verdade.

A proposição é *verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, “deixa ver” (αποφανσις) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) da proposição deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto).

Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da presença, constitui o fundamento do fenômeno originário da verdade. (Heidegger, 1989, p. 287)

Estamos acostumados a pensar a noção verdade a partir da cena epistemológica cartesiana. Assumimos, no uso corrente da linguagem, um sujeito encapsulado em sua egoidade e a ele opomos um objeto que, não fazendo parte do sujeito, está “fora” dele. Heidegger discutiu este “fora” e “dentro” do sujeito na definição de espacialidade do *Dasein*. Assim, uma proposição é verdadeira se, e somente se, o conteúdo que ela asserite seja verificável fora dela, ou seja, pelo objeto – ou estado de coisas – ao qual ela se refere. A linguagem passa a ser, portanto, um mecanismo lógico de produção de relações epistemológicas, isto é, uma síntese predicativa cuja validade pode ser verificada. Heidegger relacionou este princípio à fórmula tomista da *adaequatio*. É nesta chave que ele interpreta o conceito tradicional de verdade. Numa lógica representacional, a proposição passa a ser o lugar da verdade. É na cópula entre sujeito e objeto que a verdade aparece. Mas Heidegger quer inverter esta idéia. Para ele a proposição está enraizada na verdade, porque, como linguagem, desvela, ou seja, supera o esquecimento da cotidianidade, sempre engajada nas diferentes possibilidades fácticas.

A linguagem fundamentada na proposição se guia pela compreensão e pela disposição compreensiva que se pronuncia como discurso, “deixa e faz ver” – isto é, retira o véu do velamento, descobre – o ente como tal, em seu ser. Quando este desvelamento se dá em conjunto, de modo a acontecer num falar e num ouvir autênticos, a comunicação encontra sua formulação ontológica mais própria. O que se comunica é o que se desvela. Todo o resto é errância e esquecimento.

Com isso não apenas se tem um conceito de comunicação derivado a investigação de Heidegger em ST, mas um anúncio do que seria desenvolvido depois, neste tema, por Gadamer. Na segunda parte de VM o conceito de linguagem desenvolvido por Gadamer dará ênfase maior à característica discursiva da linguagem, principalmente naquilo que ela tem de fundamentalmente dialógico. Heidegger, apesar de se referir à questão do diálogo através das análises existenciais do falar e do escutar (ouvir), muito pouco desenvolve a importância desta dinâmica tanto para a questão do sentido de ser, quanto para a compreensão. A filosofia hermenêutica de Gadamer, em grande parte, segue esta vereda apenas entrevista em ST. O contexto de desenvolvimento do argumento é, entretanto, distinto. Enquanto em Heidegger temos uma preocupação ontológica guiando a investigação, Gadamer se vê às voltas com o problema epistemológico da diferenciação entre ciências da natureza e ciências do espírito. Embora seu tema principal não seja metodológico, mas igualmente ontológico,

Gadamer encontra seu caminho para o problema da linguagem através da crítica ao positivismo em seu aspecto normativo: a tentativa das ciências do espírito de emular o método científico, mesmo que à revelia de seu verdadeiro objeto. É por isso que a primeira parte de VM se dedica a estabelecer o estudo da obra de arte como o modelo metodológico para o conjunto de saberes trespassado pela consciência histórica.

O conceito de linguagem que emerge desta crítica às ciências positivas articula-se na intersecção de três elementos fundamentais: o jogo, a dialética da pergunta e da resposta e a relação parte/todo. A partir deles, a linguagem se estrutura como linguisticidade. A relevância de Gadamer para a problemática de comunicação se dá a partir do que já foi conquistado com Heidegger. É na dimensão dialogal da linguagem que o fenômeno da comunicação ganhará relevo. Gadamer também não o tematiza abertamente. Nas poucas passagens em que se refere aos meios de comunicação de massa, ele adota uma posição próxima a Heidegger, identificando-os com o movimento de encobrimento próprio da de-cadência. Porém, ele faz isso por outros meios, afastando-se conscientemente da terminologia obscura do Heidegger tardio. Em Gadamer termos como consciência, objeto, tradição, recuperam a dignidade que perderam com a ontologia heideggeriana. A visada, entretanto, permanece a mesma. A linguisticidade de Gadamer não abre mão da dimensão ontológica, principalmente porque deriva do conceito de hermenêutica como interpretação da facticidade apresentado em ST. Essa concessão terminológica custou bastante a Gadamer. Segundo ele, depois de ser convidado por Heidegger para assisti-lo em Marburgo, este teria expressado reservas quanto a sua capacidade filosófica. Dostal, inclusive, reforça a diferença entre ambos apelando para a centralidade do diálogo na filosofia de Gadamer.

Stylistically and substantively, the difference between their two modes of thought is the difference between a meditative thinker (Heidegger) and a dialogical one (Gadamer). No unrelated to this difference is Gadamer's refusal to take Heidegger's lead to a kind of thought that is postphilosophical. (Dostal Et. al., 2002, p. 247)³²

A terminologia adotada por Gadamer ao tratar os problemas filosóficos ligados à hermenêutica segue esta recusa. Ele parece, então, voltar-se para Husserl. De fato, em mais de uma passagem em VM, Gadamer refere-se ao projeto do livro como tendo um

³² “Estilística e substantivamente, a diferença entre os dois modos de pensar é a diferença entre um pensador meditativo (Heidegger) e um dialógico (Gadamer). A recusa de Gadamer em seguir Heidegger na direção de um pensamento pós-filosófico está relacionada a esta diferença”.

direcionamento fenomenológico. Ele, entretanto, não ignora as críticas feitas por Heidegger à filosofia de Husserl, com bastante pertinência. É, no mínimo, paradoxal que Gadamer mantenha o centro da idéia heideggeriana de hermenêutica, mas pretenda desenvolvê-la em termos husserlianos. E, de fato, não é isso que acontece.

By referring to his “method”, Gadamer means, not a set of procedural rule, but rather a discipline of attending to things. By calling his method “phenomenological”, he does not thereby subscribe to Husserl’s account of the phenomenological method but rather indicates that the task of the enterprise is descriptive – in this case, descriptive of the human experience of understanding, i.e., of hermeneutical experience. (Dostal Et. al., 2002, p. 251)³³

O desenvolvimento da argumentação de Gadamer vai do modelo epistemológico da obra de arte em direção a uma noção de linguagem como diálogo que brota exatamente da discussão fenomenológica sobre o círculo hermenêutico. A reflexão sobre a compreensão liga ambos os filósofos, embora tal ligação não signifique, em momento algum, que Gadamer submeta-se inteiramente à filosofia de Heidegger. De fato, a noção de linguagem como diálogo advém de um aprofundamento da dimensão histórica do *Dasein*, que Gadamer chamará de consciência efetual, mas a aproximação histórico-epistemológica do problema não guarda parentesco com o projeto heideggeriano. Para confirmar esta independência, basta citar que o conceito mais importante do Heidegger tardio, o *Ereignis*, praticamente não aparece em VM.

Para discutir o conceito gadameriano de linguagem, ou linguisticidade, será necessário delinear a estrutura geral do argumento desenvolvido em VM a partir do problema da compreensão. Assim como foi feito com Heidegger, ao longo da explanação alguns pontos serão necessariamente destacados de modo a compor o quadro geral do conceito buscado. Notadamente, três elementos serão sublinhados: o jogo, a dialética da pergunta e da resposta e a relação entre todo e parte. Associando estes elementos ao conceito de comunicação retirado da filosofia de Heidegger, poder-se-á apresentar um aprofundamento do conceito, chegando a uma formulação ampla o suficiente para sustentar não apenas um aprofundamento dos estudos filosóficos em comunicação, mas também uma perspectiva humanista que funcione como ponto de

³³ “Ao referir seu método, Gadamer quer dizer não uma regra procedimental, mas antes a disciplina de atenção às coisas. Ao chamar seu método “fenomenológico” ele não está subscrevendo a noção de Husserl para o método fenomenológico, mas ao contrário está indicando que a tarefa do empreendimento é descritiva – neste caso, descrição da experiência humana da compreensão, i.e., a experiência hermenêutica”.

fuga para a crítica tanto ao objeto em si, quanto às teorias contemporâneas que procuram compreendê-lo.

Capítulo 2 – Gadamer

2.1. Gadamer e o problema da comunicação.

Gadamer várias vezes fez referência ao fato de que VM foi escrito sob a impressão de que Heidegger olhava-o sobre os ombros. Com isso Gadamer queria dizer que a influência de Heidegger era, ao mesmo tempo, opressiva e libertadora. Opressiva porque muito da relação dos dois se pautava pelo distanciamento e pela crítica de Heidegger à capacidade filosófica de Gadamer. Libertadora porque os conceitos desenvolvidos em ST possibilitaram a Gadamer esculpir sua filosofia hermenêutica sobre a rocha bruta da ontologia, superando a tradição que a reduzia a uma mera “arte da interpretação”.

A noção de comunicação em Gadamer seguirá uma trilha semelhante à percorrida em Heidegger. Primeiro, será necessário entender como Gadamer se apropria do conceito heideggeriano de compreensão, de modo a preparar o caminho para a caracterização gadameriana de linguagem. Assim como em Heidegger, a noção de comunicação em Gadamer estará circunscrita ao fenômeno lingüístico, de modo que será importante, primeiro, abordar os fundamentos filosóficos que Gadamer lança mão ao caracteriza a linguagem.

Em VM a investigação sobre a compreensão circunscreve-se no debate mais amplo acerca do estatuto epistemológico das ciências do espírito, em oposição às ciências da natureza. De fato, Gadamer interpreta, em diversos contextos, a filosofia de Heidegger a partir desta temática.

Para Heidegger, o compreender, a compreensão, não é mais, como para Dilthey, um ideal de conhecimento ao qual o espírito, que envelheceu deve resignar-se, nem é mais o simples ideal de método da filosofia. Ao contrário, o compreender é a forma originária de realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação nas duas direções do interesse prático e do interesse teórico, o compreender é o modo de ser do ser-aí que o constitui como “saber-ser” (*savoir-être*) e “possibilidade”. (Gadamer H.-G. , 2003, p. 40)

Neste sentido o existencial compreensão é o fundamento ontológico do conhecimento, seja ele teórico ou prático. A consequência, para Gadamer, é a de que a noção de compreensão só pode ser entendida a partir de seu enraizamento no mundo, seguindo, nisso, a indicação heideggeriana. A primeira parte de VM, na qual Gadamer procura fazer uma longa e profunda reabilitação da obra de arte como modelo epistemológico gerando, neste processo, uma crítica do método científico como

fundamento do conhecimento, está circunscrita à problemática relacionada com a dignidade das ciências do espírito frente as ciências da natureza. Esta oposição – clássica, em todos os sentidos, dentro da tradição filosófica – articula em seu bojo o impacto do sucesso do método indutivo consagrado na física newtoniana e as conseqüências de sua aplicação no campo das humanidades. No que diz respeito ao caso alemão, Gadamer argumenta que o termo foi introduzido no idioma pelo tradutor da lógica de John Stuart Mill e, na esteira desta tradução, do projeto epistemológico do autor como um todo.

Na sua obra, Mill procura, suplementarmente, esboçar as possibilidades que o emprego da lógica da indução possui sobre as *moral sciences*. O tradutor diz, para isso, “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). Já do contexto da *Lógica* de Mill, percebe-se que não se trata de reconhecer uma lógica própria das ciências do espírito, mas, ao contrário, de demonstrar que é o método indutivo, que está à base de toda ciência experimental, que vale exclusivamente também neste âmbito (Gadamer H.-G. , 1999, p. 39).

O argumento principal de Gadamer é o de que o metro das ciências da natureza, por assim dizer, não serve para medir o objeto das ciências do espírito. Talvez nenhum outro paradigma tenha sido tão brutalmente confrontado com este problema do que o das ciências sociais. E o problema se agudiza bastante, Gadamer dirá, quando nos propomos confrontar as noções de verdade em ambos os discursos. Ao mesmo tempo em que a verdade da correspondência – baseada na ontologia aristotélica da *physis* e atualizada e confirmada na metafísica da natureza de Newton – avança no continente das humanidades e das ciências sociais, perdemos a constituição verdadeiramente ontológica do campo. Mais complicado ainda para a perspectiva gadameriana é o fato de que, seguindo-se esta linha de raciocínio, colocamos em suspensão toda a tradição de investigação destes fenômenos consolidada em disciplinas pouco científicas, como a retórica, cujos estudos apelam a um tipo de conhecimento não admitido por uma ciência da indução ou, mais contemporaneamente, da probabilidade. Grande parte do esforço de Gadamer nesta primeira parte de VM concentrar-se-á, portanto, em recuperar a singularidade não apenas do objeto das ciências do espírito, mas principalmente do método necessário ao estudo e conhecimento deste objeto.

O projeto de conhecimento de Mill tem sua formulação culminante em Hume, para quem o pensamento científico, mesmo quando às voltas com um objeto social, procura reconhecer uniformidade, regularidade e legalidade. Reconhece-se, aqui, o

projeto científico por excelência, ou seja, a capacidade de alcançar leis gerais a partir de experimentos específicos. Gadamer, por sua vez, argumenta em direção oposta, ou melhor, argumenta a partir da idéia de que as bases epistemológicas para a investigação de fenômenos sociais é distinta – não só porque são objetos diferentes, mas porque a natureza ontológica deste conhecer é, também, distinta.

Mas o que representa o verdadeiro problema que as ciências filosóficas colocam ao pensamento é que não se consegue compreender corretamente a natureza das ciências do espírito caso a meçamos com o padrão de conhecimento progressivo da legalidade (*Gesetzmässigkeit*). A experiência do mundo social-histórico não se eleva a uma ciência com o processo indutivo das ciências da natureza. Seja o que for que aqui venha a significar ciência, e mesmo que em todo conhecimento histórico esteja incluído o emprego da experiência genérica no respectivo objeto de pesquisa – o conhecimento histórico não aspira, no entanto, a abranger o fenômeno concreto como no caso de uma regra geral. (...) Mais do que isso, seu ideal é compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. (Gadamer H.-G. , 1999, pp. 40-41)

Cabe comentar que a noção aqui traduzida por legalidade implica exatamente a característica indutiva do método científico capaz de fornecer leis universais para fenômenos físicos, tal como a lei da gravidade. O que Gadamer quer dizer, na verdade, é que o paradigma fundamental das ciências da natureza – derivado, obviamente, da metafísica do conceito de natureza – não se adéqua aos fenômenos sócio-históricos. Isto porque tais fenômenos não se submetem às exigências newtonianas de universalidade (uniformidade e homogeneidade), simplicidade e experimentação, tal qual aparecem nos **Principia Mathematica**³⁴, mas estão encapsulados numa singularidade epistemológica que foge aos padrões da regularidade científica. Como diz Gadamer,

O objetivo não é confirmar nem ampliar essas experiências genéricas, para se chegar ao conhecimento de uma lei, ou seja, como é que, afinal, se desenvolvem os homens, os povos; este povo, este estado é o que ele se tornou – dito genericamente: como pode ter acontecido que agora é assim? (Gadamer H.-G. , 1999)

Aqui já estamos numa primeira inflexão da crítica gadameriana à ciência em direção a tese de que, em relação aos fenômenos sócio-históricos, a postura epistemológica fundamental não é a busca indutiva por regularidades, leis ou princípios universais, mas, ao contrário, compreender (entender) e, portanto, interpretar as razões

³⁴ Cf. o excelente tratado de Paolo Rossi sobre Newton e a ciência moderna in Rossi, P. (2001). *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC.

pelas quais algo veio a ser do modo como é. A idéia de que o conhecimento acerca das ciências do espírito é singular não vem de outro lugar senão da convicção de que a existência humana se dá num acontecer completamente original, ontologicamente cravado na província do Ser. O que nos devemos perguntar, contudo, é o seguinte: tal posicionamento é capaz de gerar alguma conseqüência relevante para a compreensão do conceito de comunicação assim como identificado em Heidegger? Em caso positivo, quais são estas conseqüências?

Gadamer sustenta-se num texto de Helmholtz no qual o autor traça um projeto para as ciências do espírito articulando-as ainda em relação ao método científico (mais especificamente, em oposição ao método científico), mas admite que a natureza deste conhecimento seja completamente nova e diferente.

Helmholtz diferenciou duas espécies de indução: a indução lógica e a instintiva-artística. Isto significa, porém, que no fundo não estava diferenciando logicamente, mas sim psicologicamente, ambos os gêneros de procedimento. Ambos se servem da conclusão indutiva, mas o procedimento conclusivo das ciências do espírito é um concluir inconsciente. A prática da indução nas ciências do espírito está vinculada, por esta razão, a condições psicológicas especiais. Ela exige uma espécie de senso do tato, e para isso, necessita de aptidões espirituais de outra espécie, por exemplo, riqueza de memória e prevalência de autoridade; contra o que, o concluir autoconsciente do cientista da natureza repousa totalmente na utilização da própria compreensão³⁵ (Gadamer H.-G. , 1999, p. 40)

O que Gadamer pretende ao resgatar Helmholtz é dar visibilidade para as características pouco científicas – tato e autoridade – associadas às ciências do espírito. Na verdade, a tese gadameriana irá ao encontro destas habilidades interpretativas, fazendo uma releitura fenomenológica do sujeito cognoscente à luz de uma teoria da compreensão, inspirada no círculo hermenêutico, mas adaptada aos estudos sócio-históricos contemporâneos. Seu projeto pretende circunscrever as ciências do espírito aos grandes marcos epistemológicos da história e da linguagem. O que articulará tais marcos é exatamente o projeto de uma hermenêutica filosófica. Até chegar lá, entretanto, Gadamer ainda terá de enraizar historicamente os elementos constitutivos desta perspectiva. Tarefa da qual ele se ocupará ao estudar o humanismo renascentista e, principalmente, os conceitos de formação.

³⁵ Este é um dos muitos casos nos quais a tradução do termo *verstehen* como compreensão pode nos levar a imaginar que o conceito já existia com conotações fenomenológicas, por exemplo, em 1862. Neste caso, uma tradução muito mais adequada seria “entendimento”; adequada, inclusive, do ponto de vista epistemológico.

Para o conteúdo da palavra “formação”, que nos é familiar, a primeira importante constatação é a de que o antigo conceito de uma “formação natural”, que se refere à aparência externa (membros) e sobretudo à configuração produzida pela natureza foi, naquela época, quase inteiramente desvinculado do novo conceito. Formação íntegra, agora estreitamente, o conceito de cultura, e designa, antes de tudo, especificamente, a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades (Gadamer H.-G. , 1999, p. 49).

Evidentemente, Gadamer refere-se aqui ao termo alemão *Bildung*³⁶ e toda a análise do conceito será baseada na filologia da língua alemã (embora comente, como se verá abaixo, a origem latina do termo). O que o autor pretende agarrar não é outra coisa senão a característica processual e construtiva da idéia de formação, vale dizer, sua dimensão histórica. Formar-se é atingir uma determinada conformação, um modelo ou imagem cujo exemplo direciona as ações de aprendizagem numa certa direção. Ao mesmo tempo, implica a idéia de cópia, ou melhor, imitação, assim como um pintor inicia sua aprendizagem produzindo uma imitação da natureza (figurativismo) e, posteriormente, uma imitação dos grandes mestres. Não é incomum surpreendermos jovens pintores copiando (estudando) com atenção e esmero obras de grandes mestres com, pelo menos, a intenção de lhes compreender melhor o estilo.

O equivalente latino para formação é *formatio* e corresponde, noutros idiomas, p. ex., no inglês (em Shaftsbury) a *form* e *formation*. Também no alemão existem as correspondentes derivações do conceito de forma, p. ex., *Formierung* e *Formation*, há muito tempo em concorrência com a palavra *Bildung*. *Forme* vem sendo inteiramente desvinculada de seu significado técnico desde o aristotelismo da Renascença, sendo interpretada de uma maneira puramente dinâmica e natural. Da mesma forma, o triunfo da palavra *formação* sobre *forma* não parece só acaso. Porque em “formação” (*Bildung*) encontra-se a palavra “imagem” (*Bild*). O conceito de forma fica recolhido por trás da misteriosa duplicidade, com a qual a palavra “imagem” (*Bild*) abrange, ao mesmo tempo, “cópia” (*Nachbild*) e “modelo” (*Vorbild*) (Gadamer H.-G. , 1999, p. 50).

O conceito de formação implica, portanto, em certo grau, o conceito de conhecer ou, pelo menos, de saber. Isto é particularmente verdadeiro para os aprendizes das corporações de ofício do Renascimento. Ao associar-se a grandes artesãos – e a seus estúdios de trabalho – o jovem pintor ou escultor iniciava um processo de aprendizagem cujos exercícios visavam a formação de um determinado modelo de pintor ou escultor; e

³⁶ *Bildung* também significa, em alemão, cultura. Obviamente estão implícitas aqui as conexões extremamente importantes entre as ciências do espírito e a formação deste espírito na cultura. As especulações sobre o termo cultura, e as relações entre ele e formação, obedeceram à tradução portuguesa da obra, na qual *Bildung* jamais vem traduzido por cultura. As implicações semânticas, contudo, estão bastante presentes.

a palavra formação (tanto faz se proveniente do latim *formatio* ou do alemão *Bildung*) indicava menos o processo de aprendizagem deste saber do que a forma (*Bild*) pretendida ao final do processo. Escolhia-se um determinado pintor porque se queria “ser como ele”. Algo desta idéia, parece óbvio, reverbera no esporte e até na Universidade, embora nesta encontre-se profundamente sufocada pelo cientificismo militante das chamadas *hard sciences*. A palavra profissão, derivada do latim *profiteri*, significava, inicialmente, “reconhecer publicamente, professar”. O profissional, portanto, é reconhecido publicamente pelo ofício que decidiu tomar para si e este reconhecimento, longe de ser uma prerrogativa do sujeito, era socialmente determinado e atrelado à formação deste profissional. Tais vínculos permanecem ativos hoje, principalmente nos rituais de formatura das Universidades, cujo sentido homologatório e público obedece às exigências deste professor e são encarados como o final de um longo processo formativo.

Contudo, há aqui o perigo de se tomar um processo pelo seu desenlace, isto é, corremos o risco de confundir o processo de formação com um meio para se atingir o desenvolvimento de aptidões natas. Desta forma, nosso pintor renascentista tem em si a aptidão para o desenho, que lhe será desenvolvida e aperfeiçoada, de modo que ao final do processo ele se torne o pintor que poderia ter sido e, com isso, determinamos o sucesso de todo o processo. Embora esta leitura do conceito seja não apenas possível, mas correta, Gadamer procura afastar a idéia de que podemos pensar a formação dentro de uma engrenagem teleológica. A diferença que o autor quer ressaltar equivale à diferença entre formação e aprendizagem, sendo a segunda apenas um meio, um exercício, uma técnica, para a obtenção de uma habilidade específica. Assim, em todo o processo de formação existe uma dimensão de aprendizagem, mas o processo não pode se resumir a ela.

É justamente nisso que o conceito de formação supera o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual ele deriva. O cultivo de uma aptidão é o desenvolvimento de algo já existente, de maneira que o exercício e a manutenção dela é um mero meio para o fim. Assim, o material de ensino de um manual lingüístico é um simples meio, e não, um fim. Sua aquisição serve apenas à perícia lingüística. Na formação, ao contrário, no que e através do que alguém será instruído pode também ser inteiramente assimilado. Neste sentido, tudo o que ela assimila, nela desabrocha. Mas na formação aquilo que foi assimilado não é como um meio que perdeu sua função. Antes, nada desaparece na formação adquirida, mas tudo é preservado. A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da “preservação” o que importa para a compreensão das ciências do espírito. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 50)

Gadamer pretende associar a dimensão eminentemente histórica da existência humana ao paradigma epistemológico das ciências do espírito, e ele procura fazê-lo através do conceito de formação. Este conceito, portanto, representa já um primeiro marco epistemológico na tese, isto é, o conhecimento relativo ao campo comunicacional pode e deve ser investigado ao modo de um processo formativo, incorporando em suas bases epistemológicas as mesmas conseqüências retiradas por Gadamer da análise da formação. Aqui, o conceito de formação aponta para o caráter pragmático da comunicação, ou seja, para o fato de que, no “deixar e fazer ver em conjunto”, está em jogo a constituição própria do sujeito, em seu ser no mundo. Em verdade, o fenômeno da comunicação é anterior e mais amplo do que o fenômeno da formação. O que o torna relevante é sua capacidade de explicitar o engajamento existencial próprio a todo contexto comunicacional. Como diz Heidegger, no dizer e no escutar (ouvir) está implicado o ser do homem enquanto abertura.

A epistemologia do campo comunicacional está baseada também num conceito de *forma*. De fato, o modo como Gadamer discute a semântica do conceito, atribuindo-lhe um caráter dinâmico e vivo – “tudo o que ela assimila, nela desabrocha” – de atualização constante da existência humana, confirma esta pretensão. É também neste contexto que o autor irá embrenhar-se no pensado de Hegel, evitando, porém, as conseqüências radicais às quais o próprio Hegel chega. A importância da questão, contudo, é claramente ressaltada.

De fato, Hegel elaborou, de maneira mais nítida o que é formação. Nós seguimos a ele imediatamente. Foi ele também que viu que a filosofia “tem na formação, a condição de sua existência”, e nós acrescentamos: com ela, também as ciências do espírito. Porque o ser do espírito está vinculado essencialmente com a idéia de formação. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 51)

O que Hegel fornece de tão importante a Gadamer relativamente ao projeto de VM? Gadamer vai encontrar em Hegel a possibilidade de universalização do processo de formação e, portanto, da possibilidade de uma fundamentação teórica e epistemológica das ciências do espírito que também se pretenda universal e, assim, seja capaz de suportar a elaboração de um arcabouço de conhecimento que, em certo sentido, “rivalize” com as ciências da natureza. Desta forma, de acordo com Hegel,

A formação como elevação à universalidade é pois uma tarefa humana. Exige um sacrifício do que é particular em favor do universal. O sacrifício do particular, porém, significa negativamente: inibição da cobiça e, com isso, liberdade de seu objeto (*Gegenstand*) e liberdade

para sua objetividade. Na consciência autônoma que o trabalho propicia à coisa, a consciência que trabalha se reencontra a si mesma como uma consciência autônoma. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 52)

A partir da **Fenomenologia do Espírito** de Hegel, Gadamer quer explicitar o processo cognitivo pelo qual a consciência percebe-se a si mesma enquanto uma consciência engajada no aprendizado de um conhecimento vinculado a um objeto. É em Hegel que o conceito de formação pretendido por Gadamer ganha uma formulação filosófica a altura da interpelação inicial das ciências da natureza. Obviamente, esta objetivação da consciência, em Hegel, será hiperbólica, levando a formulação altamente idealista do Espírito Absoluto. De qualquer forma, Gadamer quer preservar o seguinte: no conceito de formação encontra-se o elemento fundamental tanto de uma epistemologia da comunicação quanto de uma epistemologia da história. A capacidade de objetivação da consciência em relação ao objeto estudado antecipa – e conforma – a capacidade de ver-se destacado do fluxo histórico e ver-se colocado na posição de sujeito epistemológico deste mesmo fluxo.

Na consistência autônoma que o trabalho propicia à coisa, a consciência que trabalha se reencontra a si mesma como uma consciência autônoma. O trabalho é a cobiça inibida. Ao formar o objeto, portanto, enquanto ela é ativa de modo destituído do próprio e em busca de um sentido universal, eleva-se a consciência que trabalha, acima do imediatismo de sua existência rumo à universalidade – ou, como Hegel se expressa: ao formar a coisa, forma-se a si mesmo. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 52)

Qualquer marxista pode reconhecer aqui o eco das relações de formação da consciência através do trabalho no sentido original hegeliano, isto é, sem a inversão operada por Marx. Não deixa de ser curioso que Gadamer vá retomar, pela via da fenomenologia, a tradição hegeliana da pedagogia do trabalho com o objetivo de fundamentar epistemologicamente as ciências do espírito, coisa que o marxismo não fez. Em todo caso, o paradigma marxista não está em jogo aqui. Embora a investigação de Gadamer esteja mirando, em certo sentido, uma teoria da história, ele não se sente tributário da própria teoria da história de Hegel e se descola dela.

Mas reconhecer que a formação seja algo como um elemento do espírito, isso não está vinculado à filosofia de Hegel do espírito absoluto, e muito menos o seu juízo acerca da historicidade da consciência está vinculado à sua filosofia da história mundial. O que importa é ter claro, que também para as ciências do espírito históricas, que se derivam de Hegel, a idéia da formação plena continua um ideal necessário. Porque a formação é o elemento no qual elas se

movimentam. (...) Justamente neste sentido as ciências do espírito pressupõem que a consciência científica já é algo formado e que justo por essa razão possui o tato correto que não se pode aprender nem imitar, o qual sustenta a formação do juízo (*Urteil*) e a forma de conhecimento das ciências do espírito, como um elemento. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 55)

Parece claro agora que saltamos sobre as ciências naturais em direção a sua sombra, isto é, estamos em condições de ver os pressupostos do espírito científico³⁷ velados para ele próprio, excetuando-se o caso em que tal espírito, como em Kuhn, alcança uma perspectiva histórica – ou seja, “espiritual” – sobre sua própria construção, mas aí, diria Gadamer, para que isso aconteça, é preciso abandonar a postura epistemológica fundamentada na lógica indutiva e na experimentação positivista, em direção a terrenos menos seguros. O argumento aqui, brilhantemente construído, é o de que o conhecimento científico não pode fazer de si mesmo um objeto científico. E, por conta disso, não pode querer colonizar teórica e metodologicamente as ciências do espírito.

O que Gadamer chama “tato”, por sua vez, nada mais é do que a capacidade de julgar a partir de princípios orientados pelo processo de formação no qual nos engajamos. O tato é uma espécie de sensibilidade adquirida exatamente no processo de formação da consciência, um tipo de sabedoria prática associada à experiência da formação. Contraposta ao estrito e rigoroso sentido da lógica indutiva, parece, à primeira vista, que nenhum tipo de conhecimento duradouro e correto pode surgir de uma habilidade quase intuitiva, tão tênue que chega a parecer-se com um mero palpite. A idéia chave aqui é não considerar a formação do tato como um processo inconsciente – semelhante aos cálculos matemáticos que utilizamos ao atravessar a rua; embora não tenhamos consciência de fazê-los, eles estão lá. Gadamer nega que o tato seja uma força sombria movendo-se em nossas cercanias.

O que garante, porém, que o tato não seja um mero palpite e esteja firmemente lastreado no processo formativo que sustenta as ciências do espírito é a universalidade atribuída ao próprio processo de formação.

Essa universalidade não é, certamente, uma universalidade do conceito ou da compreensão. Não se determina algo particular a partir de algo universal, não se pode comprovar nada por coação. Os pontos de vista universais a que se mantém aberto o formado, não são para ele um padrão fixo, que tenha validade, mas se fazem presentes ante ele apenas como os pontos de vista de

³⁷ Bachelard.

possíveis outros. É assim que, de fato, a consciência formada tem mais o caráter de um sentido. Pois todo sentido, p. ex., o sentido da visão, é, como tal, já universal pois abrange sua esfera, abre-se para um campo e, no âmbito daquilo que lhe está aberto, percebe as diferenças. A consciência formada suplanta cada um dos sentidos naturais, somente na medida em que cada qual esteja restrito a uma determinada esfera. Ela mesma ocupa-se em todas as direções. É um *sentido universal*. Um sentido universal e comunitário – esta é, de fato, uma formulação para a essência da formação, em que se percebe ressoado uma ampla conexão histórica. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 58)

Há neste trecho, obviamente, referência à formação da consciência a aos processos cognitivos envolvidos em sua estruturação. Mais do que afirmar que a consciência se comporta como um senso de unidade diante da multiplicidade do equipamento sensorial do sujeito, Gadamer procura reforçar o caráter de abertura desta consciência. Assim como não podemos derivar, da mera observação de uma árvore, sua qualidade de objeto – assim como imaginava Husserl –, também a consciência não aparece para nós a partir de sua relação estrita com os objetos dados. O processo todo deve ser intermediado pelo enraizamento existencial operado pelo processo formativo. A noção de objetividade dá-se a partir de um diálogo com um esquema mental herdado da tradição e da pertença histórica desta consciência. É neste sentido que podemos falar em um *sentido universal*.

A principal conseqüência deste posicionamento de Gadamer está na recuperação de um conhecimento histórica e socialmente determinado, ao qual a noção de coação – uma referência à lógica indutiva, cujo caráter coercitivo da razão está associado aos juízos necessariamente verdadeiro implicados em, por exemplo, análises de tabelas de verdade ou na própria racionalidade abstrata e total de uma lógica matemática – não se aplica. Trata-se, na verdade, mais de compreender (entender) os infinitos modos pelos quais nosso processo formativo (a tradição) determina este sentido universal característico de toda consciência.

Vale ressaltar que não caímos, aqui, numa teoria cognitivista do conhecimento, simplesmente pelo fato de que o determinante na configuração da consciência não são seus próprios processos internos – a fisiologia da recepção ou o desenvolvimento biossocial do intelecto –, mas seu enraizamento existencial, vale dizer, seu caráter ontológico fundamental explicitado no funcionamento do círculo hermenêutico.

Ainda assim parece que o conceito de formação encontra-se pouco nítido. Já sabemos que a consciência está submetida a um processo de formação, mas, afinal,

como se dá tal processo e o que é formado, enquanto conteúdo, nesta consciência? Gadamer, tanto quanto Heidegger, não coloca em dúvida, em momento algum, a própria capacidade cognitiva da consciência. A percepção de que vemos, por exemplo, uma árvore – assim como um ponto ou gol numa disputa esportiva particularmente acirrada – não está em jogo aqui. O que está em discussão para estes autores – desde Husserl – é o sentido que a percepção de um fato, ou objeto, tem para a consciência – se o gol, retomando a analogia, foi feito com a mão ou não, portanto, se pode ser considerado irregular, ou não.

A articulação do problema da formação indicará, para Gadamer, a necessidade de se mergulhar no processo formativo do humanismo renascentista, resgatando alguns conceitos-chaves deste processo, de modo a explicitar qual é a natureza e como se dá o funcionamento deste *sentido universal* da consciência hermenêutica. O modelo, para Gadamer, será a obra de arte. Não será preciso segui-lo, exhaustivamente, por todo o percurso de sua análise neste tópico. Basta compreender como o paradigma epistemológico das ciências do espírito se articula ao fenômeno estético e, a partir daí, esclarecer as bases para uma interpretação do conceito de comunicação. A noção de formação caracteriza-se por uma relação com algo já dado previamente, que é maior do que nós, historicamente falando, isto é, nos envolve e cobra uma posição, ou melhor, força uma decisão em relação às nossas possibilidades existenciais. Neste sentido, toda formação é também um decidir-se existencialmente sobre nossa relação com a tradição, com o que encontramos “primeiro e na maioria das vezes” em nossa existência. A dinâmica da formação encontra sua melhor explicação no conceito gadameriano de jogo. Também a noção de comunicação dependerá profundamente da dinâmica, articulada na linguagem, entre parte e todo. No fenômeno da formação – no qual “tudo o que se assimila, desbrocha” – está uma das analogias para se entender a comunicação enquanto fenômeno, mesmo que tal movimento implique um afastamento da argumentação de VM. No contexto da interação comunicativa, os atores (*players*) engajam-se numa relação dialogal na qual o que é assimilado acaba por repercutir existencialmente. Podemos entender tal repercussão como um forte elemento da comunhão de todo comunicar exige. Dito de outro modo, o diálogo com o outro pode nos fazer mudar radicalmente nosso modo de ver ou mesmo de viver a vida – e a própria comunicação. Esta interação existencial profunda só é possível – embora não seja freqüente uma vez que a comunicação se desvia com muita facilidade de seu destino existencial na cotidianidade – se estivermos abertos, no sentido heideggeriano,

ao que o contexto comunicação nos pode oferecer. Vale a pena recuperar um comentário de Heidegger sobre a filosofia que pode igualmente valer para a comunicação: com a comunicação não fazemos nada (ela não serve para nada), é ela que faz algo conosco se estamos disposto a nos deixar formar pelo seu caráter de comunhão. A estrutura do jogo enquanto forma geral da obra de arte também pode ser entendida como um elemento fundamental da comunicação. Tudo isso indica que uma ontologia da comunicação só poderá ter sucesso se entender o fenômeno desde o ponto de vista de seu pertencimento à tradição do humanismo, no sentido como Gadamer o entende. Trata-se, portanto, de delinear um conceito humanista – e não tecnicista – de comunicação.

2.2. O conceito de jogo

O conceito de jogo possui uma história filosófica muito pronunciada. Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas*³⁸ deu ao conceito um caráter formal e restrito ao âmbito lingüístico. Gadamer, por outro lado, quer ampliar a noção, estendendo seu significado às relações intersubjetivas que emolduram o mundo ao qual a linguagem permite um acesso. Também diferentemente de Wittgenstein, Gadamer usa o termo jogo ainda no contexto da obra de arte, e circunscreve sua investigação ao diálogo com a tradição estética pós-kantiana.

Quando, em correlação com a experiência da arte, falamos de jogo, jogo não significa aqui o comportamento ou muito menos o estado de ânimo daquele que cria ou daquele que usufrui e, sobretudo, não significa a liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas o próprio modo de ser da obra de arte. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 174)

Não é apenas em VM que a reflexão de Gadamer sobre o jogo está engajada no problema da epistemologia das ciências do espírito, tendo a obra de arte como guia e circunscrevendo a reflexão ao âmbito da arte. Em um texto de 1977 intitulado *Die Aktualität des Schönen*³⁹ ele reconhece que a dinâmica do jogo tem raízes profundas na cultura e ajuda a compreender diversos fenômenos distintos, como religião, linguagem e, até mesmo, a comunicação. O que lhe parece essencial, neste texto, em relação ao

³⁸ Cf. Wittgenstein, 1994.

³⁹ A atualidade do Belo. Cf. Gadamer H. G. **The relevance of the beautiful and other essays**, New York, Cambridge University Press : 1994.

jogo é sua capacidade de dispor os indivíduos a um tipo bastante específico de atividade que requer, para ser verdadeira, uma intenção sem propósito.

The end pursued is certainly a nonpurposive activity, but this activity is itself intended. It is what the play intends. In this fashion we actually intend something with effort, ambition, and profound commitment. This is one step on the road to human communication; if something is represented here – if only the movement of play itself – it is also true to say that the onlooker “intends” it, just as in the act of play I stand over against myself as an onlooker. (Gadamer H. G., 1994, p. 23)⁴⁰

A idéia de uma “nonpurposive activity” será explorada e circunscrita ao caráter performático da atividade artística. Em certo sentido a arte institui um campo de liberdade na qual agimos com afincos, mas apenas pelo bem do próprio jogo ou para continuar jogando. Gadamer exemplifica esta perspectiva referindo-se ao modo como as crianças brincam com uma bola. Embora o ato de jogar a bola só tenha sentido no contexto do jogo e não suporta nenhuma finalidade externa, a criança frustra-se se não consegue, por exemplo, fazer o gol. Em certo sentido, ela se esforça e usa sua racionalidade para conseguir chutar a bola por entre as traves. O argumento de Gadamer diz que a criança se esforça deste modo por conta do próprio jogo: é porque jogar lhe dá prazer que ela se esforça para ser boa naquele jogo. Neste sentido, a ação tem um propósito, embora não tenha outra finalidade que não aquela que lhe determina o próprio jogo.

Gadamer, neste trecho, também associa a noção de comunicação à noção de intencionalidade, mas a intencionalidade própria do jogo não é, como se poderia imaginar, o consórcio de duas ou mais subjetividades tentando compartilhar vivências diferentes. Como a estrutura do jogo se sobrepõe à ação dos jogadores, de modo que a representação do que é jogado seja mais relevante do que a perspectiva de cada jogador isoladamente, é na interação sem propósito, embora intencional, que reside “a estrada” para a comunicação humana. Gadamer parece considerar a comunicação como um jogo no qual os atores se engajam pelo próprio prazer de jogar (o que não se opõe ao conceito de comunicação que derivamos de Heidegger). Poderia-se, sem prejuízo algum, afirmar que o jogo se apóia na estrutura do ser-com-os-outros.

⁴⁰ “O fim prosseguido certamente é uma atividade sem propósito, mas essa atividade se destina. É o que pretende jogar. Desta forma nós realmente pretendemos algo com esforço, ambição e empenho profundo. Este é um passo no caminho para a comunicação humana, se algo está aqui representado - se apenas o movimento do jogo em si - é também verdade que o espectador “pretende” que, assim como no ato de jogar eu fico defronte a mim como um espectador”.

I should add straightaway: such a definition of the movement of play means further that the act of playing requires a “playing along with”. Even the onlooker watching the child play cannot possibly do otherwise. If he really does “go along with it” that is nothing but a *participatio*, an inner sharing in this repetitive movement. This is often very clear in more developed forms of play: for example, we have only to observe on television the spectators at a tennis match cricking their necks. (Gadamer H. G., 1994, p. 24)⁴¹

Com isso fica clara a relação entre jogo e comunicação. Tanto num quanto no outro as estruturas existenciais do homem se mobilizam no sentido de abrir espaço na direção de um “estar junto”, ou melhor, de um “ser junto” ao outro. No que diz respeito à natureza da obra de arte esta característica deixa transparecer o caráter comunicativo inerente à cultura. Enquanto configuração de um jogo, a obra de arte sempre tem a intenção de comunicar um sentido, mesmo que tal sentido não possa ser reduzido a intencionalidade do autor. O elemento comunicativo assenta sobre o caráter ontológico do jogo enquanto configuração profunda da linguagem. Neste sentido, a investigação sobre o jogo nos aponta na direção da linguagem e, assim como em Heidegger, circunscreve a comunicação à dinâmica do diálogo, da comunhão. O ser com retorna no jogo como um jogar com, no sentido de que todo jogo implica uma participação.

Já em VM o primeiro passo será definir o que se quer dizer com o termo jogo a partir de uma confrontação dialética com o conceito de seriedade. Aqui pode nos ajudar o fato de que a língua portuguesa opera uma separação etimológica entre os termos jogar e brincar que não existe em alemão⁴². Em português, jogo se diferencia de brincadeira exatamente porque, ao contrário do brincar, o jogar pressupõe não apenas uma dimensão lúdica, mas também séria. É o caso dos jogos de aposta - como o pôquer ou a roleta – e do esporte, cuja característica essencial encontra-se num conjunto de regras determinadas no interior das quais ocorre uma competição ou uma medição de excelências e capacidades, como nos jogos olímpicos. Ao contrário, uma brincadeira nunca é séria, sob o risco de “perder a graça”. Enquanto que nos jogos as regras são estritas e não se alteram em função dos jogadores – em momento algum podemos

⁴¹ “Gostaria de acrescentar de imediato: essa definição do movimento de jogo significa ainda que o ato de jogar requer um “jogar junto com”. Mesmo o espectador a ver o jogo da criança não pode fazer o contrário. Se ele realmente significa “ir junto com ele”, que nada mais é que um *participatio*, uma repartição interna no movimento repetitivo. Isso é muitas vezes muito claro nas formas mais desenvolvidas do jogo: por exemplo, só temos de observar na televisão os espectadores de uma partida de tênis.”

⁴² Em alemão, jogo é *Spiel* enquanto jogar e brincar traduz-se pelo mesmo verbo *spielen*. Do mesmo modo acontece com *Play* na língua inglesa.

modificar as regras em função de um acordo circunstancial para, por exemplo, permitir o uso da mão para fazer gols num jogo de futebol –, numa brincadeira as regras são flexíveis e dependem da disposição de quem brinca – é o caso de brincadeiras como pique ou pega-ladrão, nas quais se passa um bom tempo discutindo a relativização de uma ou outra regra. Contudo, tanto no jogo quanto na brincadeira o que chamamos propriamente jogar é a relação intersubjetiva entre os jogadores de modo que o jogo – a atualização das regras como referências para o agir – só exista no contexto desta interação. Não é o campo ou o tabuleiro – e, por extensão, as regras – que fazem o jogo, mas a relação entre os jogadores no contexto destas regras. Neste sentido o jogo tem uma dimensão normativa e configura as possibilidades do ser-com disponíveis em seus contextos. O jogo é prático e se define como interação situada, isto é, uma interação cujo sentido se articula num determinado espaço de jogo (*Spielraum*). Em certo sentido é exatamente isso que a linguagem, em sentido heideggeriano, faz: cria um espaço de jogo no qual a interação se dá através do “deixar e fazer ver em conjunto”, ou seja, através do desvelamento que é um deixar-ver a própria abertura do *Dasein*. Daí Gadamer infere uma característica epistemológica:

Não é a relação que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta a seriedade, mas é apenas a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como em relação a um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é “apenas um jogo”, mas não sabe o que ele “sabe” disso. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 175)

O que Gadamer quer dizer é que o engajar-se dos sujeitos no jogo lhes abre uma perspectiva não objetivista, tanto para com seus companheiros de jogo quanto para o jogo como tal, visto em sua totalidade como algo de que tomamos parte. Ao jogarmos, estamos nós mesmos em jogo. A estrutura do argumento aqui lembra muito a investigação heideggeriana do *Dasein*. Quando necessário, Heidegger costumava justificar sua opção por buscar numa analítica do *Dasein* um caminho para a investigação do Ser, afirmando ser o *Dasein* um “ente privilegiado”.

O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em ser ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição do ser do *Dasein* a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. (Heidegger, 1989, p. 38)

O sentido de “jogo” em Gadamer possui a mesma estrutura semântica dada por Heidegger, isto é, ao jogarmos com a obra de arte na verdade não nos reportamos a um objeto externo, ontologicamente auto-suficiente, mas o nosso próprio jogar com a obra faz parte dela. Em termos mais heideggerianos, ao jogarmos estamos nós mesmos nos colocando em jogo. O passo maior dado por Gadamer, aqui, é propor que tal estrutura ontológica possa suportar uma epistemologia.

A obra de arte tem, antes, o seu verdadeiro ser em se tornar uma experiência que irá transformar aquele que a experimenta. O “sujeito” da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem experimenta, mas a própria obra de arte. Encontra-se aí justamente o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativo. Pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam. (...) O sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 176)

A natureza deste “colocar em jogo” é exatamente o que importará à segunda e terceira parte de VM. Obviamente Gadamer não vai fundamentar seu conceito de linguisticidade apenas na análise semântico-filosófica do jogo. O importante aqui é a análise formal do jogar, sua quase necessária capacidade metafórica. Mais tarde, veremos, Gadamer vai associar de diversas maneiras esta mecânica do jogar ao conceito de compreensão, principalmente quando lhe atribuir características políticas. Ao mesmo tempo – e em paralelo a Wittgenstein – a noção de jogo será ampliada para a idéia de linguagem e ancorada na noção de diálogo. Vê-se, portanto, a importância hermenêutica e fenomenológica da análise do jogo no contexto da obra de arte.

Ontologicamente, Gadamer quer ressaltar “o primado do jogo em face da consciência do jogador” (Gadamer H.-G. , 1999, p. 178). Ou seja, o fato de que a consciência já está engajada num jogar mesmo antes de perceber-se como tal. E no que este jogador se engaja, ao jogar? Gadamer afirma que é no movimento de vaivém, isto é, no caráter **circular** do jogo, sempre disposto a nos levar de volta ao início para uma próxima partida ou um próximo lance.

O vaivém pertence tão essencialmente ao jogo que, em último sentido, faz que de forma alguma haja um jogar-para-si-somente. Para que seja um jogo pode até não ser necessário que haja um outro jogando, mas é preciso que sempre haja ali um outro com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contra-lance ao lance do jogador. É assim que o gato que brinca escolhe o rolo de fio de algodão, porque este também brinca, e a imortalidade dos jogos com

bola reside na mobilidade total e livre da bola, que também de si mesma produz surpresas.
(Gadamer H.-G. , 1999, p. 180)

O movimento de vaivém coloca a nu um elemento essencial da hermenêutica de Gadamer: o fato de que a noção de compreensão pressupõe, em seu sentido, uma dimensão comunicativa constitucional. A metáfora do jogo é apenas um dos elementos que compõem esta dimensão (Habermas viu muito bem este elemento quando integrou a perspectiva hermenêutica – apesar da crítica contra seus elementos conservadores – em sua teoria da ação comunicativa) e apela não apenas ao círculo hermenêutico, mas também ao próprio elemento ontológico pressuposto neste círculo. Talvez por isso a epígrafe de VM seja este belo trecho de um poema de Reiner Maria Rilke.

Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar
Nada mais é que habilidade e tolerável ganho;
Somente quando, de súbito, tens de apanhar a bola
Que uma eterna comparsa de jogo
Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato
E destro impulso, num daqueles arcos
Do grande edifício da ponte de Deus:
Somente então é que saber apanhar é
Uma grande riqueza,
Não tua, de um mundo
(Gadamer, 1999, Epígrafe)

Obviamente vai aqui muito mais do que a simples metáfora do jogo quer dizer a esta altura da investigação. Precisamos nos lembrar do contexto no qual está sendo discutida a metáfora: na reabilitação do conhecimento pressuposto na obra de arte para além do desvio epistemológico tomado a partir de Kant, isto é, a partir da abstração do juízo estético – e sua história – para dentro do sujeito transcendental, radicalizando a oposição entre consciência e objeto e, assim, forçando as ciências do espírito a procurar uma fundamentação metodológica e epistêmica na lógica indutiva das ciências naturais. Além disso, é necessário lembrar que Gadamer não retoma a metáfora do jogo ao falar da linguagem. Quando o faz, esta metáfora já se transmutou na relação existencial fundamental para a hermenêutica da relação entre o todo e as partes. Por certo, a idéia de jogo será reconfigurada diversas vezes ao longo da segunda e terceiras partes de VM, mas sempre no sentido entrevisto no poema de Rilke: uma habilidade para intermediar a novidade sempre surpreendente do que nos vem ao encontro no mundo.

A analítica do jogo prossegue na tentativa de sedimentar sua característica “auto-poiética”, isto é, de ser uma produção de si mesmo. Novamente Aristóteles é importante para se compreender o raciocínio. No início da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles traça uma divisão entre as atividades que queremos por conta do seu produto final, as quais classifica como “atividades orientadas aos fins” – é o caso dos exercícios, cuja finalidade implícita é a saúde ou, numa chave mais contemporânea, a beleza corporal –, e as atividades performativas, isto é, cujo fim é o próprio exercício da atividade (Aristóteles, 1996). Hannah Arendt acredita que a política tem a mesma propriedade de ser performativa e que qualquer tipo de racionalidade estratégica submete a liberdade da esfera política ao reino dos fins da esfera privada. Esta característica é utilizada para descrever a mecânica dos jogos em Gadamer.

A auto-representação do jogo humano repousa, é verdade, como vimos, em um comportamento vinculado aos fins aparentes do jogo, mas seu “sentido” não reside realmente na conquista desses fins. Mais do que isso, o entregar-se à tarefa do jogo é, na verdade, um colocar-se em jogo. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 183)

Estabelecida esta característica performática, Gadamer aprofunda um pouco mais a discussão conectando à metáfora do jogo o sentido – na verdade, já contido no termo alemão *Spiel* – de representação. A língua portuguesa também separa – a exemplo do que ocorreu com brincar e jogar – a noção de representar um papel no teatro (atuar) da noção de jogo. O alemão, novamente, não faz esta diferenciação, de modo que representar (no sentido de atuar) é também uma forma derivada do substantivo *Spiel* (no caso *Schauspiel*). Gadamer, então, expõe a estrutura do jogar a partir desse conceito de representação. Entretanto, diferentemente de Kant, representação não significa uma imagem do objeto na consciência do sujeito – o que equivaleria a reeditar o sujeito estético abstrato –, mas uma espécie de desempenho do jogador (ator), no cumprimento do seu papel, dentro do jogo. A diferença aqui é que o desempenho pressupõe um espectador, enquanto que a representação ao modo kantiano pressupõe apenas a consciência isolada do sujeito. Contudo, o desempenho de uma tarefa ou papel no contexto do jogo não configura uma relação estratégica nem teleológica. Embora os jogadores devam concentra-se em suas tarefas, nenhuma delas, isoladamente, constitui o espaço do jogo. Na verdade, o jogo só pode ser visto como tal tomando as diversas tarefas individuais em conjunto.

Cada jogo coloca uma tarefa ao homem que o joga. Não pode igualmente abandonar-se à liberdade do colocar-se em jogo, a não ser através da transformação dos fins do seu comportamento em simples tarefas do jogo. É assim que a criança estabelece para si mesma sua tarefa num jogo com bola, e essas tarefas são tarefas do jogo, porque o verdadeiro fim do jogo não é, de forma alguma, a solução dessas tarefas, mas a regulamentação e a configuração do próprio movimento do jogo. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 183)

É por isso que Gadamer se refere ao conjunto das representações no contexto do jogo (o jogador joga representando seu papel, isto é, realizando as ações necessárias para atingir seus objetivos no interior do jogo) como uma auto-representação do próprio jogo. Contudo, seguindo a inspiração da ontologia heideggeriana, o desempenho das funções do jogo – algo próximo às ações aristotélicas que possuem um fim em si mesmo – é, também, um colocar-se em jogo.

O que parece relevante a Gadamer, afinal, é – ao somar à metáfora do jogo o processo de representação – discutir se a representação consciente do jogador diante de um público é capaz de modificar a natureza epistemológica do jogo. A resposta é negativa.

O espectador tem somente uma primazia metódica: pelo fato de o jogo ser realizado para ele, torna-se visível que possui em si um conteúdo de sentido, que de ser entendido e que, por isso, é separável do comportamento do jogador (ator). No fundo, aqui se anula a diferença entre jogador (ator) e espectador. A exigência de se ter em mente o jogo mesmo, no seu conteúdo de sentido, é igual para ambos. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 186)

O que muda propriamente no jogo com a chegada de um espectador é que ele, apesar de não deixar de ser jogo, assume as características de um espetáculo. Todavia, ao ser incluído no contexto do jogo, o espectador torna-se mais um de seus elementos, ao contrário de constituir um observador não-participante, por assim dizer. Uma platéia de teatro não apenas assiste à peça, ela participa da peça (sempre participou, desde o primeiro ensaio, desde sua redação) exatamente como platéia, é um imperativo metodológico da construção dos jogos. Os gestos dos atores, as construções textuais, todas levam em consideração a presença do espectador. Epistemologicamente, entretanto, a figura do espectador não destoa das outras figuras envolvidas no contexto do jogo.

O conceito de jogo é essencial – na medida em que se conecta a outros conceitos como o de linguagem – para a discussão do conceito de comunicação em Gadamer. Como a primeira aproximação será descritiva, a metáfora do jogo é uma chave

hermenêutica essencial para a compreensão do fenômeno. Se não por outro motivo, pelo fato de que a interação humana, vista por Heidegger a partir da abertura da existencialidade do homem, pronuncia-se como discurso e, a partir do ser-com os outros, mobiliza um espaço de jogo no qual a linguagem se estrutura. Se, para Heidegger, a comunicação é um elemento fundamental da essência da linguagem, para Gadamer é o jogo que conforma o modo como a dinâmica comunicacional acontece.

Acompanhar a analítica do jogo de Gadamer significa deitar os fundamentos para o que se poderia considerar sua noção de comunicação. O vaivém natural dos jogos embala a interação simbólica da comunicação, enquanto pragmática discursiva. Nele está preservado o caráter existencial no qual o ser do *Dasein* dá-se como abertura, porque desloca a subjetividade egóica para o “movimento” do jogo. A dinâmica da ação entre os jogadores e o campo simbólico forjado pela atividade constituem a unidade do jogo ao mesmo tempo em que são constituídos por esta unidade, que é sempre maior do que a soma de suas partes. Quando nos comunicamos jogamos o jogo do discurso (no sentido heideggeriano do termo) e nos colocamos no espaço ontológico da verdade. A regra do jogo da linguagem é a do desvelamento e seu campo é a ser-com assim como estruturado pela abertura (compreensão e disposição). A pragmática deste jogo é o “deixar e fazer ver”, é o descobrir compreensivo, operado na linguagem, mas fundado no círculo hermenêutico.

Embora o contexto argumentativo de VM situe a reflexão sobre o jogo na primeira parte dedicada à epistemologia da obra de arte, sua importância para a derivação de um conceito de comunicação se estende para além desta fronteira. Entender a dinâmica do jogo é entender, ao mesmo tempo, a dinâmica da interação comunicativa, que não se reduz ao compartilhamento de vivências entre uma consciência e outras, mas na abertura compreensiva do solo comum de onde brota o sentido do nosso ser-no-mundo. Esta estrutura Gadamer herda da filosofia de Heidegger ao subscrever a estrutura ontológica do círculo hermenêutico. Dito de outro modo, o jogo é o horizonte a partir do qual podemos compreender a linguisticidade e, mais importante, a própria comunicação.

2.3. O jogo em sua cristalização histórica

Gadamer deixa claro que a metáfora do jogo é uma tentativa de explicar a essência da obra de arte. Mais do que isso, a referência ao jogo carrega um elemento

epistemológico bastante radical. Porém, segundo Gadamer, é apenas quando o jogo se transforma numa configuração (*Gebild*) que esta epistemologia da obra de arte aparece em toda sua força.

O termo alemão *Gebild* deriva da mesma raiz que os termos formação (*Bildung*) e imagem (*Bild*). Ora, o termo configuração apela a nosso sentido de forma, como se pudéssemos observar, ao longe, o todo que determinada figura vai desenhando. Vemos, portanto, seus limites – como quando observamos um grande muro a contornar uma casa ou cidade – mas também sua unidade, derivada claramente destes limites. A noção de conformação, portanto, quer dar ao jogo uma unidade e autonomia, transformando-o num todo circunscrito no qual suas partes se engajam e do qual derivam seu sentido. Para Gadamer, dizer que o jogo se transforma numa configuração significa atribuir-lhe a característica de um objeto de conhecimento, significa, de modo ainda mais radical, sua consumação. O jogo deixa de ser somente *práxis* para tornar-se também *poiesis*.

É somente através dessa mudança que o jogo alcança sua idealidade, de maneira que, como tal, poderá ser pensado e compreendido. Somente agora mostra-se como que liberto da atividade representativa do jogador (ator) e constitui-se no puro fenômeno daquilo que eles jogam (representam). Como tal, o jogo – mesmo o imprevisível da improvisação – é, por princípio, repetível e, por isso mesmo, duradouro. Tem o caráter da obra, do “ergon” e não somente da “energia”. Nesse sentido é o que eu chamo de configuração. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 187)

O binômio escolhido por Gadamer para representar o processo de configuração é “ergon/energia”. O termo “ergon” assume aqui o caráter de um produto, uma obra. É isso que a estética produz, uma obra cuja existência na realidade deriva do caráter ativo de seus elementos; eles interagem com energia, sua *práxis* estabelece a configuração final da obra e, neste sentido, são uma criação – consciente – de seus elementos constituintes. O que Gadamer pretende, portanto, é desenhar um modelo de objeto para as ciências do espírito. Modelo este inteiramente construído a partir da *práxis* de seus elementos. Se for necessário desenvolver uma metodologia, ela deverá estar de acordo com um objeto dinâmico, cuja conformação se dará a partir da interação ativa de seus elementos. Esta relação todo/parte; jogo/jogadores; *poiesis/práxis* só pode ser alcançada se operarmos uma re-significação da oposição epistemológica clássica entre sujeito e objeto. Esta re-significação, é óbvio, obedece a premissas fenomenológicas.

De imediato, também aqui se percebe com nitidez, como o ponto de partida da subjetividade extravai a questão. O que não há mais, por um lado, são os jogadores (atores), sendo que o

dramaturgo ou compositor entram na mesma conta dos jogadores (atores). Nenhum deles tem um ser-para-si próprio, que eles afirmam, no sentido de que seu jogo significaria que “só estão jogando”. Se descrevermos do ponto de vista do jogador o que vem a ser o seu jogo, torna-se claro que não se trata de transformação, mas de disfarce. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 188)

Por outras palavras, a consciência subjetiva engaja-se no jogo ao modo de uma representação (jogador) e, ali, transforma-se, ela mesma, em um elemento do jogo, desaparecendo, portanto, a ilusão de autonomia cognitiva. Novamente, isto nada tem a ver com nossa capacidade sensorial, mas com a intencionalidade de sentido dos objetos com os quais entramos em contato na realidade. Nem Husserl, nem Heidegger, nem Gadamer negam a realidade ou a capacidade dos sujeitos de perceber ou se enganar em relação ao quente e o frio ou ao claro e o escuro. Nosso aparelho cognitivo é capaz de identificar os contornos, cores, aromas e gostos de uma árvore (um pequizeiro, por exemplo), mas o sentido desta percepção não pode ser dado por ela mesma e sim a partir de uma estrutura intencional a qual o Husserl tardio denominou subjetividade transcendental e que para Gadamer, ao contrário, nasce desta transformação engajada no jogo cultural, o jogo da formação, o jogo da existência. É assim que a ação de um espetáculo (jogo),

Não admite mais nenhuma comparação com a realidade como sendo o padrão secreto de toda semelhança figurativa. É içada acima de toda comparação desse gênero – e com isso acima da questão de saber se tudo isso é real –, porque a partir dela fala uma verdade superior. (...) Isso porque essa diferença se anula quando alguém sabe perceber o sentido do jogo (espetáculo) que se desenrola diante dele. A alegria ante o espetáculo que se oferece é, em ambos os casos, igual: é alegria do conhecimento. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 189)

As implicações metodológicas desta postura epistêmica serão demonstradas pela análise que Gadamer fará do conceito de compreensão. Diante de um conhecimento cuja natureza é exatamente a mesma do conhecimento necessário para se conhecer uma obra de arte, não pode haver outra postura metodológica senão a compreensiva, ou seja, o engajar-se num movimento circular de compreensão do próprio jogo que se está jogando. Essencial para isso, veremos, é o modo como se compreende o principal elemento do jogo social, isto é, a linguagem. Não apenas abstratamente, como instrumento, mas em ação, em vigor.

Gadamer resume o argumento sobre a epistemologia do jogo – e a figura do sujeito epistemológico enquanto homólogo à consciência estética – da seguinte maneira:

Se a arte não é a variedade de vivências cambiantes, cujo objeto, cada vez subjetivo, é preenchido com significado, como se fosse uma fórmula vazia, a “representação” terá de ser reconhecida como o modo de ser da própria obra de arte. Isso deveria ser preparado através do fato de que o conceito da representação foi derivado do conceito do jogo, na medida em que o representar-se é a verdadeira essência do jogo (espetáculo) – e com isso também da obra de arte. O jogo jogado é que, através de sua representação, se dirige ao espectador, e de tal maneira que o espectador passa a ser parte integrante do objeto, apesar de todo o distanciamento da contraposição. (...) A tese é, portanto, a de que o ser da arte não pode ser determinado como objeto de uma consciência estética, porque, ao contrário, o comportamento estético é mais do que sabe de si mesmo. É uma parte do *processo do ser da representação* e pertence essencialmente ao jogo como jogo. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 195)

A crítica à metodologia científica – e seus pressupostos epistemológicos – atinge, aqui, uma de suas mais enfáticas formulações. Segundo Gadamer, pretender utilizar os métodos e pressupostos das ciências naturais para investigar os objetos das ciências do espírito, implica tentar um salto sobre a própria sombra, isto é, implica supor que o jogador pode, de alguma forma, postar-se de fora do jogo e observá-lo com um olhar analítico e desinteressado. Isso vale igualmente para o fenômeno comunicativo. Sempre se está dentro do horizonte da comunicação, mesmo quando se tenta objetivá-la em fenômenos sócio-culturais e mecânicos. Por isso sua ontologia deve levar em conta a estrutura do jogo. O pesquisador que procura entender o modo como a informação percorre certo sistema e quais as funções que ela pode assumir em determinados contextos, trabalha com uma construção abstrata do fenômeno comunicacional que não leva em conta o fato de que o próprio pesquisador não se afasta, nunca, do horizonte comunicacional que ele pretende estudar. A consequência é que boa parte das teorias da comunicação não consegue dar conta do objeto porque seu método lhe esconde a profundidade do próprio fenômeno. Porque sua metodologia é derivada do modelo epistemológico das ciências da natureza, a característica ontológica e existencial da comunicação fica velada. Em certo sentido, os estudos tradicionais da comunicação produzem mais um velamento do fenômeno do que seu esclarecimento, de modo que o campo se vê imerso em tensões paralizantes, que forçam revisões extenuantes dos paradigmas a cada nova pesquisa ou teoria. Isso não quer dizer que o modo como as pesquisas forma historicamente conduzidas está equivocado ou que os resultados encontrados até agora são desprezíveis ou não possuem validade. Como argumentou Heidegger a respeito das possibilidades inautênticas ou decaídas do *Dasein* trata-se de recuperar para o fenômeno uma dimensão importante que não foi tematizada

com profundidade necessária. O que se pretende com a crítica à ontologia do conceito de comunicação não é interditar ou diminuir a relevância da pesquisa feita até hoje, mas situá-la em relação a sua própria compreensão enquanto campo de conhecimento. O que a possibilidade de diálogo entre os campos filosófico e comunicacional pode acarretar – e que ainda não se articulou por completo – é uma ampliação do horizonte de sentido do fenômeno, de modo que elementos até hoje não tematizados possam ser incorporados aos estudos atualmente em andamento no campo. Dito de outro modo: trata-se de reforçar a especificidade e a dignidade do fenômeno e, conseqüentemente, do campo epistemológico do qual ele faz parte.

Para Gadamer, ao contrário, a atitude metodológica mais própria às ciências do espírito é um mergulhar em si mesma, circular e compreensivo, na tentativa de rascunhar os contornos da representação que fazemos do jogo no qual estamos engajados. O modelo epistemológico deriva, claramente, da noção fenomenológica de que não há consciência sem objetos e objetos sem consciência. Esta simultaneidade do binômio epistemológico – e que em Descartes era pensada hierarquicamente – sujeito/objeto é *sine qua non* para se compreender a superação da consciência estética kantiana em direção a uma hermenêutica da obra de arte e, em conformidade com o modelo, do fenômeno social.

O jogo (espetáculo) é configuração – essa tese significa: a despeito de sua dependência do tornar-se-representado, é um todo significativo, que como tal pode ser representado repetidas vezes e entendido em seu sentido. A configuração é, porém, também jogo (espetáculo), porque – a despeito dessa unidade ideal – somente alcança seu ser pleno a cada novo tornar-se-representada. É a mútua pertença de ambas as partes o que temos de acentuar contra a abstração da diferenciação estética. (Gadamer H.-G. , Verdade e Método, 1999, p. 196)

Com isso Gadamer quer tornar claro que, mesmo dependendo ontologicamente de sua dimensão pragmática, o jogo pode tornar-se parte da tradição quando sua configuração cristaliza-se em texto ou obra. A concretude do jogo enquanto herança cultural determina o caráter da tradição que, posteriormente, Gadamer procurará resgatar do preconceito iluminista. Mas não apenas isso. A configuração que se deriva do jogo só alcança, de fato, uma dimensão cultural relevante quando seu jogo é jogado novamente, quando ela volta a ser representada. O caráter dessa representação está longe de ser uma cópia ou mesmo uma emulação da apresentação original. Exatamente porque, historicamente, o horizonte de compreensão da tradição se altera com o passar dos tempos, cada nova representação do jogo assume um diálogo com o espírito do

tempo no qual está integrada. Esta abertura para o presente, ou mesmo para a presentificação das configurações historicamente disponíveis, refere-se à estrutura ontológica do *Dasein* descortinada por Heidegger. O que atualiza uma configuração de jogo – uma obra de arte, por exemplo – são os enraizamentos existenciais dos sujeitos no mundo em que estão inseridos. O que atualiza uma configuração é o processo hermenêutico-existencial de interpretação. É por isso que Gadamer vai recuperar os preconceitos como pontos de partida para o giro da compreensão. Eles são os pontos de ancoragem das configurações historicamente relevantes. O jogo, enquanto obra de arte, só alcança uma dimensão verdadeiramente histórica se superar a subjetividade da consciência estética kantiana em direção a um remodelar hermeneuticamente orientado. A recepção das obras de arte pelas gerações posteriores responsabiliza-se pelo jogo compreensivo que atualiza cada uma destas obras. Daí segue-se um princípio interpretativo que é, ao mesmo tempo, profundamente fenomenológico: o tomar contato direto com a obra, sua interpretação à luz da existencialidade historicamente situada (Gadamer a chamará de consciência histórica efetual), é a principal referência para uma atualização vigorosa do jogo estético fundamental de cada obra de arte.

Resta discutir o problema da historicidade associado à idéia de jogo. A questão do tempo é relevante, em primeiro lugar, porque Gadamer reiteradamente alerta para o fato de que o jogo é um todo dinâmico, ou seja, algo que se modifica ao longo do tempo. Em segundo lugar, se Gadamer está certo, nossa existência constitui-se de diversos papéis representados, de modo que podemos – assim como afirma a dramaturgia social de Goffman – assumi-los simultânea ou sucessivamente. Logo, o problema da temporalidade deve ser integrado à questão do jogo, se queremos entender amplamente a questão.

Como a visada da investigação sobre o jogo é epistemológica, o problema da temporalidade será introduzido pelo problema da interpretação correta de uma configuração qualquer do jogo da obra de arte. Por configuração, como dito acima, entende-se uma cristalização do jogo, uma objetivação da arquitetura de interações entre os diversos papéis da obra, ou ainda, sua própria transformação em obra (*ergon*). Tal cristalização, contudo, está submetida ao imperativo histórico. Surge, então, no contexto da obra de arte, o problema da interpretação – ou melhor, da interpretação correta – de uma determinada configuração artística.

Trata-se, por outras vias, do problema da obra aberta e de até que ponto se pode supor a envergadura desta abertura. Por certo é possível inovar na representação de uma

peça teatral alterando-se diversos aspectos de sua encenação, então, de que modo podemos afirmar que há uma maneira correta de encená-la?

É possível que o padrão que, nesse caso, mensura, indicando se algo é uma representação “correta”, seja extremamente móvel e relativo. Mas não será reduzida a vinculação da representação, pelo fato de ter de renunciar a um padrão fixo. Assim, não iremos com certeza conceder à interpretação de uma obra musical ou de um drama a liberdade de tomar o “texto” fixado como motivação para a produção de efeitos aleatórios, e iremos também, ao contrário, considerar uma desconsideração da genuína tarefa da interpretação, a canonização de uma determinada interpretação. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 199)

Logo, uma interpretação não está condenada a obedecer ao cânone estabelecido de uma obra de arte mas, ao mesmo tempo, não pode, sem justificação, afastar-se da concepção original da obra. A interpretação, neste sentido, ancora-se naquilo que já foi feito anteriormente em seu esforço de compreender a obra de arte – compreensão esta que pode ser tanto teórica quanto prática. Há aqui um inconfundível apelo à tradição e, ao mesmo tempo, uma tentativa de evitar um possível imobilismo advindo da canonização de determinada interpretação. O processo pelo qual o intérprete atual dialoga com a obra de então é chamado por Gadamer de intermediação. A discussão da temporalidade da obra de arte deverá, portanto, passar por esta ação intermediadora do realizar ou teorizar sobre a obra, ou seja, pelos modos possíveis da obra manter-se em si mesma enquanto configuração e, ao mesmo tempo, ser outra em suas diversas interpretações.

Perguntamos pela identidade desse si-mesmo, que se representa tão diversamente na mudança dos tempos e das circunstâncias. É evidente que, nos aspectos cambiantes de si mesmo, não se esfacela de tal maneira que venha a perder sua identidade, mas está presente em todos eles. Todos lhe pertencem. Todos eles são, *simultâneos* a ele. Assim é que se apresenta a tarefa de uma interpretação temporal da obra de arte. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 201)

A questão da temporalidade será discutida em função do problema da identidade. Este é um tema recorrente na história da filosofia, associado entre os gregos, por exemplo, ao problema da mudança como em Heráclito e Parmênides. Gadamer não vai tão longe em seu resgate do problema. Interessa-lhe, em todo caso, o modo como o problema da identidade se estabelece em relação à dialética do todo e das partes. Sem dúvida, para configurar o lastro de uma tradição, a obra de arte deve ser capaz de vencer o tempo, isto é, as consecutivas mudanças que determinam o vir-a-ser histórico. Entre

as possibilidades de interpretação deve-se manter o essencial original característico da obra. Reportando-se à metáfora do jogo, Gadamer parece afirmar que a originalidade da obra de arte refere-se à instituição de uma determinada configuração inicial e que esta configuração, por assim dizer, conforma sua identidade, sendo que toda interpretação é uma atualização e toda repetição um vislumbre da própria obra original.

Partimos do fato de que a obra de arte é jogo, isto é, que ela tem seu genuíno ser não separável de sua representação e que na representação surge a unidade e mesmidade de uma configuração. Ao seu ser pertence a remissão necessária a um representar-se. Isso significa que, por mais mudança e desfiguração que a representação venha a sofrer, permanece, contudo, a mesma. É isso justamente que perfaz a vinculabilidade de toda e qualquer representação, ou seja, o fato de conter ela mesma o reporte para com a configuração e de se subordinar ao padrão de correção que se deriva daí. (...) A representação tem, de uma forma insolúvel e inseparável, o caráter de repetição do mesmo. É claro que, aqui, repetição não significa que algo venha a se repetir, em sentido próprio, isto é, reconduzido a um originário. Antes, toda repetição é tão originária quanto a própria obra. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 203)

Ora, parece claro que Gadamer quer evitar o problema da reprodução como ele é abordado pela Escola de Frankfurt – principalmente por Benjamim⁴³ –, isto é, como uma mera cópia mecânica sem nenhuma ligação com a obra original. De fato, Gadamer não usa o termo originalidade em nenhum momento, exatamente porque ele não quer dar a impressão de que a obra de arte, enquanto jogo, pode ser entendida como um objeto simplesmente dado, desconectado das relações entre os jogadores que dão ao jogo seu sentido. É por isso que ele considera toda repetição tão originária quanto a própria obra, ou seja, na repetição – através do tempo – o *ergon* da obra não se separa de sua energia. Muito pelo contrário, é neste refazer que subjaz a força da tradição.

Para exemplificar, Gadamer fala das festividades, ou melhor, das festas típicas e principalmente religiosas, cujo caráter recorrente não elimina, em nada, sua originalidade. Segundo ele, as festividades pressupõem uma experiência do tempo um tanto *sui generis*.

Para a natureza da festividade, suas correlações históricas são secundárias. Enquanto festa, não será idêntica, nos moldes de um dado histórico; também não é determinada a partir de sua origem, no sentido de que outrora era a festa genuína – é diferenciação ao modo como veio a ser comemorada na seqüência do tempo. Antes, deve-se a sua origem, p.ex., através de sua instituição ou através de sua paulatina introdução, que seja comemorada regularmente. Portanto, está de acordo com a sua própria natureza original, que ela seja sempre diferente (ainda que seja

⁴³ No célebre ensaio *As obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*.

celebrada “exatamente assim”). O ente, que apenas é, na medida em que sempre é diferente, é temporal, num sentido mais radical do que tudo o que pertence à história. Só possui seu ser no devir e o retornar. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 205)

Portanto, a natureza temporal das configurações estéticas é a mesma das festividades, ou seja, um determinado jogo que se cristalizou em expressão artística e que, mesmo representado cada vez novamente em períodos de tempo recorrentes, mantém o essencial da cristalização inicial para ser considerado o mesmo – como as Cavalhadas – e, ainda assim, possui abertura suficiente para incorporar novas interpretações, desde que tais interpretações não extrapolem os parâmetros originais determinados pela configuração inicial. Além disso, em cada atualização do jogo estético das festividades não se vê uma cópia, mas um verdadeiro original, representado novamente em sua própria novidade ontológica, embora formatado pela tradição. Esta dialética da identidade e diferença aplicada à obra de arte não tem outro sentido em Gadamer senão preparar o caminho para a valorização da tradição. Mesmo quando as transformações da estética do século XX apontam para uma diluição da obra de arte, a noção de uma identidade hermenêutica, articulada nas configurações historicamente cristalizada dos diversos jogos de arte, permanece e confere unidade a estas configurações.

So it is the hermeneutic identity that establishes the unity of the work of art. To understand something, I must be able to identify it. For there was something there that I passed judgment upon and understood. I identify something as it was or as it is, and this identity alone constitutes the meaning of the work of art. (Gadamer H. G., 1994, p. 25)⁴⁴

O que Gadamer chama “identidade hermenêutica” é o resultado da configuração historicamente determinada do jogo enquanto forma cultural (obra de arte, festividade). Esta configuração exige uma interação, mobiliza um processo que poderíamos chamar comunicativo, ao colocar-se diante de uma consciência que passa, então, a ter a responsabilidade de compreender o que vê.

Obviously this further formulation means that its identity consists precisely in there being something to “understand”, that it asks to be understood in what it “says” and “intends”. The work issues a challenge which expects to be met. It requires an answer – an answer that can only be giv-

⁴⁴“Portanto é a identidade hermenêutica que estabelece a unidade da obra de arte. Para compreender algo eu devo ser capaz de identificá-lo. Pois há algo lá sobre o qual eu emito um julgamento e compreendo. Eu identifico algo como sendo ou tendo sido, e essa identidade por si só constitui o sentido da obra de arte”.

en by someone who accepted the challenge. And that answer must be his own, and given actively. The participant belongs to the play. (Gadamer H. G., 1994, p. 26)⁴⁵

O tempo, portanto, é o tempo da obra. Encapsulado nas representações artísticas que, por um motivo ou por outro, ganharam relevância suficiente para se tornarem referências numa cultura ou sociedade determinada. Na reflexão sobre o jogo enquanto configuração historicamente determinada pode-se perceber o movimento hermenêutico que caracterizará a linguisticidade da linguagem: o diálogo. Toda obra de arte ou mesmo manifestação cultural, tendo ou não uma intencionalidade a lhe guiar a arquitetura, gera, pela sua própria existência, um espaço de jogo no qual os interlocutores são convidados – às vezes obrigados – a penetrar. Recuperando a noção heideggeriana de significância, pode-se muito bem inferir que a identidade hermenêutica constitui-se em função da significância que a obra atinge no contexto da cultura ou de determinada expressão cultural. Este horizonte interpretativo é, ontologicamente falando, atravessado pela historicidade do homem, sua relação dialogal com o passado e a tradição. Neste caso, a cena comunicacional – ou seja, o colocar-se diante do outro na abertura do ser-com - heideggeriana aprofunda-se se caracterizada como jogo historicamente determinado. A analogia é a seguinte: a linguagem cria o espaço de jogo para que o processo de comunicação se dê enquanto interação, enquanto abertura existencialmente enraizada. Neste caso, a figura do outro mobiliza a consciência e propõe-lhe o jogo da compreensão desta própria interação. Este elemento mobilizador da presença do outro não aparece em Heidegger com a relevância que podemos perceber em Gadamer. De fato, o filósofo da tradição fenomenológica que melhor compreendeu este desafio do Outro como abertura compreensiva foi Levinas. O que Gadamer destaca, em todo o complexo fenômeno comunicacional, é a posição privilegiada do diálogo enquanto elemento estruturador da linguagem e, por tabela, do jogo comunicativo. As bases da noção de linguagem, entretanto, serão determinadas pela recepção gadameriana da reflexão hermenêutica de Heidegger.

2.4. A recepção gadameriana do círculo hermenêutico.

⁴⁵ “Obviamente esta formulação mais sofisticada significa que sua identidade consiste precisamente em haver algo para compreender, que este algo pede para ser compreendido naquilo que “diz” e “pretende”. A obra propõe um desafio que espera ser aceito. Ela exige uma resposta – uma resposta que só pode ser dada por alguém que aceite o desafio. E a resposta deve ser própria e dada ativamente. O participante pertence ao jogo”.

A primeira parte de VM prepara e anuncia o modelo ontológico que Gadamer irá consagrar aos estudos das ciências do espírito: a hermenêutica. Mais adiante Gadamer discutirá seu elemento mais fundamental, a linguagem. Deve-se acompanhar o desenvolvimento da argumentação de VM procurando ressaltar a importância ontológica dos conceitos principais a fim de fundamentar a noção de comunicação e seu diálogo com o que a investigação já garantiu em Heidegger.

Gadamer inicia sua análise pela história da hermenêutica, de Schleiermacher até Heidegger. Esta é a história de uma técnica tornada método. A diferença está na fundamentação ontológica do processo interpretativo, levada a cabo por Heidegger em ST. Não será necessário seguir o percurso histórico da hermenêutica – para tanto, há já uma bibliografia abundante em língua portuguesa⁴⁶. Agora não se trata, como na primeira parte de VM, de acompanhar o desenvolvimento de um desvio – a recepção moderna da tradição humanista – procurando identificar uma saída para os dilemas epistemológicos entre as ciências; trata-se de compreender a hermenêutica como fundamento para a elaboração de um conceito de comunicação que possa, num diálogo com Heidegger, reposicionar alguns elementos teóricos das pesquisas no campo comunicacional. A investigação focará, a princípio, o que Gadamer entende por “compreensão”, o conceito mais importante da tradição hermenêutica e seu lastro ontológico mais denso.

Acima de tudo, compreender implica uma relação ontológica, isto é, uma relação na qual se produz o sentido de um determinado fenômeno, o que também pode ser entendido como certo tipo de conhecimento. Obviamente, a natureza deste conhecimento foi discutida por Gadamer se referenciando no desvio operado pela subjetivação da consciência estética em Kant e a recepção desta subjetivação pela tradição do pensamento ocidental. Se partirmos do princípio kantiano, todo processo de compreensão (usado aqui no sentido de entendimento) significa um processo relativo à possibilidade de um sujeito emitir juízos verdadeiros sobre um objeto e, também, dos critérios aos quais nos referimos para garantir tal verdade. O problema da verdade, portanto, é igualmente importante para Gadamer, embora ele não chegue a elaborar uma teoria da verdade como o faz Heidegger. De fato, a questão da verdade, para Gadamer, também se articulará no horizonte de linguagem, mas enquanto em Heidegger ela se caracteriza pelo movimento do desvelamento, em Gadamer, por conta exatamente da

⁴⁶ Cf. Grondin, 1999; Ruedell, 2000; Palmer, 2006; Vattimo, 1999; Apel, 2000 entre diversos outros.

ênfase hermenêutica, ela assumirá uma figura dialógica incorporando a dinâmica da interação discursiva, abrindo flanco, deste modo, para uma aproximação com o relativismo. Neste aspecto, o caráter apofântico sublinhado por Heidegger como elemento essencial da verdade torna-se secundário. É na tentativa de um diálogo, circunscrito à dinâmica da relação parte/todo e da analogia com o jogo, que a verdade poderá ser discursivamente articulada. Este aspecto dialógico introduz os elementos a partir dos quais um conceito de comunicação poderá ser derivado. Se em Heidegger comunicação é um “deixar e fazer ver que desvela”, em Gadamer comunicação será o “deixar e fazer ver” na comunhão do diálogo. A verdade, neste caso, é o próprio engajamento do homem no processo circular da compreensão que o define, ontologicamente, enquanto existente que dialoga, que joga o jogo da linguagem e, nele, se compreende como ser finito e histórico. Ao fazer isso, Gadamer tira todas as conseqüências que estavam latentes na noção heideggeriana de discurso e faz aflorar o fenômeno comunicativo não mais como uma derivação da enunciação, mas do diálogo. Em certo sentido, o caráter de comunhão congênito à problemática comunicacional torna-se mais pronunciado em Gadamer.

Ao criticar o processo histórico do qual derivou a subjetividade moderna como um processo não adequado para as ciências do espírito, Gadamer propôs substituir esta consciência abstrata e transcendental pelo modelo existencial heideggeriano. Ele faz isso porque, ao interpretar Dilthey, identifica o limite do cartesianismo ao lidar com os fenômenos associados às ciências do espírito. Para Gadamer, Dilthey viu muito bem a necessidade de construir uma base epistemológica diferente para a história e alcançou este objetivo ao considerar o mundo histórico como um texto a se decifrar, submetendo seu caráter de verdade ao choque entre diferentes horizontes históricos, no qual o diálogo significativo entre eles se sobrepõe à noção de uma realidade objetiva.

É o próprio Dilthey que deduz tal conseqüência, reconhecendo assim a sua filiação à filosofia do espírito de Hegel. E enquanto a hermenêutica romântica de Schleiermacher ambicionava ser um instrumento universal do espírito (mas limitada a exprimir, graças a esse instrumento, a força salvadora de fé cristã), a *Grundlegung* diltheyana das ciências humanas, por sua vez, percebia a hermenêutica como *telos* da consciência histórica. Para esta última só existe uma espécie de conhecimento da verdade: aquela que *compreende a expressão* e, na expressão, a vida. Nada é incompreensível na história. Tudo se compreende porque tudo se parece com um texto. (Gadamer H.-G. , 2003, p. 37)

O problema com Dilthey, diz Gadamer, foi sua filiação ao cartesianismo, o que o levou a forçar uma idéia de universalidade que corresponderia, no caso das ciências do espírito, à verdade positivista das ciências da natureza. Isso forçou Dilthey a elaborar, no seio da hermenêutica, uma reflexão sobre o método, consubstanciada na idéia de se alcançar resultados positivos nas investigações históricas.

O esforço de Dilthey para compreender as ciências humanas a partir da vida – e começando pela experiência vivida – nunca se afinou verdadeiramente com a concepção cartesiana de ciência de que ele não soube se desfazer. Por mais que quisesse enfatizar as tendências contemplativas da vida mesma, a atração desse algo “sólido” que a vida comporta, sua concepção de objetividade, que ele reduz à objetividade de “resultados”, permanece ligada a uma origem que é muito diferente da experiência vivida. Eis porque ele não soube resolver o problema que tomou para si: justificar as ciências humanas com a intenção expressa de torná-las iguais às ciências da natureza. (Gadamer H.-G. , 2003, p. 38)

De acordo com Gadamer, esta fundamentação será dada pela analítica existencial de Heidegger e seu conceito de compreensão, desdobrado nos elementos constitutivos do círculo hermenêutico. De fato, a hermenêutica da facticidade de Heidegger oferece os elementos para uma fundamentação não idealista da consciência histórica e eleva a hermenêutica ao patamar de fundamento último do conhecimento das ciências do espírito. Mais do que isso desmancha-se a aporia indicada por Humboldt de uma fundamentação do conhecimento pelo negativo, ou seja, pela falta de precisão que caracterizaria o modo de proceder das ciências do espírito. Com o peso ontológico dado por Heidegger à hermenêutica, a noção de compreensão alcança relevância filosófica total.

Quando Heidegger retoma o problema do ser, de uma maneira que vai muito além de toda a metafísica tradicional, ele assegura ao mesmo tempo uma posição radicalmente nova com relação às aporias clássicas do historicismo: seu conceito de compreensão tem um peso ontológico. A compreensão também já não é mais uma *operação* que se deslocaria no sentido inverso e posterior ao da vida constituidora, ela é o modo de ser originário da vida humana mesma. (Gadamer H.-G. , 2003, p. 40)

Gadamer também vai buscar na ontologia heideggeriana a fundamentação da sua hermenêutica filosófica. O conceito guia usado para tal fundamentação é o de

compreensão. Dentre os vários significados do termo “compreender”, Gadamer concentra-se em dois sentidos principais.

Certamente o verbo alemão *verstehen* (“compreender”) possui dois sentidos: *primeiro* tem o mesmo sentido quando dizemos, por exemplo: “eu compreendo o significado de alguma coisa”; e significa também: “ser entendido em alguma coisa”. Em outras palavras, o verbo *verstehen* significa, além do seu primeiro sentido, um “saber-fazer”, um “poder”, uma “capacidade para” desempenhar uma tarefa no nível prático. (Gadamer H.-G. , 2003, p. 40)

O primeiro destes sentidos para compreender está mais afinado com os processos cognitivos tradicionalmente associados à epistemologia, podendo ser igualmente definido como um compreender intelectual, ou seja, refere-se à capacidade da consciência de estar ciente do sentido de um termo ou objeto.

To understand (*verstehen*) is, in general, to grasp something (“I get it”), to see things more clearly (say, when an obscure or ambiguous passage becomes clear), to be able to integrate a particular meaning into a larger frame. This basic notion of understanding was certainly dominant in the hermeneutical theories of the nineteenth century. (Dostal Et. al., 2002, p. 36)⁴⁷

O importante nesse conceito mais acentuadamente cognitivo de compreensão é sua conexão com a hermenêutica tradicional e sua referência à relação parte/todo. É este sentido que está mais profundamente relacionado com a interpretação epistemológica da hermenêutica, isto é, com sua pretensão de fundamentar o conhecimento nas ciências humanas.

O segundo sentido introduz uma conotação efetivamente existencial, isto é, mais próxima da característica associada à hermenêutica enquanto teoria da interpretação, ou seja, associa-se mais acentuadamente ao caráter ontológico da hermenêutica filosófica. Por outro lado, também está diretamente associado à crítica heideggeriana ao conhecimento tradicional, na medida em que indica um tipo da ação ontologicamente enraizada na relação do homem com o mundo.

In what can be termed a more “practical” notion of understanding, Heidegger argued in *Being and Time* (1927) that understanding designates less a cognitive (and thus methodological) process than a know-how, an ability, a capacity a possibility of our existence. He follows the

⁴⁷ “Compreender (*verstehen*) em geral significa apanhar algo (“eu captei!”), ver as coisas com maior clareza (por exemplo, quando uma passagem ambígua ou obscura torna-se clara), ser capaz de integrar um sentido particular ao quadro geral. Essa noção básica de compreensão era certamente a dominante nas teorias hermenêuticas do século dezenove”.

lead of language here. The German locution “*sich auf etwas verstehen*” means “to be capable of something”. In this regard, one who “understands” something is not so much someone endowed with a specific knowledge, but someone who can exercise a practical skill. A good cook, a good teacher, a good soccer player is not necessarily an apt theoretician of his trade, but he “knows” his trade, as the English locution puts it. (Dostal Et. al., 2002)⁴⁸

Portanto, enquanto o primeiro sentido de compreensão aponta na direção de um conhecimento teórico – isto é, articulado conscientemente ao modo de uma teoria do saber –, o segundo indica, por outro lado, uma espécie de saber prático, isto é, um saber enraizado na experiência cotidiana de existência. Assim, enquanto o primeiro sentido revela uma teoria, o segundo indica, ao mesmo tempo, uma sabedoria prática.

Em certo sentido, para Gadamer, o saber hermenêutico se consolida em sua aplicação sem, com isso, deixar de poder ser considerado um saber no sentido de fundamentar uma teoria. De fato, exatamente porque este saber, em certa medida, engaja-se na facticidade da existência, ele constitui uma opção consistentemente mais próxima do ideal epistemológico das ciências do espírito em relação à metodologia científica das ciências da natureza. Ele supera – como mostrou a discussão sobre a compreensão em Heidegger – o cartesianismo de Dilthey sem abandonar seus ganhos.

Ora, se o objetivo de Gadamer em VM é discutir a fundamentação autônoma das ciências do espírito escolhendo, para tanto, enraizar a epistemologia numa ontologia que é, na verdade, uma hermenêutica da facticidade, o sentido prático do compreender acaba se tornando o principal sentido do termo na obra. Sem dúvida, a dinâmica do jogo já pressupõe esta dimensão prática, quando afirma, claramente, que num contexto de jogo é menos o jogador quem joga do que o próprio jogo que se joga no jogador. Isso implica dizer que a ação dos jogadores – seu “saber-fazer” dentro das regras – determina o todo do jogo. Ao mesmo tempo o jogo é transcendente a cada jogador, de modo que a ação seja guiada por aquilo que lhe atravessa. Isso significa que o conhecimento derivado de uma situação de jogo – ou metaforicamente entendida como tal – é determinado pela prática. Aprendemos a jogar jogando. É uma atividade performativa cujo fim da ação de cada jogador é a própria ação. Assim como na ética – diria Aristóteles – a prática

⁴⁸ “No que poderia ser considerado uma noção mais “prática” de compreensão, Heidegger argumenta em *Ser e Tempo* (1927) que compreender designa menos um processo cognitivo (e, portanto, metodológico) do que um *know-how*, uma habilidade, uma capacidade, uma possibilidade da nossa existência. Ele segue a pista da linguagem aqui. A locução alemã “*sich auf etwas verstehen*” significa “ser capaz de algo”. Neste sentido, aquele que compreende alguma coisa não é tanto alguém dotado de um conhecimento específico, mas alguém capaz de exercer uma habilidade prática. Um bom cozinheiro, um bom professor, um bom jogador de futebol não é necessariamente um teórico do seu trabalho, mas ele “conhece” do riscado, como diz a locução inglesa”.

(hábito) e o exemplo são os modos pelos quais aprendemos a agir corretamente, embora a justificação última do por que se deve agir daquela forma exceda a ação individual em direção aos princípios universais (no caso aristotélico, da *pólis*) que situam estas ações, e que Gadamer chamaria, sem problemas, de configuração histórica e culturalmente estável. Em todo caso, o sentido prático de compreender é o sentido ontológico por excelência para Gadamer.

Em suma, mesmo que pareça perfeitamente evidente que a compreensão simplesmente prática de um fim racional possua outras normas que não a compreensão de um texto, por exemplo, ou de qualquer outra expressão da vida, não é menos verdade que *todas as compreensões se reduzem, finalmente, ao nó comum de um “eu sei como me ocupar”, isto é, a uma compreensão de si em relação a alguma coisa.* (Gadamer H.-G. , 2003, p. 41)

Aqui está, portanto, o centro da reflexão gadameriana sobre o conceito de compreensão: “uma compreensão de si em relação a alguma coisa”. A importância dada por Heidegger à compreensão da facticidade do *Dasein* como fundamentação ontológica da questão do sentido de ser é interpretada por Gadamer exatamente no sentido de um “estar em jogo”. Dito de outro modo: todo processo de compreensão – assim como todo processo de formação – é um compreender-se. A dinâmica desta compreensão será tratada por Gadamer a partir da recuperação da tradição e dos preconceitos. Na estrutura argumentativa de VM a primeira parte, a reflexão sobre a obra de arte, prepara exatamente a recepção gadameriana da dinâmica ontológica da compreensão heideggeriana. A formação, o senso comum, o tato, são todas formas de “saber-fazer” no sentido de não permitir uma separação radical entre teoria e prática, como acontece no conhecimento científico, por exemplo. Esta natureza prática ou, poderíamos dizer, fronética, do conhecimento associado às ciências do espírito tem impacto direto sobre o conceito de comunicação que se pode derivar da filosofia de Gadamer. A comunicação, seguindo esta trilha, não é, de maneira alguma, em sua essência, um objeto ou uma região do ser que podemos delimitar e derivar uma teoria. Investigar sobre a comunicação é estar em jogo. A comunicação, assim como a história ou qualquer outra ciência social, é antes um “saber-fazer” do que uma técnica que possa ser dominada e aplicada. É claro que se pode tratá-la deste modo e, a partir daí, produzir um “plano de marketing” para um determinado candidato ou um planejamento de mídia para uma agência publicitária. Mas tais elementos são derivados – ou, como diz Heidegger, de-

caído – do fenômeno comunicativo original. Em Gadamer, entretanto, tal fenômeno ganhará seus contornos finais apenas quando uma teoria hermenêutica da linguagem for elaborada. O motivo é que, do mesmo modo que Heidegger, Gadamer irá subsumir a comunicação ao reino da linguagem, embora esteja em jogo, ao estudá-la, todos os elementos presentes até aqui.

O que é, todavia, importante notar é que a recuperação de uma sabedoria prática associada à ética na antiguidade desemboca diretamente no conceito de compreensão e, a partir daí, conduz a uma conexão entre a tradição humanista de formação cultural (e todos seus elementos constitutivos) e o desenvolvimento de uma hermenêutica que se considera, ao mesmo tempo, herdeira desta tradição e fundadora de uma esfera epistemológica própria às modernas ciências do espírito.

Why this notion is of so paramount a consequence to Heidegger (and Gadamer) is clear enough. As a being that is always concerned by its own being, human existence is always concerned and in search of orientation. This basic orientation is act out in some sort of attuned “understanding” in my abilities, my capacities that make up “the entire realization” of my existence. (...) Gadamer presupposes all of this, of course, but he shies away from the idea of such direct hermeneutics of existence. Instead, he uses this “practical” notion of understanding to shake up the epistemological notion that prevailed in the tradition of Dilthey and the methodology of the human sciences. To understand, even in this science, he claims, is to be concerned, repeated, that is, to be able to apply a certain meaning to my situation. To understand is thus to apply, Gadamer strongly argues, following Heideggerian premises. (Dostal Et. al., 2002, p. 38)⁴⁹

Assim, a partir da postura radicalmente ontológica de Heidegger, Gadamer deriva o sentido prático da compreensão definindo-o como a capacidade de aplicar (no sentido de “saber-fazer”) certo sentido à minha situação no mundo. O que vale a pena reforçar, é que ao entender a compreensão como uma capacidade reflexiva, isto é, assumir que meu ser está sempre em jogo, Gadamer aponta exatamente para o problema lógico abordado no início de VM de que as ciências naturais não podem constituir-se num método para as ciências do espírito exatamente porque o que mais interessa às

⁴⁹“Por que essa noção é uma conseqüência tão para Heidegger (e Gadamer) é bastante clara. Como um ser que está sempre preocupado com seu próprio ser, a existência humana está sempre em causa e em busca de orientação. Esta orientação básica é atuar em algum tipo de entendimento “sintonizado” em minhas habilidades, minhas capacidades que compõem “a realização completa” da minha existência. (...) Gadamer pressupõe tudo isso, claro, mas ele se esquiva da idéia de tal direto hermenêutica da existência. Em vez disso, ele usa essa noção “prática de compreensão para sacudir o conceito epistemológico que prevaleceu na tradição de Dilthey e da metodologia das ciências humanas. Para entender, mesmo nesta ciência, segundo ele, é a causa, repetido, ou seja, ser capaz de aplicar um certo significado para a minha situação. Para entender, portanto, a aplicar, Gadamer argumenta fortemente, as seguintes premissas heideggeriana.”

ciências do espírito é o caráter formativo do qual também deriva, em parte, as próprias ciências naturais. Como a noção de compreensão abrange esta dimensão prática e reflexiva, ela pode reivindicar seu caráter fundador do conhecimento das ciências do espírito sem cair no mesmo paradoxo da metodologia científica. Não se trata, aqui, de saltar sobre a própria sombra, mas partir dela, num movimento circular e esclarecedor – afinal trata-se de um tipo de conhecimento – em direção ao sujeito, entendido, agora, na sua relação fundamental com suas circunstâncias, vale dizer, no sentido heideggeriano de ser-no-mundo.

Mas há ainda um terceiro modo pelo qual Gadamer entende o conceito de compreensão que pode ser esclarecido de modo mais eficiente se relativizarmos um pouco o termo “compreensão”. Será necessário reportar à idéia de entendimento, em seu sentido político – entender-se sobre algo, ou seja, chegar a um acordo –, pois é exatamente este o sentido que Gadamer dará à compreensão, principalmente quando associada a uma teoria da linguagem.

As if to complicate matters, but in order to grasp better the phenomenon, Gadamer single-handedly draws on yet another meaning of understanding, a third source for our purposes, after (1) the epistemological understanding of the tradition and (2) the practical understanding of Heidegger. “To understand” (*sich verstehen*), he points out, can also mean in German “to agree”, “to come to an agreement”, “to concur”. *Sich verstehen* (to understand one another) is thus pulled in the direction of the notion of *Verständigung*, or agreement, accord. (Dostal Et. al., 2002, p. 39)⁵⁰

O terceiro sentido de compreensão, portanto, aponta para uma característica eminentemente política, isto é, compreender é também estar de acordo sobre alguma coisa e pressupõe, para tanto, uma relação intersubjetiva, na qual o outro também é convidado a opinar e “buscar junto” o ponto de equilíbrio no qual um acordo pode ser alcançado. Esta dimensão corresponde claramente ao elemento pragmático característico de toda situação comunicacional. O “deixar e fazer ver em conjunto” característico do discurso, remete a esta noção de compreensão na medida em mobiliza o “pôr-se de acordo” sobre o mundo como uma função do discurso (a comunicação) associada à enunciação. O discurso heideggeriano abre ao *Dasein* o seu ser-com-os-

⁵⁰ “Como se para complicar um pouco mais, mas para compreender melhor o fenômeno, Gadamer, sozinho, baseia-se ainda outro significado de entendimento, uma terceira fonte para os nossos propósitos, depois (1) a compreensão epistemológica da tradição e (2) a prática compreensão de Heidegger. “Para entender” (*verstehen sich*), ele aponta, também pode significar em alemão “acordar”, “chegar a um acordo”, “concordar”. *Sich Verstehen* (compreender um ao outro) é, portanto, puxado na direção da noção de *Verständigung*, ou por acordo, acordo.”

outros que, em Gadamer, apoiado no caráter dialógico da linguagem, assumirá a configuração de “acordo”.

Considerando o amplo espectro semântico do termo compreender (principalmente em alemão) como se poderia imaginar um solo comum para todos os sentidos alinhados por Gadamer? Parece claro, pela leitura feita até aqui de VM, que, embora os dois primeiros significados para o termo compreender estejam claramente relacionados a elementos da investigação, a noção de compreensão (entendimento) como acordo não parece se encaixar com facilidade no conjunto da obra.

Para conseguir operacionalizar o conceito de compreensão será necessário mergulhar no modo como Gadamer vê o funcionamento do círculo hermenêutico, buscando a unidade possível entre estas três acepções. Não se abordará o tema com a mesma abrangência de Gadamer, mas apenas a partir do ponto em que ele identifica uma virada epistemológica no pensamento de Husserl. Daí em diante será reconsiderada a ontologia de Heidegger como vetor da articulação completa do problema.

A função de Husserl no pensamento de Gadamer está associada, novamente, à crítica ao objetivismo ingênuo e insere-se na discussão epistemológica da primeira parte de VM. Segundo Gadamer, foi Husserl quem primeiro disponibilizou um instrumental terminológico capaz de enunciar, com clareza, os principais problemas epistemológicos associados à história das ciências do espírito. Não é por acaso que uma boa parte dos conceitos fundamentais da hermenêutica – como, por exemplo, horizonte e mundo da vida – são derivados do pensamento de Husserl. Em certo sentido, a perspectiva epistemológica fundamental liga os dois pensadores.

Segundo o próprio Husserl, o trabalho de toda a sua vida encontra-se dominado, desde as *Investigações Lógicas*, pelo *a priori* da correlação entre o objeto da experiência e a forma dos dados. Já na quinta investigação lógica ele tinha elaborado o modo próprio das vivências intencionais e diferenciado a consciência, tal como a convertera em tema de investigação, “enquanto vivência intencional” (este é o título do segundo capítulo), da unidade real das vivências na consciência, e de sua percepção interna. Nesse sentido, e já nessa época, a consciência não é para ele um “objeto”, mas uma atribuição (*Zuordnung*) essencial. (...) O que se manifestou na investigação dessa atribuição foi uma primeira superação do “objetivismo”, na medida em que, por exemplo, o significado das palavras não pode continuar sendo confundido com o conteúdo psíquico real da consciência, p.ex., com as representações associativas que uma palavra desperta. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 371)

Apesar da linguagem um tanto criptografada, Gadamer sublinha, nesse trecho, a gênese, em Husserl, do conceito de intencionalidade, ou seja, a característica de que uma consciência não está fechada em si mesma, mas se caracteriza por atos – “atribuições” – de sentido. Assim, o problema gnosiológico de Husserl produziu uma teoria da consciência como intencionalidade, isto é, como doadora de sentido a partir de atos intencionais. Perceber, portanto, passou a ser entendido não como um mero deixar-se impressionar pelos objetos, mas um dirigir-se aos objetos, fundando, ao mesmo tempo, tanto a interioridade da consciência (seu para si) quanto na exterioridade dos objetos (seu para outro). O conceito de fenomenologia de Gadamer deriva diretamente deste debate.

Com isso é que se ganhou a idéia da “fenomenologia”, ou seja, a desvinculação de toda suposição do ser e a investigação dos modos subjetivos de estarem dadas as coisas, fazendo-se disso um programa universal de trabalho, o que teria que tornar compreensível toda objetividade, todo sentido de ser. Agora, também a subjetividade humana possui validade ôntica. Nessa perspectiva também deve ser vista como “fenômeno”, ou seja, também ela deve ser examinada em toda a variedade de seus modos de encontrar-se dada. Essa investigação do eu como fenômeno não é “percepção interna” de um eu real, mas tampouco é mera reconstrução da “consciencialidade”, isto é, remissão de conteúdos da consciência a um pólo transcendental do eu (Nartop), mas um tema altamente diferente, próprio da reflexão transcendental. (Gadamer H.-G., 1999, p. 372)

A subjetividade, portanto, depois de Husserl, deve ser compreendida, não como um *a priori* transcendental articulado por uma estética pura – como na tradição kantiana –, mas como uma sucessão de vivências intencionais, ou seja, seu “em si” não deve ser procurado numa dimensão abstrata, mas na relação com os conteúdos de seus atos intencionais. Não há consciências sem objetos e nem objetos sem consciências. A relação é simultânea, embora baseada numa operação da consciência, porque não é possível observá-la fora desta relação. Além disso, a sucessão de vivências aponta na direção de uma retomada do fenômeno temporal, já que o “agora” da consciência – como já nos havia mostrado Santo Agostinho – nada mais é do que a sucessão de vivências anteriores e posteriores, isto é,

Toda vivência implica os horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e posterior na unidade da corrente vivencial. (...) Sem dúvida, o conceito e o fenômeno do *horizonte* contêm um significado importante para a investigação fenomenológica de Husserl. Através deste conceito, que também nós teremos

motivos para empregar, Husserl procura, evidentemente empreender a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade básica do todo. Um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa que convida a que se continue penetrando. Dessa forma, à intencionalidade-horizonte, que constitui a unidade da corrente vivencial, corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 373)

O que está em jogo aqui com a citação de Husserl? A possibilidade de relacionar o fenômeno da consciência à história. A noção de horizonte, em Gadamer, possibilita o diálogo da consciência hermenêutica com os diversos momentos da tradição. Tendo o círculo hermenêutico uma dimensão intencional, ele necessita de uma mediação para alcançar a amplitude dos movimentos históricos sem, no percurso, perder-se de seu enraizamento temporal (suas vivências no agora de toda consciência). Entretanto, por mais que a perspectiva histórica (na qual habita o problema da tradição e, mais a frente, dos preconceitos) se articule como fenômeno da consciência intencional nos termos de Husserl, é Heidegger, e sua ontologia fundamental, quem esculpirá as engrenagens da máquina hermenêutica de Gadamer.

Contudo, a consciência intencional de Husserl não é a mesma coisa que o *Dasein* heideggeriano. Ambos divergem em vários aspectos, mas concordam em um elemento essencial que é a noção de estar enraizado em um mundo. Ora, parece natural que a idéia de uma consciência intencional (tenha ela o escopo de um eu universal e transcendental, como queria o Husserl tardio ou não) fenomenológica oponha-se (complementando) a uma noção fenomenológica de mundo, isto é, da totalidade de objetos disponíveis nas intenções da consciência. E exatamente porque o problema está lastreado na ontologia existencial de Heidegger, a noção de mundo aqui em jogo não possui a mera universalidade do gênero. Mundo não é uma abstração da unidade de tudo o que há e nem tampouco a mera unidade de todas as vivências possíveis.

Husserl chama a esse conceito fenomenológico de mundo de “mundo da vida”, ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, não se torna cada vez objetivo, mas que representa o solo prévio de toda experiência. Esse horizonte do mundo é pressuposto também em toda ciência e que, por isso, é mais originário do que elas. Como fenômeno de horizonte, este “mundo” está essencialmente vinculado à subjetividade, e essa vinculação significa, ao mesmo tempo, que “tem seu ser na corrente do ‘cada vez em cada caso’ (*Jeweiligkeit*). O mundo da vida encontra-se num movimento de constante relativização da validade. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 375)

Gadamer toma de Husserl as noções de horizonte e mundo da vida para ajudar a compor a base epistemológica do fenômeno da compreensão. A compreensão, em Gadamer, ocorre, sempre e cada vez, ao modo da circularidade. Nisto não pode haver equívoco. Quando, em Gadamer, falamos em compreensão, falamos ao mesmo tempo no mecanismo do círculo hermenêutico. Se, posteriormente, Gadamer subsume tal mecanismo à etiqueta “compreensão” não quer dizer que ele relativize sua base epistemológica. Dessa forma, se há uma dimensão política inerente ao conceito, ela se dará do mesmo modo circular no qual se engajam as dimensões prática e epistêmica. O fenômeno, no fundo, é o mesmo: a dinâmica do círculo hermenêutico.

Gadamer discute o problema do círculo hermenêutico heideggeriano no contexto de uma investigação acerca dos traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, mas especificamente associando o processo interpretativo ao problema dos preconceitos. Em certo sentido, Gadamer se afasta do posicionamento radicalmente ontológico de Heidegger, dando autonomia ao processo interpretativo e aplicando-o, de acordo com o conceito mais tradicional de hermenêutica, à relação entre consciência e texto. Gadamer abre a discussão com uma longa citação de Heidegger.

Por isso voltaremos agora à descrição de Heidegger sobre o círculo hermenêutico, com o fim de tornar fecundo para o nosso propósito o novo e fundamental significado que ganha aqui a estrutura circular. Heidegger escreve: “O círculo não deve ser degradado a círculo vicioso, mesmo que este seja tolerado. Nele vela uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendido de modo adequado, quando a interpretação compreendeu que sua tarefa primeira, constante e última permanece sendo a de não receber de antemão, por meio de uma ‘feliz idéia’ ou por meio de conceitos populares, nem a posição prévia, nem a visão prévia, nem a concepção prévia (*Vorhabe, Vorsicht, Vorbegriff*), mas em assegurar o tema científico na elaboração desses conceitos a partir da coisa, ela mesma”. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 401)

A conclusão que Gadamer tira desta passagem de Heidegger é a de que o círculo hermenêutico não se dá intuitivamente para quem pretende compreender alguma coisa. Não se trata, portanto, de perseguir os *insights* decorrentes de um contato superficial com os objetos interpretados (em Gadamer, notadamente, os textos; para nós, a realidade social), mas de estabelecer um diálogo ativo com estes objetos. Subjaz a regra fenomenológica de “voltar-se para as coisas, elas mesmas”, ou seja, nenhum processo interpretativo pode ocorrer sem a tensão entre a consciência intencional e o objeto intencionado, sem a relação noética de doação de sentido. Para Gadamer, esta

característica constitui um elemento ontológico positivo, ou seja, afasta o círculo de ser considerado meramente uma monstruosidade lógica.

Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque que lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 402)

Como se pode notar, a diferença principal entre Heidegger e Gadamer em relação ao fenômeno da compreensão reside no fato de que, ao contrário de Heidegger, Gadamer enfatiza o aspecto dialógico. Para Heidegger, muito mais importante são as conseqüências ontológicas da compreensão, isto é, seu acesso privilegiado à abertura que todo *Dasein* é em seu ser. Prova disso é o fato de que Gadamer raramente se refere ao sujeito interpretante com o termo *Dasein*. Embora não negue as implicações ontológicas do pensamento heideggeriano, Gadamer prefere concentrar-se nas possibilidades não desenvolvidas de uma teoria da linguagem como diálogo, baseada nos processos interpretativos determinados pelo círculo hermenêutico.

Talvez mais relevante ainda seja a ênfase que Gadamer dá à noção heideggeriana de projeto. Em Heidegger o projetar-se estava ligado exatamente à temporalidade do *Dasein*. O projetar-se é um estar-lançado. É uma articulação prévia das possibilidades e guia a interpretação derivada da disposição e da compreensão enquanto estruturas da abertura que todo *Dasein* é desde sempre.

A importância de uma doutrina existencial como a do “ser-lançado” – *Geworfenheit* – consiste precisamente em mostrar que o ser-aí que se projeta em direção ao seu futuro “saber-ser” é um ser que, desde sempre, já foi, de modo que todo o seu livre comportar-se se choca e se detém na facticidade de seu ser. Aqui encontramos, portanto, em oposição à pesquisa da constituição transcendental da fenomenologia husserliana, o ponto crucial de uma “hermenêutica da facticidade” (Heidegger). Esta última é plenamente consciente de ser inevitavelmente precedida por aquilo mesmo que lhe dá a possibilidade de ter um pro-jeto, pro-jeto que, portanto, só pode ser um pro-jeto finito. (Gadamer H.-G. , 2003, p. 44)

O que Gadamer entende por “hermenêutica da facticidade” é, portanto, o projetar-se em direção às possibilidades existenciais do *Dasein* que se encontra fundado na abertura, e, assim, no mundo, que lhe pré-existe e lhe fundamenta as próprias

possibilidades. Isso quer dizer: historicamente fundado. Assim, o *Dasein* heideggeriano é uma “consciência” enraizada na história. O importante aqui é notar que as possibilidades que se abrem para o ser-aí em seu ser-no-mundo, em sua facticidade, são moduladas pelas condições históricas concretas, pela tradição, pelos valores morais, enfim, pela cultura. O processo de compreensão desta realidade cultural pré-existente é próprio processo de formação do em si desta consciência. Gadamer expressou com exatidão esta característica do homem determinado pela sua finitude: “the essence of what is called spirit lies in the ability to move within the horizon of an open future and an unrepeatable past”; às possibilidades existenciais do *Dasein* corresponde um “future aberto”, enquanto que às habilidades hermenêuticas da compreensão corresponde um “passado que não se repete”. A abertura do futuro depende, necessariamente, da interpretação do passado.

Compreender, portanto, é um projetar, um antecipar-se que dá forma, um jogar para diante, ou melhor, um adiantar-se. Nisso consiste, enquanto fundamento epistemológico, o “saber-fazer” hermenêutico da compreensão. Ao tentarmos compreender qualquer tipo de “objeto” das ciências do espírito, partimos sempre de uma “opinião prévia” que procura se confirmar “pelas coisas”. Este confirmar, entretanto, não se dá através de uma representação do objeto na consciência nem da adequação desta opinião prévia ao fato objetivo que se quer compreender. Como todo compreender é um colocar-se em jogo no próprio processo de compreensão enquanto um “pro-jeto lançado”, as possibilidades descortinadas nesta opinião vão se perdendo na medida em que as condições existenciais para sua elaboração tornam-se impossíveis. Dito de outro modo, uma opinião prévia “errada” não pode ser formulada sem dissolver-se em suas contradições.

Quem procura compreender está exposto a erros de opiniões prévias, as quais não se confirmam nas próprias coisas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que apenas devem ser confirmadas “nas coisas”, tal é a tarefa constante da compreensão. Aqui não existe outra “objetividade” que a confirmação que uma opinião prévia obtém através de sua elaboração. Pois o que caracteriza a arbitrariedade das opiniões prévias inadequadas, senão que no processo de sua execução acabam se aniquilando? (Gadamer H.-G. , 1999, p. 403)

Os objetos não são verdadeiramente os textos, mas as próprias interpretações. Obviamente tais equívocos são dirimidos num contexto de debates intelectuais, pelo

simples fato de que uma interpretação precisa ser contraposta a outra para que as incongruências entre elas e o texto original apareçam como tais. Gadamer insiste bastante na fenomenologia dos objetos hermenêuticos, mas não os define *a priori* como objetos lingüísticos, isto é, nem sempre a compreensão se vê engajada no estudo de um texto ou de uma obra de arte. Mas Gadamer apóia a perspectiva da hermenêutica tradicional de tomar o texto como referência para lidar com qualquer outro objeto. Por isso, pode muito bem ser que o objeto de um estudo hermenêutico seja um processo histórico ou social sem que isso implique numa reconfiguração epistemológica ou mesmo, em menor escala, metodológica. O relevante é perceber que, por conta da estrutura ontológica do mundo, estes fenômenos nos vêm ao encontro no modo da linguagem, ou seja, referenciados numa rede de significados determinada antes de nossa chegada ao mundo e que irá sobreviver à nossa partida, ou seja, a significância da totalidade referencial de Heidegger. Este caráter fenomênico do mundo – brilhantemente exposto por Hannah Arendt⁵¹ – lhe confere “objetividade” e torna-se o ponto de referência para o saber específico das ciências do espírito.

Heidegger oferece uma descrição fenomenológica completamente correta, quando descobre no suposto “ler” o que “lá está” a pré-estrutura da compreensão. Oferece também um exemplo para o fato de que disso se segue uma tarefa. Em *Ser e Tempo* concretiza a proposição universal, que ele converte em problema hermenêutico, na questão do Ser. Com o fim de explicitar a situação hermenêutica da questão do ser, segundo posição prévia, visão prévia e concepção prévia, examina criticamente a questão que ele coloca à metafísica, em momentos essenciais, onde a história da metafísica sofreu uma guinada. Com isso não faz, no fundo, senão o que requer a consciência histórico-hermenêutica em qualquer caso. Uma compreensão guiada por uma consciência metódica procurará não simplesmente realizar suas antecipações, mas, antes, torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar assim uma compreensão correta a partir das próprias coisas. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 406)

Ora, o processo hermenêutico descrito acima é considerado por Gadamer um exemplo claro de funcionamento do projeto interpretativo ao qual ele quer dar forma. De fato, em ST a arquitetura da investigação é hermenêutica. Heidegger anuncia e retoma, a todo o momento, os passos nos quais irá se engajar antes mesmo de oferecer uma análise mais consistente deste passos. Ao mesmo tempo, recupera frequentemente interpretações já dissecadas para lhes dar outro significado à luz de novas análises, e, além disso, como dito por Gadamer, amplia o escopo da investigação para o horizonte

⁵¹ Principalmente no capítulo sobre o trabalho em *A condição humana*.

da história da filosofia a fim de poder construir uma crítica da tradição. Sem dúvida, este é um modelo da investigação hermenêutica assim como Gadamer a concebe.

A partir deste modelo, Gadamer inicia sua já famosa recuperação da noção de preconceito. Mas tal opera-se a partir de uma característica ontológica do mundo. Ou seja, no “objeto” do texto está implícita a noção de mundo transfigurada no problema da tradição. Com isso, retoma-se o fio argumentativo iniciado com o debate sobre o conceito de formação. Sendo o mundo considerado como uma “teia de significados” – ou, em termos heideggerianos, significância – e não algo ao modo da *res extensa* cartesiana, a sedimentação das interpretações – inclusive científicas – sobre a coleção de fenômenos pertencentes a este mundo se dá pela via da tradição. Esta tradição nos é passada pelo processo formativo da consciência, pela construção de um tato histórico e social, ancorado na *phronesis* cotidiana. Partindo-se deste princípio, as descobertas das ciências nada mais são do que interpretações distintas para fenômenos que primeiro nos vêm ao encontro dentro do mundo, ou seja, pelo mergulho na tradição da qual fazemos parte. Pouco importa se, no caso da ciência, esta relação se dá de modo crítico. O que importa é que, sendo a estrutura fundamental do mundo um fenômeno noético, todo conhecimento derivado deste mundo é um processo interpretativo ou deriva de um processo interpretativo. É neste sentido que Gadamer afirma que a ciência não pode saltar sobre a própria sombra, ou seja, ignorar as conseqüências epistêmicas de ser ela mesma um saber interpretativo, isto é, simbólico.

Por mais que os esquemas metodológicos difiram entre si, tanto as ciências do espírito quanto as ciências da natureza partem do mesmo pressuposto hermenêutico: ambas negociam com uma tradição e uma rede simbólica de configurações a qual chamamos mundo. Por esse motivo, o conceito de mundo difere profundamente do conceito de realidade ou natureza. Quando se afirma que as ciências sociais (do espírito) possuem um fundamento epistemológico e ontológico distinto – como afirma Gadamer –, isto reflete diretamente no modo como compreendemos a atividade jornalística. O mesmo vale, é claro, para todos os outros saberes associados historicamente com as ciências do espírito. Obviamente cada caso deve ser abordado diferentemente e necessita de uma investigação própria, mas o horizonte epistemológico é sempre o mesmo.

Visto sobre este prisma, parece natural que a atitude científica do iluminismo tenha visto com olhos de reprovação a noção de preconceito. Dominados por um esquema interpretativo derivado do famoso *Sapere aude* kantiano – isto é, da crítica à

autoridade da tradição –, os iluministas viram na idéia de preconceito um atraso desnecessário ao avanço da Razão.

Ao analisar a história da noção de preconceito, Gadamer faz um jogo semântico em alemão impossível de ser traduzido. Como vimos na primeira parte de VM, um dos conceitos humanísticos deturpados pelo kantismo foi o de juízo. Em alemão, vimos também, juízo traduz-se por *Urteil*. Ora, preconceito, em alemão, grafa-se *Vorurteil*. Assim, para Gadamer, preconceito é apenas um juízo que se forma antes “da prova definitiva de todos os momentos determinados segundo a coisa” (Gadamer H.-G. , 1999, p. 407). Não uma característica negativa senão no âmbito epistemológico. Para os iluministas, um preconceito é um falso juízo porque emitido antes da prova, antes da investigação científica e racional necessária para se saber a verdade. Na verdade, deriva do conceito iluminista de verdade o fato de que devemos suspender nossos preconceitos ao enfrentarmos qualquer problema epistemológico. Para entender esta posição radical, devemos nos reportar ao sujeito cartesiano e sua dúvida radical. A fórmula cartesiana do *cogito ergo sum* funda a subjetividade moderna no ato puro de intelecção da razão. A razão deve, como diz o próprio Descartes, servir de fundamento a todo conhecimento daí em diante, assim como as fundações de uma casa devem servir para sustentá-la. Nada sobre no sujeito senão a forma pura da razão – como o diz Kant – e somente ela deve ser nosso guia. A certa altura das *Meditações* Descarte se propõe a eliminar qualquer conhecimento herdado que possa ser posto em dúvida, mesmo se tal dúvida alcançar apenas um ou outro elemento deste conhecimento. Gadamer se refere a esta subjetividade formalmente racional quando acusa o preconceito contra o preconceito, criticando o iluminismo por abandonar a tradição em função do tribunal kantiano da razão.

Torna a tradição objeto de crítica, tal qual faz a ciência da natureza com os testemunhos da aparência dos sentidos. Isso não significa que o “preconceito contra o preconceito” deva ser levado em tudo às conseqüências do espiritualismo livre e do ateísmo como na Inglaterra e na França. (...) Seja como for, a tendência geral do *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 410)

Redimir o valor epistemológico dos preconceitos, acredita Gadamer, é o mesmo que redimir o valor da tradição. À luz das investigações da primeira parte de VM, a reabilitação da tradição corresponde uma reabilitação do conhecido tipo por fundamento das ciências do espírito. Daí Gadamer colocar um peso bastante significativo no

fenômeno histórico. A história, acima de qualquer coisa, será a guardiã do sentido tradicional que dispara qualquer processo interpretativo.

Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica do seu ser.* (Gadamer H.-G. , 1999, p. 416)

Que sentido tem dizer que pertencemos à história mais do que ela nos pertence? Significa, por acaso, que nos quedamos impotentes diante das estruturas de poder cristalizadas durante os séculos? Este apelo à história e, dentro dela, à tradição não nos levaria ao imobilismo político? Por certo que não, dirá Gadamer. A dimensão propriamente política do pensamento gadameriano não se encontra diretamente em sua posição epistemológica – embora, certamente, derive dela. É ao reino da linguagem (do sentido de compreensão como acordo) que pertencerá esta dimensão. Em todo caso, ao analisar a recepção romântica da idéia iluminista de preconceito, fica claro para Gadamer que defender a dignidade epistemológica da tradição não pode derivar para nenhum tipo de reacionarismo.

O romantismo compartilha o preconceito do *Aufklärung* e se limita a inverter sua valorização, procurando fazer valer o velho como velho: a medievalidade “gótica”, a sociedade estatal cristã da Europa, a construção estamental da sociedade, mas também a simplicidade da vida campesina e proximidade da natureza. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 411)

Logo, não se trata de simplesmente recuperar uma época na qual o que era velho valia, embora hoje já não tenha mais validade. Substituí-la, como faz o romantismo, por uma “consciência coletiva mística” cuja sabedoria anterior a todo pensar é, para Gadamer, uma resposta tão dogmática quanto o apelo desarrazoado à razão puramente formal do Iluminismo. Nada disso, entretanto, alcança o valor epistemológico da tradição consubstanciado nos preconceitos. O fato de que, ontologicamente, a partir de Heidegger, somos seres cujo existir se dá num mundo simbolicamente construído, que nos excede temporal e materialmente, e ao qual nos referimos como uma rede de significados - cristalizados, principalmente, no fenômeno da linguagem – recupera a importância dos preconceitos como formulações tradicionais de sentido sobre este mesmo mundo. Somos, por isso, atravessados pelo tempo – não apenas o nosso tempo,

ancorado em nossa experiência simbólica da morte – cuja conformação se dá na tradição, vale dizer, somos atravessados pela tradição. É este, afinal, o fundamento e o limite do que podemos conhecer nas ciências do espírito. E tal conhecimento se abre apenas a uma metodologia capaz de lidar com as conseqüências ontológicas desta semântica existencial, uma metodologia ancorada na circularidade compreensiva que nós mesmos somos. Assim, o fundamento do círculo hermenêutico não pode ser formal, não pode ser uma derivação da subjetividade abstrata, deve, portanto, pertencer à história; deve encontrar sua validade na tradição.

A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em âmbitos bem vastos, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não criados por livre inspiração nem sua validade nela se fundamenta. É isso, precisamente, que denominamos tradição: o fundamento de sua validade. E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente nossas instituições e comportamentos. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 421)

Mas o romantismo não pode ser considerado, senão indiretamente, o defensor de um sentido autêntico da tradição. Por isso Gadamer diz, é preciso reconhecer o romantismo, mas apenas no sentido de sua oposição à racionalidade iluminista, mas não podemos reconhecê-lo por seu conceito de tradição, uma vez que este incorre no equívoco de tomá-lo rigidamente num sentido retrógrado e talvez mesmo reacionário. O que o romantismo faz é abrir uma janela para a permanência da tradição como efeito condicionante da investigação científica nas ciências do espírito. As conseqüências epistemológicas deste fato são analisadas pelo próprio Gadamer.

O que é que subjaz a tudo isso? É evidente que não se pode falar de um “objeto idêntico” da investigação, nas ciências do espírito, no mesmo sentido que ele se dá nas ciências da natureza, onde a investigação penetra cada vez mais profundamente na natureza. Nas ciências do espírito o interesse investigador que se volta para a tradição é motivado, de uma maneira especial, pelo respectivo presente e seus interesses. Somente na motivação do questionamento é que deveras se constitui, como tal, o tema e o objeto da investigação. Com isso, a investigação histórica é suportada pelo movimento histórico em que se encontra a própria vida, e não se deixa compreender teleologicamente a partir do objeto a que se orienta a investigação. Em si, um tal objeto não existe de modo algum. É isso o que distingue as ciências do espírito das da natureza. Enquanto o objeto das ciências da natureza pode ser determinado *idealiter* como aquilo que seria conhecido num conhecimento completo da natureza, não faz sentido falar-se de um

conhecimento completo da história. E por isso não é adequado, em última análise, falar de um “objeto em si” ao qual se orientasse essa investigação. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 427)

Em certo sentido, fez necessária toda a investigação de VM até aqui para que Gadamer tivesse condições de traçar uma linha bastante nítida entre o problema epistemológico das ciências do espírito. A diferença, como visto acima, é a de que o objeto das ciências do espírito não está dado de antemão como um modelo abstrato total para a investigação. Como sabemos pelo próprio desenvolvimento da ciência, este modelo é, na verdade, uma ancoragem metafísica do conceito de natureza. Ao contrário das ciências da natureza, as ciências do espírito (personificadas, neste caso, pela História) não possuem um objeto em si, mas estão sempre engajadas em sua definição ao mesmo tempo em que investigam seu objeto. Não se pode determiná-lo *a priori*; devemos partir dele. Obviamente há aqui um círculo que seria vicioso se não houvesse, desde o ponto de vista fenomenológico, uma ancoragem tanto na histórica como na ontologia existencial do sujeito. O conhecimento das ciências do espírito é, portanto, sempre interpretativo, no sentido de que em cada investigação está em jogo a própria relação sujeito/objeto. Esta auto-referencialidade admite apenas, segundo Gadamer, um modelo hermenêutico de investigação. Este modelo opera a partir do esquema ontológico de compreensão formulado por Heidegger, mas encontra seu vigor apenas no embate com a tradição, mediado pela temporalidade. É nesta relação – histórica em sua natureza e, assim, justificativa suficiente para Gadamer tomar a História como modelo de um saber hermenêutico – que se torna mais agudo o problema hermenêutico fundamental.

Nada além do que essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os *mal-entendidos*. Nesse sentido, uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência da história. (...) Conseguir por um preconceito diante dos olhos é impossível, enquanto este estiver constante e desapercibidamente em obra, porém somente quando, por assim dizer, ele é atraído por estímulo. Esse estímulo procede precisamente do encontro com a tradição. Pois o que incita à compreensão deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 447)

A possibilidade de distinção entre preconceitos verdadeiros e falsos encontra-se no embate com a tradição. Este embate acontece, de modo privilegiado, na História. A consciência histórica – discutida por Gadamer no contexto de uma história efetual – torna-se, portanto, o modelo de uma “subjetividade” consciente de seus parâmetros e

atribuições hermenêuticas. A postura metodológica correspondente a esta “subjetividade” é discutida no conceito de aplicação.

Por história efetual Gadamer quer dizer um estudo, histórico em sua natureza, “das interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções” (Grondin, 1999, p. 190). Nela torna-se claro que as construções simbólicas de uma época despertam diferentes interpretações, sejam elas contemporâneas ou em outros contextos históricos posteriores. Há, portanto, neste estudo histórico dos “efeitos” de determinadas manifestações culturais, um imperativo metodológico temporal implícito. É preciso ter consciência de seu próprio tempo para se poder compreender as diferentes recepções que uma obra literária – por exemplo – recebeu durante sua história. Obviamente, aquelas obras cuja envergadura pode merecer um estudo desta natureza são apenas aquelas herdadas pela tradição – na forma dos cânones clássicos – e é em relação a esta tradição que os estudos elaborados.

A consciência histórica efetual, a ser desenvolvida, está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal. Porém, a consciência da história efetual significa, para Gadamer, algo muito mais fundamental. Pois, para ele, esta goza do status de um “princípio”, do qual se pode deduzir quase toda sua hermenêutica. (Grondin, 1999, p. 190)

Grondin certamente exagera ao supor que uma dedução completa da proposta hermenêutica de Gadamer possa ser deduzida de um “princípio” tal como a consciência efetual sem levar em consideração o papel estrutural da linguagem. A discussão sobre a história efetual está alicerçada, também, no problema epistemológico de “voltar às coisas elas mesmas”, ou seja, da necessidade de se configurar um objeto mais ou menos determinado para os estudos hermenêuticos. Obviamente não é um problema irrelevante, mas ocupa um local de relativa importância se comparado a outros problemas. Um exemplo: a dimensão ontológica do pensamento de Gadamer, diferentemente de Heidegger, não aponta para um estudo do Ser, mas para a possibilidade de universalização do saber hermenêutico. Por outras palavras, ontológico, em Gadamer, quase sempre significa universal. Esta universalidade não é, contudo, da mesma natureza que a universalidade científica. Como o ontológico implica sempre existencial, a universalidade do saber hermenêutico é a universalidade do sujeito enraizado em sua existência, isto é, num determinado horizonte histórico de referencialidade. Como não há outro do modo de se endereçar este sujeito senão em sua

situação hermenêutica factual, o círculo torna-se um elemento praticamente universal de acesso ao saber; e isto se dá porque a estrutura do conhecimento hermenêutico já sempre se colocou em jogo em seu processo cognitivo. Esta questão tem importância muito maior no pensamento de Gadamer, pelo menos em VM, do que o problema da história efetual. Eis como Gadamer a define:

O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de “história efetual”. Entender é, essencialmente, um processo de história efetual. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 448)

Mais uma vez a tradução não ajuda. Obviamente Gadamer utilizou o termo alemão *Verstand*, mas como há, em português, uma separação dos dois sentidos (entender e compreender) e o tradutor optou por utilizar o termo “entender”, podemos supor que seja uma operação cognitiva diferente do que se convencionou chamar compreensão no contexto do livro. Para efeitos práticos não devemos fazer a distinção, ou seja, a história efetual está na raiz dos processos compreensivos.

A história efetual não está em nosso poder ou à nossa disposição. Nós estamos mais submissos a ela, do que disso podemos ter consciência. Em toda a parte onde nos compreendemos, a história efetual está em ação como horizonte que não pode ser questionado retroativamente, até a clareza definitiva daquilo que pode parecer-nos significativo e questionável. Dessa forma a história efetual obtém a função de uma estância basilar para cada compreensão, a partir da qual toda compreensão determinada, evidentemente também ali onde ela não quer admiti-lo. (Grondin, 1999, p. 191)

Isso implica, segundo Grondin, uma superação do historicismo. É uma resposta às críticas recebidas por VM logo após o seu lançamento. Gadamer foi acusado de reduzir qualquer possibilidade explicativa verdadeira para as ciências do espírito ao paradigma histórico, invalidando, *prima facie*, a possibilidade de verdade em outros saberes. Assim, se a sociologia ou a antropologia querem, de alguma forma, defender uma pretensão de verdade para seus saberes deveriam antes fazer as pazes com a história de suas teorias e paradigmas. Isso é, evidentemente, um erro de análise. Senão por outra coisa, por conta desta passagem do próprio Gadamer.

A ingenuidade do chamado historicismo reside em que se subtrai a uma reflexão deste tipo e esquece sua própria história com sua confiança na metodologia de seu procedimento. Nesse

ponto convém deixar de lado esse pensamento histórico mal entendido e apelar a outro, que deve ser melhor entendido. Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo sua própria historicidade. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 448)

O erro do historicismo, portanto, não foi apenas deixar-se definir pelo que acreditava ser a universalidade de seu objeto, mas derivar este objeto de uma posição metodológica ao modo das ciências da natureza, ou seja, não questionar adequadamente os próprios horizontes históricos nos quais tanto o objeto quanto o sujeito estão mergulhados.

No debate contra o historicismo Gadamer ressalta a importância da noção de horizonte para os estudos hermenêuticos. Curiosamente, o fenômeno da “fusão de horizontes” parece afastar o problema hermenêutico das metodologias tradicionais dos estudos históricos. Isso porque a fusão não se opera a partir do passado ou de um tempo histórico outro que não o agora do hermenêuta. Ressaltando, então, a figura do sujeito hermenêutico, a fusão de horizonte aponta na direção de um debate da tradição com a atualidade. Em certo sentido, o atual deriva do tradicional e nele encontra um ponto de equilíbrio entre o subjetivismo ingênuo e o historicismo radical.

Na verdade o horizonte do presente está num processo de constante transformação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois, à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. *Antes compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.* Nós conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e de sua relação para consigo mesmos e com suas origens. A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 457)

O processo de fusão de horizontes é condição essencial para a compreensão dita correta, a que Gadamer aludiu acima. Entretanto, como o campo de construção destes horizontes é a linguagem, o acesso a eles se dá numa dialética da conversação, isto é, ao modo do perguntar e responder. Esta atitude antecipa o enraizamento da hermenêutica no fenômeno da linguagem – ao qual Gadamer chama “linguisticidade” (*Sprachlichkeit*). Na dialética da conversação, Gadamer ressalta a importância do perguntar.

Já vimos que a compreensão começa aí onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema. Sabemos agora o que ela exige com isso: a de suspender por completo os próprios preconceitos. Porém, a suspensão de todo juízo e, *a fortiori*, todo preconceito, visto logicamente, tem a estrutura da *pergunta*. A essência da pergunta é a de abrir e manter abertas possibilidades. Quando um preconceito se torna questionável – face ao que nos diz outra pessoa ou texto – isso não quer dizer conseqüentemente que ele seja simplesmente deixado de lado e que o outro ou o diferente venha a substituí-lo. (...) Na verdade, o preconceito próprio só entra realmente em jogo, na medida em que já está metido nele. Somente na medida em que se exerce, pode experimentar a pretensão de verdade do outro e oferecer-lhe a possibilidade de que este se exercite por sua vez. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 448)

Ora, parece óbvio que o modelo da pergunta evolui naturalmente a questão do diálogo e que tal diálogo esteja associado a uma concepção de linguagem. É neste contexto que o problema da aplicação, isto é, o problema de uma racionalidade constituída no uso ou, por outras palavras, uma sabedoria prática se apresenta.

A idéia de um sentido prático está associada aos significados do termo compreensão usados por Gadamer. Ele retira esta acepção de Heidegger, quando este afirma que compreender é, também, saber fazer algo. O jogador entende (ou compreende) o jogo no qual se encontra, mesmo sem possuir um conhecimento científico de seus elementos constitutivos. Ele sabe a força e o efeito que deve colocar no chute para atingir o gol mesmo ignorando toda física cinética envolvida na ação. Esta acepção de compreensão tem, também em Gadamer, o status de conhecimento. Apesar de ser um conceito cuja gênese remeta à história da hermenêutica jurídica e teológica o modelo, aqui, é a *phronesis* aristotélica.

Compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular. (...) Aristóteles não aborda o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética. Mas é precisamente isto que nos interessa aqui, que ali trata-se de razão e de saber, que não estão separados do ser que deveio, mas que são determinados por este e que são determinantes para este ser. Através de sua limitação do intelectualismo socrático-platônico na questão do bem, Aristóteles funda, como se sabe, a ética como disciplina autônoma frente à metafísica. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 465)

Gadamer cita a polêmica entre Platão e Aristóteles sobre a natureza do Bem e sobre como seu conhecimento pode determinar as ações humanas num contexto social. Neste caso, Gadamer identifica o idealismo platônico com um intelectualismo cujo

efeito principal é gerar uma idéia abstrata e racional do Bem (o *eidos* platônico). Aristóteles, por outro lado, se pergunta, na **Ética a Nicomacos**, se o conhecimento abstrato de tal bem poderia ser de alguma forma proveitoso para as ações humanas no contexto social. Ele elabora, então, uma crítica ao platonismo que leva ao modelo ético do hábito e do exemplo, ou seja, à sabedoria prática como fonte do conhecimento ético. É a isto que Gadamer se refere quando indica o caráter de que “ali trata-se de razão e saber”. Que tipo de razão e que tipo de saber? Aquele derivado da aplicação, ou seja, da “aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular”. Qual a conseqüência desta operação intelectual? O confronto entre a tradição e a existência concreta do mundo, a fusão dos horizontes do passado e do presente no vigor da tradição que constitui o pano de fundo de qualquer investigação hermenêutica.

O importante nesta questão, entretanto, é notar que qualquer conjuntura hermenêutica deriva deste choque entre os preconceitos ou uma posição prévia já admitida – seja particularmente, seja como uma herança cultural ampla – e a situação ou o elemento que se quer interpretar. Em qualquer processo interpretativo está em jogo uma determinada visão de mundo. Os objetos simbólicos dos quais nos aproximamos numa investigação hermenêutica (um texto, um fato, a história ou mesmo a sociedade) nos resistem opondo-se a esta visão de mundo que trazemos conosco. Este choque se dá ao modo do diálogo – ao modo da pergunta – e acontece sempre dentro da linguagem. No que tange, entretanto, ao tipo de posicionamento epistemológico assumido no contexto de uma investigação hermenêutica, Gadamer mantém a distinção aristotélica entre os tipos possíveis de saber (adaptados aos objetos estudados). Assim, o saber das ciências do espírito é diverso do saber científico.

É certo que uma ciência hermenêutica espiritual-científica não poderia aprender nada dessa limitação do saber ético face a um saber como a matemática. Pelo contrário, face a essa ciência “teórica”, as ciências do espírito fazem parte, estritamente, do saber ético. São “ciências morais”. Seu objeto é o homem e o que este sabe de si mesmo. Este, porém, se sabe a si mesmo como ser que atua, e o saber que, deste modo, tem de si mesmo não pretende comprovar o que é. Aquele que atua lida, antes, com coisas que nem sempre são como são, pois que podem também ser diferentes. Nelas descobre em que ponto pode intervir sua atuação. Seu saber deve orientar seu fazer. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 468)

A referência ao “saber que deve orientar seu fazer”, além de colocar as ciências do espírito dentro do paradigma ético – isto é, de aplicação – situa-se dentro do espaço

semântico derivado do sentido prático do termo compreensão. A *phronesis* é um tipo de saber prático, ou seja, um tipo de saber que se atualiza sempre no confronto do fazer. O paradigma para este saber prático será ampliado da ética para a ciência jurídica e de lá para a hermenêutica teológica.

Na verdade, jamais existirá um leitor ante o qual se encontre simplesmente aberto o grande livro da história do mundo, mas também não deverá nunca existir um leitor que, com um texto ante os olhos, leia simplesmente o que está nele. Em toda leitura tem lugar uma aplicação, e aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que o precede. Ele mesmo pertence também ao texto que entende. E sempre há de ocorrer que a linha de sentido que vai se mostrando a ele ao longo da leitura de um texto acabe abruptamente numa indeterminação aberta. (Gadamer H.-G. , 1999, pp. 503-504)

O conhecimento da ciência hermenêutica espiritual-científica, portanto, não é o saber apofântico da ciência da natureza, mas um tipo de saber atualizado em seu uso, cujo contexto envolve sempre uma dialética entre o todo e parte, disparada pela aplicação, ou seja, o desenvolvimento efetivo de um diálogo (perguntas e respostas) entre a tradição e o mundo no qual o sujeito hermenêutico está ontologicamente engajado.

Agora estamos em condição de apontar a direção na qual os três sentidos do termo compreender utilizados por Gadamer podem encontrar um solo comum. Este solo é a linguagem. Portanto, será necessário mergulhar na concepção gadameriana de linguagem para alcançarmos uma perspectiva ampla o suficiente para ancorar as pretensões metodológicas da tese.

2.5. Linguagem e comunicação em Gadamer.

O que caracteriza a noção de linguagem em Gadamer e a diferencia daquela proposta por Heidegger é a ênfase no diálogo. É exatamente por este motivo que a noção de comunicação derivada da filosofia de Heidegger não compreende de fato o fenômeno comunicacional e precisa ser cotejada com a posição gadameriana sobre o tema.

Assim como Heidegger, Gadamer não aborda, explicitamente, o problema da comunicação, considerando-a um elemento derivativo da linguagem. Será necessário, então, operar uma hermenêutica do conceito na filosofia da linguagem de Gadamer, de

modo a se poder unificar as duas perspectivas numa síntese que lhes supere as limitações ao trabalhar com esta noção.

Vale a pena lembrar que os fundamentos ontológicos da linguagem em Gadamer têm inspiração heideggeriana clara e, em alguns momentos, o um não se afasta completamente do outro. Noutra questão, entretanto, Gadamer alça vôo com envergadura bastante para que se possa, a partir de suas intuições, corrigir a concepção heideggeriana de comunicação. Os limites de Heidegger são dados por sua recusa em considerar, apesar da reflexão sobre o discurso e sobre a enunciação, o caráter definidor do diálogo na compreensão da linguagem.

Todo diálogo implica uma cena comunicacional⁵². Por cena entende-se não apenas o desempenho dos atores, mas também a totalidade conjuntural necessária na composição do campo semântico completo para o desenrolar do drama. Num diálogo estamos sempre diante de alguém, mediados pela linguagem (essa mediação se dá, obviamente, ao modo existencial, de maneira semelhante ao enraizamento existencial que Heidegger reivindica para o ser-no-mundo) e mobilizados pelo outro. Embora, a partir principalmente do desenvolvimento histórico e tecnológico dos meios de comunicação, este contexto possa ser atravessado por diferentes configurações (Thompson, 2006), em sua raiz o processo comunicativo não deixa de ser uma derivação da situação essencial do diálogo. Em oposição à tese de que as modificações nas condições materiais de realização da cena comunicativa geram uma alteração profunda o suficiente para modificar a natureza da linguagem que constitui o horizonte existencial da cena, é bom lembrar que os meios estão inseridos no contexto comunicacional como um dos elementos compositores da própria cena. Isso quer dizer que a modificação das condições materiais de desempenho dos atores envolvidos num contexto discursivo não determina o modo como se deve explicar tal conceito ou mesmo entendê-lo. Modifica, é verdade, o resultado da interação, sendo previsível que, em condições de não igualdade, a interação comunicativa possa gerar vários tipos de desequilíbrio político. A taxonomia das degenerações de uma possível situação discursiva ideal é assunto para uma sociologia da comunicação comprometida com os

⁵² O uso do termo “cena” não é simplesmente metafórico – embora, no fundo, trate-se realmente de uma analogia – mas condensa, de modo exemplar, as referências aos conceitos com os quais Gadamer trabalha ao longo de VM. O que se deve sublinhar na expressão é tanto seu caráter teatral (ou dramático) quando a referência, mais sutil, ao fato de que, numa peça teatral, a performance dos atores depende das interações tanto com o cenário quanto com a platéia – além, é claro, da interação entre os próprios atores. Um texto teatral só faz sentido se encenado porque os elementos extra-discursivos são, ao mesmo tempo, referência e referenciados no discurso. Se isso não bastasse, mais de uma vez Gadamer deixou entrever a ligação profunda que existe entre jogo e drama, ponto fundamental na concepção de comunicação da tese.

estudos dos modos cotidianos de configuração da cena comunicativa. A relação que tal configuração cotidiana tem com o conceito de comunicação investigado aqui guarda uma homologia muito estreita com a diferenciação que Heidegger faz entre formas existenciais e de-caídas do ser-aí humano. Novamente, não se trata de negar dignidade ontológica a tal sociologia, apenas de verificar que a reflexão filosófica se dá num nível investigativo diferente daquele da teoria sociológica, que, em si mesma, preocupa-se com outra dimensão do fenômeno.

Em todo caso, a metáfora teatral aponta para certa distribuição espacial de elementos e suas conexões. Uma configuração emerge na qual tem destaque a interação entre os atores. Contudo, assim como no teatro a ação sobressai porque todos os outros elementos estão dispostos exatamente para lhe conferir visibilidade, na interação comunicativa o diálogo ganha relevo a partir da transcendentalidade da linguagem que, por sua vez, fundamenta-se, ela própria, na abertura existencial dos atores. Há, portanto, uma relação circular na cena comunicativa que articula as relações entre seus elementos. Os sujeitos engajados no diálogo, a linguagem, os elementos da facticidade que servem como tema para os diálogos, todos recebem seu fundamento da abertura do ser-aí humano (*Dasein*) constituída pela disposição e compreensão. Na verdade, a compreensão é o modo de ser dos sujeitos engajados no diálogo, e toda compreensão é, sempre, compreensão de si mesmo. No diálogo há a doação do si mesmo ao outro, conjugada na linguagem.

Faz parte de toda a verdadeira conversação o atender realmente ao outro, deixar valer os seus pontos de vista e pôr-se em seu lugar, e talvez não no sentido de que se queira entendê-lo como esta individualidade, mas sim no de que se procura entender o que diz. O que importa que se acolha é o direito de sua opinião, pautado na coisa, através da qual podemos ambos chegar a nos pôr de acordo com relação à coisa. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 561)

“Pôr-se de acordo” aqui equivale ao terceiro sentido listado por Gadamer para o conceito de compreensão, vale dizer, a idéia de que num diálogo compreensivo procuramos chegar a um entendimento sobre alguma coisa. Este movimento é o centro de gravidade da conversação. Por outro lado, quando Heidegger discute a linguagem guiado pela noção de verdade como desvelamento e dá indícios fortes de que o discurso, consubstanciado em sua pronúncia, pode ser entendido como comunicação ao modo de um “deixar e fazer ver”, ele não chega ao ponto de situar tal desvelamento no contexto dialogal. Sem dúvida, ao pronunciar, o discurso fala apenas do próprio *Dasein*,

que se confunde com o mundo, já que este vem ao encontro na existencialidade da abertura. Em Heidegger, rigorosamente falando, não nos colocamos de acordo mas, ao contrário, produzimos uma abertura que permite ao Ser nos tomar como evento (*Ereignis*). Assim, a ênfase não está nos atores do processo dialógico, mas no movimento do deixar-se tomar pelo evento do ser. Gadamer não vai seguir Heidegger neste mergulho pós-filosófico e prova disso é a sua opção em adotar, ao invés do “deixar e fazer ver” o exatamente “pôr-se de acordo”. Como isso ele enfatiza o aspecto dialógico como único *locus* ontológico do discurso e da linguagem. Neste ponto, ao que parece, ele rompe com a questão do sentido do ser, fundamento da investigação de ST. O elemento dialógico, entretanto, pode também gerar, pragmaticamente, um “deixar e fazer ver”, desde que tal movimento dê-se no contexto do “pôr-se de acordo” comunicativo. Em todo caso, a reflexão sobre a comunicação possível no contexto das filosofias de cada um brotará desta tensão entre desvelamento e diálogo que os une e separa.

Outro elemento que Gadamer inclui em sua reflexão sobre o diálogo, com o objetivo inicial de melhor descrevê-lo é a o jogo, no qual quem joga se submete à totalidade em suas ações específicas. Num contexto de diálogo, a relação parte/todo se apresenta como uma das dinâmicas principais em funcionamento.

Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que “sairá” de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou seu fracasso é como um acontecimento que tem lugar em nós mesmos. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 559)

A conversação tem sua própria dinâmica que excede a vontade dos interlocutores, que podem, no máximo, estar dispostos em uma ou outra direção, dependendo das circunstâncias nas quais a conversação se dá. Em todo caso, assim como no jogo, o diálogo tem regras próprias, dinâmicas imprevisíveis, ancoradas exatamente na existencialidade dos jogadores. De modo correspondente, os sujeitos engajados na cena comunicativa representam seu papel de acordo com o desenvolvimento da trama – que vai sendo construída exatamente pelo desempenho dos atores engajados no assunto – até que um desenlace se apresente como consequência natural da interação. Tanto num caso como noutro, a idéia principal é a de que, num

contexto de interação comunicativa, o que está em jogo é o desenrolar do assunto e não o compartilhamento de vivências.

Já na análise hermenêutica romântica tivemos a ocasião de ver que a compreensão não se baseia em um deslocar-se para o interior do outro, em uma participação imediata de um no outro. Compreender o que alguém diz é, como já vimos, pôr-se de acordo sobre a coisa, não deslocar-se para dentro do outro e reproduzir suas vivências. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 559)

Esta recuperação do que foi dito na primeira e segunda partes de VM tem um motivo. Gadamer vai afirmar que todo este processo hermenêutico do diálogo – e, mantendo a homologia, da cena comunicativa – é, na verdade, um processo lingüístico.

Percebemos agora que todo este processo é um processo lingüístico. Não é em vão que a verdadeira problemática da compreensão e a tentativa de dominá-la pela arte – o tema da hermenêutica – pertence tradicionalmente ao âmbito da gramática e da retórica. A linguagem é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 560)

Essa passagem tem implicações importantes. Seria algo relativamente óbvio dizer que a linguagem é o meio original de todo e qualquer diálogo e, por extensão, da comunicação. Mas o esforço tanto de Heidegger quanto de Gadamer foi o de qualificar esta afirmação. A noção de linguagem em Heidegger, por exemplo, implica não apenas que a existência dos interlocutores esteja ativamente em jogo no uso da linguagem, mas que o próprio interlocutor é, em si mesmo, linguagem. Isso significa que o sentido pelo qual devemos entender o termo “meio” não é, como se dá nos estudos tradicionais em comunicação, o sentido corrente de mediação, mas o de “cultura”, entendida como “ação de cuidar”, como um meio do qual algo irá brotar. Como diz Heidegger ao final de **Carta sobre o Humanismo**. “Com seu dizer, o pensar abre sulcos imperceptíveis na linguagem. Esses são ainda mais imperceptíveis que os sulcos que a passos lentos o campesino abre pelo campo a fora”. (Heidegger, 2008, p. 376) . A linguagem é como o solo que deve ser cultivado pelo pensar/poetar do Heidegger tardio. Embora seguindo na mesma direção, a metáfora do jogo se adéqua mais a este sentido ontológico em Gadamer. O conceito de “meio” deve ser entendido, em VM, como um apontar para a característica transcendental da linguagem em relação aos sujeitos engajados no diálogo, e não como um interpor-se entre o compartilhamento das vivências dos

sujeitos. Isso marca a radicalidade da noção de comunicação em Gadamer. Mais adiante ele complementa:

O problema hermenêutico não é, pois, um problema de correto domínio da língua, mas o correto acordo sobre um assunto, que ocorre no *medium* da linguagem. (...) Só quando é possível pôr-se de acordo linguisticamente, pelo fato de uns falarem com os outros, é que se pode converter em problema a compreensão e o possível acordo. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 561)

Este elemento dialogal dará ensejo a Gadamer de cristalizar sua importância no conceito de *conversação hermenêutica*. O conceito implica, necessariamente, um endereçamento ao problema da comunicação, mesmo que tal referência não tenha, a princípio, a forma de um problema. Por conversação hermenêutica Gadamer se refere ao fato de que todo processo interpretativo é, sempre, um processo dialogal e que, como tal, um interlocutor é sempre suposto. Ler um texto – no qual a presença do outro está matizada pela pretensa objetividade do texto – significa estabelecer um diálogo não apenas com o autor, mas também, e talvez com igual importância, com quem se dispõe a ser intérprete daquele autor. Isto se dá porque num texto encontram-se cristalizadas as “manifestações vitais fixadas duradouramente” que precisam ser re-ativadas pela figura do intérprete. Gadamer compara esta relação com os textos com a questão da tradução, afirmando que a situação do hermeneuta diante de um texto consagrado é a mesma de alguém que é forçado a compreender algo numa língua na qual ele não tem total domínio, embora conheça os fundamentos. O que emerge da conversação é uma interpretação que se articula ao modo da comunicação, se vista em seu contexto essencialmente dialogal.

Segue-se daí, que a conversação hermenêutica tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com a conversação real, e que esta elaboração de uma linguagem comum consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como na conversação, coincide como a realização mesma do compreender e chegar a um acordo. Entre as partes dessa “conversação” tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais do que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 565)

Quando Gadamer afirma que a comunicação que emerge num diálogo é mais do que mera adaptação ele está se referindo ao fato de que, no contexto dialogal, o que

circunda o diálogo também faz parte do tema a ser discutido. Não se trata apenas de um ator ou falante adaptar-se em relação às reações e respostas de seu interlocutor ou, visto de modo mais amplo, de se adaptar o sentido de um texto antigo aos tempos atuais. Na comunicação que brota da conversação hermenêutica há uma fusão de horizontes semânticos distintos. Esta é uma das principais configurações do “pôr-se de acordo” que “deixa e faz ver” o assunto em pauta.

O próprio horizonte do intérprete é, desse modo, determinante, mas ele também, não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas antes, como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda apropriar-se de verdade do que diz o texto. Mais acima descrevemos isso como fusão de horizontes. Agora podemos reconhecer nisso a *forma de realização da conversação*, na qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou de meu autor, mas de coisa comum a ambos. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 567)

Na fusão de horizontes dá-se o tipo de comunicação que é, de fato, relevante. Aquela que, no deixar e fazer ver da linguagem, promove o pôr-se de acordo sobre o sentido daquilo sobre o qual se fala. E qual é o assunto da conversação hermenêutica? Ontologicamente, sobre o quê conversamos tanto do ponto de vista do texto quanto do outro? Aqui Gadamer remete novamente a Heidegger e deixa entrever que o assunto fundamental da comunicação é o próprio homem em sua condição finita e, talvez com igual importância, simbólica. Neste sentido, Gadamer é um pensador muito mais permeável à filosofia da cultura do que Heidegger jamais foi. A existência é uma constante conversação hermenêutica, um diálogo, com a tradição e com o outro, de modo a tornar nossa existência, aqui e agora, realmente nossa, realmente uma experiência fundada numa comunidade histórica e cultural. O objeto principal da comunicação, que mais do que uma adaptação é o sentido da nossa própria existência, somos nós próprios, em nossa abertura constitutiva. É sempre isso que está em jogo no comunicar essencial: o sentido do mundo compartilhado, sobre o qual procuramos, sempre, nos colocar em acordo. Mais do que realmente conversar sobre alguma coisa, esta formulação existencial leva-nos a perceber que nós somos este conversar, enquanto seres que estão imersos na linguagem. A abertura, que em Heidegger era disposição e compreensão, em Gadamer é também, ou essencialmente, diálogo, comunicação. Para Gadamer, em nível ontológico, é a comunicação que nos define, e a interpretamos, no sentido descortinado por Heidegger, como diálogo, conversação ou, numa outra chave, comunhão.

Just as Heidegger in *Being and Time* attempted to work out the question of Being through an analysis of the understanding of Being, which lies in human existence, so too Gadamer takes the path to the being of language through the experience of speaking. Or, more precisely, Gadamer takes the path to that Being that language is through the experience of conversation: "In other words we are seeking to approach the mystery of language from the conversation that we ourselves are". (Figal, 2006)⁵³

A fusão de horizontes pode ser entendida a partir da discussão sobre a lógica da pergunta e da resposta. Gadamer usa a dialética platônica como modelo de uma reflexão pautada na importância hermenêutica da pergunta. Para ele, o perguntar possui o poder de abrir horizontes hermenêuticos, isto é, de ampliar o escopo da visão interpretativa para que ele possa aceitar elementos que fogem, de início, a sua situação histórica. Isto acontece porque o perguntar mobiliza, coloca a conversação em direção a algum lugar. Para tanto, ela precisa conter já uma compreensão, mínima que seja, do assunto em pauta, de modo a conduzir o diálogo numa direção significativa. Quando há uma falha neste sentido, a conversa degringola numa tagarelice sem finalidade ⁵⁴.

É essencial a toda pergunta que tenha um sentido. Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é simultaneamente a única direção que a resposta pode adotar se quiser ser adequada, com sentido. Com a pergunta, o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva. O fato de que surja uma pergunta rompe igualmente o ser do interrogado. O *logos* que desenvolve este ser rupturado é, nessa medida, sempre já resposta, e só tem sentido no sentido da pergunta. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 534)

⁵³ "Assim como Heidegger em *Ser e Tempo* tentou resolver a questão do ser através de uma análise da compreensão do Ser, que reside na existência humana, assim também Gadamer toma o caminho para o ser da linguagem através da experiência de falar. Ou, mais precisamente, Gadamer toma o caminho para que o Ser que a língua é através da experiência da conversa: "Em outras palavras, estamos a tentar abordar o mistério da linguagem a partir da conversa que nós mesmos somos".

⁵⁴ A psicanálise mostrou que mesmo a fala automática está prenhe de sentido, ainda que tal sentido esteja, a princípio, oculto inclusive para aquele que fala. Não é por outro motivo que, ao final de **A interpretação dos sonhos**, Freud tenha ensaiado uma metodologia hermenêutica para as visões oníricas que nos assombram desde tempos imemoriais. No contexto psicanalítico o diálogo se dá entre o analisado e seu inconsciente, funcionando o analista como um intérprete, dialogando com o analisado sobre os sentidos possíveis encobertos pelas imagens e tonalidades afetivas que o afligem. Isto se dá porque, desde o início, o analista trabalha com a hipótese de que o analisado possui todas as peças deste quebra-cabeça de sentido. Mais do que isso, ele também possui a paisagem psíquica que serve de guia para a decifração dos enigmas. As questões que o analisado se coloca, tematizando suas angústias e desejos é que dispara o processo de análise.

Numa situação de diálogo, portanto, a pergunta “toma a dianteira” sendo, em geral, entendida como mais difícil do que responder, porque precisa tornar claro antes o horizonte no qual a conversação irá se desenvolver. Neste sentido, a pergunta lança o diálogo em seu movimento próprio e, sendo ele uma atividade que não pode ter seu desenlace explicado de antemão, embora admita uma direção (um sentido), ela é responsável por disparar a dinâmica da cena comunicativa. Este perguntar, obviamente, pode estar implícito numa conversação, de modo que o processo todo do diálogo não seja outra coisa do que a clarificação do próprio perguntar. De fato, em muitas situações a conversa demora a ganhar profundidade, como se o tema ainda não estivesse claramente estabelecido, forçando os interlocutores a tatear, no interior da linguagem, o melhor modo de entrar no assunto. Isto se dá porque o perguntar ainda não encontrou sua melhor configuração e, por isso, a conversa vaga sem um rumo estabelecido. Uma vez tendo alcançado sua direção no perguntar, a conversação é colocada em aberto e nada pode ser garantido de saída.

O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, na qual se converte em uma pergunta aberta. Toda verdadeira pergunta requer essa abertura, e quando falta, ela é, no fundo, uma pergunta aparente que não tem o sentido autêntico da pergunta. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 535)

Cabe ressaltar que a estrutura do perguntar gadameriano em muito se assemelha, embora não totalmente, à estrutura da de-monstrada explicitada por Heidegger na introdução de ST. Lá, Heidegger situa o tema do sentido de ser na estrutura do perguntar ontológico⁵⁵. Ele usa este esquema para introduzir a centralidade do *Dasein* para a questão ontológica. Aqui, todavia, Gadamer vai circunscrever a arquitetura deste perguntar ao diálogo, o que Heidegger não faz. O perguntar, contudo, não retira de si, enquanto dúvida, sua direção. Para Gadamer uma pergunta realmente fundamental precisa orientar-se por uma visão panorâmica do tema ao qual está associada. Não é o ato performático de perguntar apenas que dispara a dinâmica verdadeira do diálogo, mas a abertura ao contexto existencial e histórico dos interlocutores que vibra no perguntado, enquanto horizonte de questionabilidade.

⁵⁵ As estruturas são: o perguntado, o questionado, o interrogado.

Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio. Ela só se torna uma pergunta quando a fluida indeterminação da direção a que aponta é colocada na determinação de um “assim ou assim”: dito de outra maneira, a pergunta tem de ser colocada. A colocação de uma pergunta pressupõe abertura, mas também uma limitação. Implica uma fixação expressa dos pressupostos que estão de pé, a partir dos quais mostra-se o questionável, aquilo que permanece ainda aberto. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 536)

Esta abertura é essencial para se entender a linguisticidade que caracteriza a linguagem em Gadamer. É ela que guia a releitura da dialética platônica como uma possibilidade filosoficamente essencial de diálogo. Baseando-se na interpretação da carta VII⁵⁶ Gadamer afasta a interpretação corrente de que a dialética era determinada pelo ceticismo socrático e, como pensa Derrida, articulava-se numa pedagogia da alma. Ao contrário, Gadamer defenderá que a dialética é um método guiado pela força da pergunta.

A arte da dialética não é a arte de ganhar de todo mundo na argumentação. Pelo contrário, é perfeitamente possível que aquele que é perito na arte dialética, isto é, na arte de perguntar e buscar a verdade apareça aos olhos de seus ouvintes como o menos indicado a argumentar. A dialética, como arte de perguntar, só pode se manter, se aquele que sabe perguntar é capaz de manter em pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 540)

O perguntar, então, como fundamento da dialética, mantém a conversa no aberto, isto é, no âmbito da existência ocupada e pré-ocupada (da comunicação). Mais adiante, ainda no contexto da interpretação da dialética platônico-aristotélica, Gadamer aprofundará ainda mais a ligação entre a conversação e a comunicação, embora não deixe claro o que ele entende por esta última. Para ele o comunicar verdadeiro, que se dá no diálogo existencialmente aberto, está atrelado a esta comunhão (ou fusão) de horizontes entre os interlocutores engajados na conversação. Neste ponto Gadamer deixa clara a conexão profunda que há entre a comunicação e a linguagem enquanto conversação. Sua cristalização posterior em texto escrito, possibilidade histórica da consciência hermenêutica, será também uma derivação e se definirá a partir deste contexto dialógico.

⁵⁶ Cf. (Gadamer H.-G. , Dialogue and Dialectics: Eight Hermeneutical Studies on Plato, 1990)

O que caracteriza a conversação, face à forma endurecida das proposições que urgem sua fixação escrita, é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo de outro na conversa e no pôr-se de acordo, a língua realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística face à tradição literária é a tarefa da hermenêutica. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 542)

Assim, a “tarefa” da hermenêutica é a interpretação das elaborações artísticas da tradição literária, elaborações que nada mais são do que cristalizações de sentido da comunicação que toda língua verdadeiramente realiza quando, no contexto da dialética da pergunta e da resposta – portanto, no contexto da fusão de horizontes – descortina, no aberto, o pôr-se de acordo, a compreensão. Embora a hermenêutica seja mais do que comunicação, é a comunicação que lança a linguagem em sua abertura e se coloca como o fundamento da própria hermenêutica. A comunicação é, portanto, via linguagem, central para o pensamento de Gadamer, embora ele não se detenha no conceito tempo suficiente para articular uma definição mais detalhada. O tema da comunicação, e isso tanto em Heidegger como em Gadamer, é elusivo, difuso. Como mostrou a discussão sobre Heidegger, isto acontece porque o fenômeno em sua conformação social é relegado ao reino da de-cadência, ou seja, a um modo ôntico da cotidianidade. Não obstante, tanto em Heidegger como em Gadamer um conceito de comunicação emerge enquanto manifestação da linguagem em sua dimensão ontológica. É esta reflexão que interessa a uma teoria humanista da comunicação, porque delinea o objeto a partir da existencialidade do homem e, com isso, o enraíza na experiência mais profunda da humanidade: o sentido do seu existir. É este sentido de meio (*Mitte*) que está em jogo na reflexão sobre a comunicação. É da comunicação que brota o sentido, porque a linguagem é diálogo.

Tem papel fundamental aqui a tradição, cujo aviamento se faz exatamente quando se engaja numa experiência hermenêutica. De fato, esta experiência está diretamente ligada a uma atualização, ou melhor, a um vigor da tradição que se apresenta sempre que uma interpretação é disparada. A fusão de horizontes como elemento essencial da comunicação, do “pôr-se de acordo” também carrega um aspecto próximo ao do desvelamento heideggeriano, embora sem o peso excessivo da problemática sobre a verdade. Ademais, o conceito de verdade é claramente relativizado pela hermenêutica de Gadamer, embora tal relativização não signifique um vale tudo

interpretativo. Muito do esforço legítimo das interpretações encontra-se na tentativa de estabelecer um orientar-se pela coisa mesma, e isso implica, obviamente, a materialidade do texto e a existencialidade do homem como limites para as possibilidades interpretativas. É à emergência, na dinâmica da dialética da pergunta e da resposta, da própria coisa que se refere o esforço interpretativo.

Mais importante do que tudo isso é o que estamos apontando desde o princípio: que a linguagem não constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico enquanto linguagem, enquanto gramática nem enquanto léxico, mas no vir à fala do que foi dito na tradição, que é ao mesmo tempo apropriação e interpretação. Por isso, é aqui, onde se pode dizer com toda a razão, que esse acontecer não é nossa ação na coisa, mas a ação da própria coisa. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 672)

Aqui ecoa, sem dúvida, a forma da investigação heideggeriana sobre a verdade como algo que desvela. A linguagem, em seu funcionamento instrumental, não garante o acesso à “própria coisa”, isto é, o sentido de determinado texto da tradição para um intérprete contemporâneo. O que pode fazer ver tal pertinência é a própria dialética da pergunta e da resposta enquanto fundamento originário da própria linguagem. A dinâmica em funcionamento aqui e já discutida anteriormente por Gadamer, é a dinâmica do jogo, deixando claro que a reflexão sobre o jogo tematiza um dos traços fundamentais da experiência hermenêutica da linguagem. Este jogo, entretanto, só de fato significativo se o intérprete estiver aberto para o que vem de encontro a partir do texto interpretado, ou seja, a partir da tradição. É nisso que consiste, em última instância, a fusão de horizontes: a abertura existencial do intérprete contemporâneo precisa, através do jogo dialético da pergunta e da resposta, “deixar e fazer ver” o enraizamento existencial da tradição enquanto horizonte próprio de sentido. A fusão não é uma metodologia ou um processo mecânico da linguagem. É uma disposição compreensiva em relação à dimensão histórica constitutiva de todo ser humano. É somente a partir daí que se pode pensar, em termos gadamerianos, numa referência possível para a pletora de especulações que se apresenta na interpretação de qualquer texto.

No que se refere ao problema da comunicação, Gadamer deixa claro que mesmo um evento que se desenrola no presente deve, simplesmente por estar mergulhado no universo da linguagem, ser perpassado pela historicidade característica do homem enquanto ser-aí. Uma cena comunicativa, por exemplo, embora se desenvolva no aqui e

agora da interação discursiva, não está, em absoluto, apartada desta dimensão histórica. Isso implica dizer que a comunicação não pode ser estudada a fundo como um processo mecânico confortavelmente instalado no presente eterno da tecnologia (que em si mesma não tem história, apenas atualizações). É esta falta de horizonte existencial que torna, para Gadamer, as linguagens artificiais impossíveis de serem entendidas, verdadeiramente, como linguagens.

Essa é também a razão por que os sistemas de entendimento artificial inventados nunca se tornam linguagens. As linguagens artificiais, p. ex., as linguagens secretas ou os simbolismos matemáticos, não têm em sua base uma comunidade, nem de linguagem nem de vida, já que são introduzidos e aplicados meramente como meios e instrumentos do entendimento. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 648)

A linguagem é, portanto, outra coisa em sua essência. De modo similar, os estudos em comunicação não atingirão a essência do seu objeto se permanecerem concentrados na perspectiva ôntica. Isto quer dizer: enquanto a epistemologia da comunicação estiver orientada por um fundamento inspirado, seja diretamente, seja indiretamente – como a orientação que ela atualmente recebe da sociologia ou mesmo de certo ramo da história – na epistemologia das ciências da natureza, permanecerá velado para ela a dimensão existencial fundamental da própria experiência da comunicação enquanto fenômeno humano. Para que tal elemento seja, de fato, superado, a noção de linguagem deve ter, como se esforçou por mostrar Gadamer, outra definição. A linguagem, em toda a sua dinâmica lúdica e dialética, descortina, enquanto fenômeno, enraizado na historicidade, todo o mundo. Este mundo, de acordo com Heidegger, que “nós mesmos somos” é o tema de toda e qualquer comunicação. Sobre ele nos colocamos de acordo ou debatemos. Ele já nos vem de certo modo interpretado, numa tradição que constitui a compreensão prévia que todos temos sobre os assuntos nos quais estamos existencialmente engajados. A comunicação é o jogo do sentido, feito na linguagem, que nos alcança, mobiliza e define. A nós e aos outros com os quais compartilhamos ser-no-mundo, estes outros que nos vem ao encontro em nosso igualmente originário, ser-com. O elemento dialogal no qual a linguagem se define é tão forte que, em seu trabalho mais filosófico, Hannah Arendt – apesar de não ter muito pouco contato direto com Gadamer – lançou mão desta noção para fundamentar a moralidade associada à nossa faculdade de julgar.

A experiência lingüística do mundo é absoluta. Ultrapassa toda a relatividade do “pôr” o ser, porque abrange todo o ser em si, pouco importa em que relações (relatividades) se mostra. A lingüisticidade da nossa experiência do mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. *A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto de linguagem.* (Gadamer H.-G. , 1999, p. 653)

Por fim, Gadamer irá virar-se para o problema da ontologia da hermenêutica e, através desta temática, articular os principais conceitos de VM numa tentativa de unidade. Mas, como foi notado por Grondin, a reflexão sobre a linguagem em VM sofre, talvez, de um excesso especulativo, para usar um conceito caro ao próprio Gadamer. Muitos são os satélites conceituais girando ao redor da tese da linguagem. Antes de entrar no problema específico e articulador da ontologia hermenêutica, será necessário fazer um exercício interpretativo procurando esclarecer, de um ponto de vista relativamente externo a VM, o tema da linguagem. Deste modo a investigação ganhará alguns elementos importantes para a clarificação final de tese de Gadamer, além de preparar com maior clareza o salto especulativo necessário para a construção de um conceito de comunicação hermeneuticamente consistente. Para tanto adotar-se-á um par conceitual retirado da tradição analítica da linguagem, cuja capacidade de esclarecer alguns pontos obscuros é bastante acentuada. A partir desta distinção, retornar-se-á a última parte de VM para, só então, derivar o conceito de comunicação procurado.

Esta distinção apresenta dois modos absolutos – portanto, tipos ideais – de se entender a linguagem e, dentro de suas características podemos determinar com maior clareza os pontos centrais da concepção gadameriana. Refiro-me à distinção entre conceber a linguagem como “cálculo” ou como “meio universal”.

Os critérios que definem os pólos desta distinção foram tomados do trabalho de Martin Kusch denominado exatamente **Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal**. Kusch é professor associado de História da Filosofia e Filosofia da Ciência na Universidade de Cambridge e, nesta obra, procura interpretar as filosofias de Husserl, Heidegger e Gadamer e seu conceito de linguagem.

Para ele, Husserl e Heidegger encontram-se em pólos opostos no que concerne a concepção de cada um sobre a linguagem. Enquanto Husserl interpreta os fenômenos lingüísticos tomando a linguagem como instrumento, Heidegger o faz identificando-a com a possibilidade ontológica de uma idéia existencial de mundo. A distinção, assim

como imaginada por Kusch consiste numa “generalização de um contraste entre duas formas de encarar a lógica” (Kusch, 2003, p. 16). A raiz da distinção está no modo como ambas as posições compreendem o exercício racional na linguagem o que, para Kusch, formado numa tradição analítica, concentra-se no problema lógico por excelência: como garantir a racionalidade das proposições? Esta racionalidade atem-se a elementos formais ou está, de alguma forma, ligada à dimensão existencial do homem? A definição de Kusch para uma linguagem entendida como meio universal é derivada do pensador finlandês Jaakko Hintikka, cuja citação consubstancia o conceito.

Não podemos, por assim dizer, olhar de fora para nossa linguagem e descrevê-la (...) A razão dessa alegada impossibilidade é que somente se pode usar a linguagem para falar sobre algo se se puder confiar em determinada interpretação definida, determinada estrutura de relações de significados existentes entre a linguagem e o mundo. Por isso, não se pode dizer com sentido e significativamente na linguagem o que são essas relações de sentido, pois em qualquer tentativa de assim fazer já se deve pressupô-las. (Hintikka, Jaakko. *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1986. APUD Kusch, 2003, p. 17)

A posição caracterizada como “meio universal” parte, portanto, de uma aporia fundamental: não se pode falar das estruturas significativas da linguagem sem pressupor estas mesmas estruturas como condição de possibilidade da própria articulação de sentido dentro da linguagem. Cai-se, sempre, numa petição de princípio, na qual o conceito que se quer definir – as estruturas e relações que compõem um sentido – está pressuposto na própria definição – qualquer resposta sobre estas relações e estruturas deve, ela própria, fazer sentido. Logo, não há um modo possível de se esgotar a relação linguagem e mundo; ela deve sempre permanecer aberta. Kusch atribui a esta posição a tese da *inefabilidade da semântica*.

Por outro lado, pensar a linguagem como cálculo significa considerar que tal aporia simplesmente não existe; que a linguagem natural é um instrumento cujo uso pode ser aperfeiçoado numa lógica simbólica, e que as assertivas sobre quaisquer situações efetivas no mundo constituem uma relação arbitrária e não essencial.

O proponente da idéia de linguagem como cálculo vai concebê-la como uma ferramenta, ou seja, como algo que pode ser manipulado e reinterpretado, melhorado, alterado e substituído como um todo ou, pelo menos, em larga escala. Para um defensor desta posição podemos nos desvencilhar de nossa linguagem habitual e discutir na linguagem as suas relações semânticas com o mundo. Em outras palavras, de acordo com o ponto de vista da linguagem como cálculo, a semântica não é inefável. (Kusch, 2003, p. 18)

Kusch desenvolve esta distinção no contexto de uma analítica da linguagem, isto é, no contexto de uma aproximação lógico-semântica do fenômeno lingüístico. A validade da distinção encontra-se, portanto, nas conseqüências discursivas opostas entre os defensores de um ou de outro modelo. Metodologicamente, a distinção apresenta-se com as características de um tipo ideal.

O que torna a distinção entre linguagem como meio universal e linguagem como cálculo um instrumento interpretativo de considerável força explanatória é que cada uma destas visões levam-nos naturalmente em direção a um série de conclusões opostas referentes a assuntos como verdade, metalinguagem, relativismo e mundos possíveis. Isso nos permite tratá-las como dois *Idealtypen* (tipos ideais) na filosofia da linguagem. (Kusch, 2003, p. 18)

O autor, então, submete as filosofias de Husserl e Heidegger à distinção, procurando encontrar traços suficientes em cada uma delas para identificar a qual dos pólos pertence cada pensador. Em Husserl, Kusch encontrou um adepto da idéia de linguagem como cálculo e, em Heidegger, um defensor da tese contrária. O que nos interessa particularmente aqui é a análise que Kusch faz do pensamento de Gadamer, e a forma como ele o classifica.

Kusch assume, em diversas partes do texto, que já nos familiarizamos com alguns termos usados tanto na análise da filosofia de Husserl quanto na análise da filosofia de Heidegger. Não podemos, aqui, acompanhar todo o trajeto da análise de Kusch sobre estes pensadores. Não obstante, os pontos principais da análise da filosofia hermenêutica de Gadamer devem ser abordados.

A primeira observação de Kusch sobre a concepção de linguagem em Gadamer indica um elemento de ambigüidade do pensamento gadameriano ao lidar com alguns conceitos-chaves. Kusch atribui esta ambigüidade à tensão entre as correntes husserliana e heideggeriana dentro do pensamento do autor.

Nenhum leitor de *Verdade e Método* pode deixar de perceber uma curiosa ambigüidade nos pronunciamentos de Gadamer referentes a conceitos-chaves como *tradição*, *preconceito* e *método*. Por outro lado, muitas vezes encontramos idéias que sugerem uma concepção de tradição como um inevitável meio universal se significado. Essas passagens parecem ser eco das idéias do Heidegger mais maduro, idéias como a de que nossa compreensão do Ser, de nós mesmos e de outros é muito mais um destino inevitável do que conseqüência de nossa ação. Mas, por outro lado, um leitor atento vai identificar também uma tendência bastante diferente no livro de Gadamer. De acordo com esta linha de raciocínio os seres humanos podem desvencilhar-se da tutela da tradição, podendo, até mesmo, destruir a tradição. Gadamer sugere que o

intérprete de textos pode suspender seus preconceitos baseados na tradição ao engajar-se num diálogo hermenêutico com textos clássicos. (Kusch, 2003, p. 255)

Esta ambigüidade, argumenta Kusch, nasce da tentativa de Gadamer de encontrar um meio termo entre a concepção de linguagem de Husserl e a de Heidegger. Vale a pena ressaltar que o Heidegger tardio referido por Kusch na citação corresponde ao Heidegger a história do Ser, um Heidegger, por assim dizer, mais hegeliano em sua concepção da metafísica e que, portanto, diminui bastante o poder da consciência sobre as forças históricas em movimento no fluxo do tempo. Depois do conceito de *Ereignis* nos **Beiträge zur Philosophie** o pensamento de Heidegger tem cada vez menos espaço para o sujeito, seja ele o sujeito histórico tradicional ou mesmo o *Dasein* de ST.

Gadamer, ao contrário, acredita de fato na consciência de matiz fenomenológico do tipo husserliano como um possível pólo epistemológico – homólogo, porém essencialmente diferente, do sujeito epistemológico das ciências da natureza. Para isso, com efeito, ele propõe uma possibilidade de diálogo com a tradição no qual a consciência, armada com as ferramentas da própria tradição e da metodologia fundamentada na aplicação (relação todo/parte e dialética da pergunta/resposta), possui autonomia em relação a esta tradição. Esta autonomia, entretanto, dá-se pelo enraizamento ontológico desta consciência no mundo, cuja definição é praticamente a mesma de Heidegger, ou seja, uma rede de significados disponível como referência e significância.

Kusch argumenta, por outro lado, que a possibilidade teórica defendida por Gadamer para sustentar o processo circular descrito acima – e no que ele está correto – é a idéia de fusão de horizontes; e que neste processo o sujeito novamente tende a desaparecer como agente epistemológico relevante.

Como Gadamer fala da fusão de tais horizontes, mais precisamente da fusão do horizonte do intérprete como o horizonte do texto, levanta-se a questão sobre quem é o agente ou *sujeito* autor da ação de fundir. Em alguns contextos, a resposta de Gadamer, em consonância com as passagens anteriores, parece ser que a fusão de horizontes, longe de ser de autoria do intérprete, é obra da tradição ou, mais especificamente, da linguagem.

Em certo sentido a crítica de Kusch apela ao conceito de linguagem em Gadamer, conceito este apresentado em VM, mas também reinterpretado em outros escritos. O essencial, entretanto, reside no fato de que, para Gadamer, a linguagem não é

um objeto. Ela não se apresenta como um legado da tradição – embora não possa fazer sentido fora dela – mas num contexto dinâmico de diálogo comunicativo.

Fica bastante claro que a noção de “acordo” apela ao sentido de compreensão como uma espécie de entendimento, resgatando o significado unitário da expressão alemã. Por isso insistimos em recuperar esta unidade ao início do texto. Em certo sentido, a tradução portuguesa torna esta possibilidade menos evidente do que deveria.

Gadamer, segundo Kusch aprofunda sua concepção de linguagem ao comparar o esforço do tradutor ao esforço do hermenêuta. Para ele, ambos operam uma reiluminação do texto interpretado à luz dos preconceitos de cada um.

Por mais fieis que queiramos ser, encontrar-nos-emos colocados diante de decisões errôneas. Se quisermos destacar, na nossa tradução, um traço importante do original, somente podemos fazê-lo deixando em segundo plano outros aspectos ou inclusive reprimindo-os de todo. Mas este é precisamente o comportamento que chamamos de interpretação. Como toda interpretação, a tradução implica um reiluminação. (Gadamer H.-G. , 1999)

Contudo, mesmo tendo apresentado a mecânica da interpretação no horizonte da linguagem como um diálogo, no qual as partes se esforçam por entrar em um acordo, e no qual já partem de uma possibilidade de acordo justificada pela tradição; ainda não nos movemos no conceito de linguagem adotado por Gadamer e que deve, logicamente, inserir-se na distinção entre linguagem como cálculo e linguagem como meio universal.

Apesar da ambigüidade identificada por Kusch na investigação de VM sobre a linguagem, Gadamer toma uma posição muito mais evidente sobre o assunto, e contrária à idéia de que a influência husserliana seria forte o suficiente para gerar uma ambigüidade em sua obra, num artigo escrito em 1970 intitulado **Linguagem e Compreensão**⁵⁷. No artigo, Gadamer reafirma sua crítica ao conhecimento científico e baseia sua estrutura na diferenciação entre o que ele chama enunciado e palavra. A distinção adotada por Gadamer corresponde claramente aos termos desenvolvidos por Kusch.

O que Gadamer quer dizer quando denomina um modo da linguagem como *enunciado* tem a ver com a estrutura proposicional dos estudos analíticos baseados numa interpretação da linguagem a partir do formalismo lógico-matemático.

⁵⁷ Vertida para o português no volume II de Verdade e Método. Cf. (Gadamer H.-G. , 2002)

We speak of a statement in the logic of statements, of statement calculus in the modern mathematical formalization of logic. This self-evident way of speaking about the term ultimately goes back to the most consequential decisions made by our Western culture, and that is the construction of a logic based on statements. Aristotle, the creator of this part of logic, the masterful analyst of the process of drawing conclusions in logical thinking, accomplished this through a formalization of assertion sentences and the demonstrable conclusiveness of their connections. (...) What kind of achievement in abstraction is accomplished here? Apparently this: that only what is uttered as a statement really counts. All other forms of language and speaking are not made the object of analysis, only the statement. The Greek word for this use of statement is *apophansis*, *logos apophantikos*, which means the speaking, the assertion, whose only meaning is the *apophainesthai*, to bring about the self-showing of what is said. (Gadamer, 2006)⁵⁸

Logo, diz Gadamer, um determinado aspecto da linguagem opera, necessariamente, com categorizações formais de sentido, atribuídas a proposições apofânticas, isto é, capazes de serem consideradas verdadeiras ou falsas – ou mais precisamente, verificáveis em termos de adequação ou não a um determinado estado de coisas presente no mundo. Esta interpretação, vista sob a ótica de Kusch, vincula-se claramente a uma concepção da linguagem enquanto cálculo. Vista, entretanto, sob a ótica de Heidegger, este caráter apofântico associa-se ao *logos* grego e se mantém presente na estrutura da proposição enquanto lugar da verdade. Gadamer compra a idéia de linguagem de Heidegger, mas a corrige dando maior ênfase no aspecto dialogal. A noção de proposição, ao contrário do que pensa Kusch, não abre espaço para um retorno a Husserl.

Por outro lado, Gadamer opõe a esta concepção da linguagem um sentido mais fenomenológico, ou seja, engajado no existir efetivo do sujeito nos sistemas simbólicos que formam a realidade social na qual estamos historicamente inseridos. Obviamente, a concepção de linguagem enquanto *Palavra (Verbo)* refere-se sem ambigüidades a uma linguagem enquanto meio universal dentro do leque de possibilidades determinado pelo enraizamento da consciência temporal (histórica) no presente factual do sujeito. Esta concepção não se define em termo de uma teoria semântica, mas está correto supor que

⁵⁸ “Falamos de uma declaração para a lógica das declarações, do cálculo proposicional na formalização moderna da matemática da lógica. Esta forma autoevidente de falar sobre o termo finalmente retorna para as mais conseqüentes decisões realizadas pela nossa cultura ocidental, e essa é a construção de uma lógica baseada em declarações. Aristóteles, o criador desta parte da lógica, o analista magistral do processo de tirar conclusões no raciocínio lógico, alcança tudo isso através de uma formalização das sentenças afirmativas e a demonstração conclusiva de suas conexões. (...) Que tipo de realização de abstração é feito aqui? Aparentemente, isto: que somente o que é pronunciada como uma declaração realmente importa. Todas as outras formas da linguagem e da fala não são feitas ao objeto de análise, apenas a declaração. A palavra grega para o uso da declaração é *apophansis*, *apophantikos logos*, que significa que a língua, a afirmação, cujo único sentido é o *apophainesthai*, para levar à auto-exibição do que é dito”.

a determinação de sentido e suas possibilidades hermenêuticas são infinitas, ou seja, sempre haverá, enquanto houver história, possibilidades de interpretação da tradição enraizadas na facticidade do homem. Não é que a semântica seja inefável, mas o movimento de não se poder sair dela para poder usá-la como um instrumento é exatamente o que Gadamer quer dizer quando a compara com um jogo. Sem dúvida, o elemento do jogo aproxima a idéia de linguagem de Gadamer daquela esposada pelo segundo Wittgenstein. O sentido do que se diz dá-se no uso que se faz da linguagem exatamente para se dizer o que se diz. Mas eis como Gadamer define esta idéia de linguagem.

When I say ‘the word’, I do not mean simply the singular form of the plural, ‘words’, as we might find in the dictionary. I also do not mean the singular form of the plural, ‘words’, understood as a word that with other words forms the context of a sentence. No, I mean rather the word that is always singular and never plural! This is the word that applies to you, a word that you let be said to you when someone ‘gives you the word’. This word clearly ‘falls’ within a certain life relationship, it is a word that receives its unity of meaning from a certain life context. It is good to remember that ultimately behind this singular-only ‘word’ that cannot be plural stands the usage of this term in the New Testament. For what ‘in the beginning was the Word’ means was a matter over which Faust brooded [in Goethe’s *Faust*, Part I, Trans.] when he was trying to translate the first verse of John’s gospel. This active word, this word radiant with power, is not for Goethe an individual magic formula but points (without alluding to the incarnation-event) beyond it to what binds human reason to its deep ‘thirst for *Existenz*’. (Gadamer, 2006)⁵⁹

A noção de *Palavra (Verbo)*, portanto, retira sua validade de um contexto existencial e está associada muito mais ao seu uso do que a uma definição abstrata. O contexto pragmático apresentado por Gadamer indica claramente seu sentido: “conceder a palavra”. Assim, a linguagem que ele tem em mente quando se refere à linguagem como um *médium* da experiência hermenêutica nada mais é do que esta concepção de uma linguagem vigorosa – exatamente no sentido dado pelo evangelho de João ao verbo

⁵⁹ “Quando digo “palavra”, não me refiro simplesmente a forma singular do plural, “palavras”, como podemos encontrar no dicionário. Eu também não me refiro à forma singular do plural, “palavras”, compreender como uma palavra que forma com outras palavras o contexto da frase. Não, eu quero dizer sim a palavra que é sempre singular e nunca no plural! Esta é a palavra que se aplica a você, uma palavra que você se permite dizer quando alguém dá-lhe a palavra. Esta palavra claramente ‘cai’ em uma relação vital, é uma palavra que recebe a sua unidade de sentido a partir de um determinado contexto de vida. É bom lembrar que, em última instância por trás dessa palavra no singular, que não podem estar no plural, está o uso desta palavra no Novo Testamento. Por que ‘no princípio era o Verbo significa “era um assunto sobre o qual o Fausto se deteve [no Fausto de Goethe, Parte I, prop.] quando ele estava tentando traduzir o primeiro versículo do Evangelho de João. Esta palavra activa, esta palavra radiante com poder, não é para Goethe uma fórmula mágica, mas aponta (sem alusão à encarnação) para além de si mesma, em direção ao que une a razão humana à sua sede profunda “de Existenz”.”

no novo testamento – enraizada na experiência existencial do homem. Ao mesmo tempo, a linguagem extrapola este contexto “subjetivo” tornando-se uma espécie de horizonte no qual estamos mergulhados e que nos atravessa. Ou seja, meio aqui não significa mediação, mas cultura. Ao mesmo tempo em que só pode existir linguagem na medida em que ela está em uso, ou seja, articulada no contexto de um diálogo, o que Gadamer chama de lingüísticidade (seu, por assim dizer, vigor), este estar em uso aponta para um horizonte maior do que o mero contexto no qual ela é usada. É este o elemento que Kusch considera, de modo equivocado, a ambivalência na definição gadameriana de linguagem. Neste sentido, portanto, uma compreensão total do fenômeno é, de fato, impossível. Ele sempre se mostrará restrito em seu uso e, por outro lado, não se mostrará enquanto fenômeno senão em seu uso. É por isso que uma teoria científica da linguagem erra seu alvo, ou seja, é obrigada a considerar a linguagem como um objeto de análise passível de ser descrito por um discurso lingüístico. Só é possível escapar a este círculo – aí sim, plenamente vicioso – se considerarmos a linguagem não mais como meio universal, mas apenas como um cálculo, ou seja, um instrumento capaz de ser analisado em seu mecanismo através dos juízos de uma ciência lógico-matemática.

A word introduces *itself*. A word only becomes a word when it breaks and enters into communicative usage. This does not happen through the introducing act of someone who has suggested the word, but apparently when and because it ‘introduces itself’. But language is not dependent on this or that user. In reality, language usage means that the language refuses to be misused. It is language itself that prescribes what will be linguistically acceptable. This should not be taken to mean some kind of mythologizing of language, it means, rather, that the claim of language can never be reduced to an individual, subjective intending. It belongs to the way of being of language – *Seinsweise der Sprache* – that we and not just one of us but indeed all of us are the ones who are speaking. (Gadamer, 2006) ⁶⁰

Parece claro, agora, que o fato de que a *Palavra (Verbo)* introduz a si mesma aponta na direção de um fenômeno incomensurável em relação às capacidades

⁶⁰ A palavra se apresenta. Uma palavra só se torna uma palavra quando se rompe e entra em uso comunicativo. Isso não acontece com o ato introdutório de alguém que sugeriu a palavra, mas, aparentemente, quando e porque ela “se apresenta”. Mas a linguagem não depende deste ou daquele usuário. Na realidade, o uso da linguagem significa que a língua se recusa a ser usurpada. É a própria linguagem, que prescreve o que será linguisticamente aceitável. Isso não deve ser entendido como uma espécie de mitificação da linguagem, isto é, pelo contrário, que a alegação da linguagem não pode nunca ser reduzida a um indivíduo, com a intenção subjetiva. Pertence ao modo de ser da linguagem - *Seinsweise der Sprache* - que nós e não apenas um de nós, mas na verdade todos nós somos os únicos que estão falando”.

cognitivas dos sujeitos. De fato, sempre há mais no dizer do que meramente a intenção de quem diz. Em certo sentido, é natural apontar para o fato de que nem sempre conseguimos dominar a linguagem, principalmente se imaginarmos esta linguagem em seu contexto de uso.

A visão de Gadamer de que a linguagem é um meio universal infinito implica em que não há nenhuma posição além da linguagem, isto é, que a linguagem é o meio no qual e pelo qual vivemos no mundo. Assim Gadamer escreve que *não podemos observar um mundo-linguagem pelo lado de fora...porque não há ponto de vista fora da experiência do mundo da linguagem da qual ela mesma poderia tornar-se um objeto.*(...) Gadamer afirma que, apesar de o mundo aparecer a nós por meio da linguagem, ele não aparece como um objeto que possa ser escolhido pela linguagem. (Kusch, 2003, p. 271)

O problema aqui é, portanto, como derivar de uma posição que coloca a linguagem como um fenômeno claramente especulativo, uma teoria do conhecimento compatível com as ciências do espírito. Esta solução encontra-se na operacionalização do círculo hermenêutico, ou seja, por estarmos condenados a falar sempre “a partir do centro da linguagem” a única forma de acesso epistemológico seria através de uma circularidade virtuosa. Esta era, em todo caso, a resposta de Heidegger. Para Gadamer, entretanto, a questão aparece sob outra perspectiva.

Gadamer sugere que a linguagem, em geral, é especulativa, primeiro porque nunca somos os mestres de nossa linguagem, mas somente receptores da verdade que ela revela; e, segundo, porque uma infinidade de relações, isto é, toda a rede de relações semânticas, está presente em uma estrutura finita, em uma sentença ou em uma palavra. Em terceiro lugar, e este é o ponto principal, a linguagem é especulativa porque a relação entre linguagem e mundo é uma unidade hegeliana de identidade e diferença. Por um lado, a linguagem não é idêntica ao mundo, mas, por outro, o mundo não aparece fora da linguagem, não aparece – falando metaforicamente – como outra coisa que não a linguagem. (Kusch, 2003, p. 273)

O problema é que Kusch não consegue clarificar esta noção de especulação. De fato, Gadamer realmente dificulta as coisas ao embrenhar-se na floresta hegeliana, densa desde sempre. Mas com a noção de especulação, Gadamer quer mostrar que, num contexto dialógico, a dialética da pergunta e da resposta nos coloca quase sempre diante de um espelho. Este espelhamento, por sua vez, produz um ver-se a si mesmo enquanto quem vê algo, uma espécie de inversão da relação sujeito/objeto da epistemologia clássica. Uma ilustração bastante esclarecedora da posição de Gadamer sobre a especulação pode ser encontrada em **As cidades invisíveis** de Ítalo Calvino,

especialmente na cidade de Valdrada construída sobre um lago. Quando os viajantes, ao avistam a cidade ao longe, na verdade vêem duas Valdradas. A construída perpendicularmente ao lago e sua imagem refletida⁶¹.

Especulativo significa, aqui, a relação do espelho. Espelhar-se é uma permuta contínua. Algo se reflete em outra coisa, o castelo no lago, por exemplo, e isso quer dizer que o lago devolve a imagem do próprio castelo. A imagem refletida está unida essencialmente ao próprio aspecto visível, através da mediação que é o observador. (...) O especulativo é o contrário do dogmatismo da experiência cotidiana. É especulativo quem não se entrega direta e imediatamente à solidez dos fenômenos ou à determinação fixa do que se opina, mas sabe refletir – hegelianamente falando, que reconhece o “em si” como um “para mim”. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 675)

Gadamer argumenta que também a hermenêutica possui um caráter especulativo, pois está baseada na assunção de que não partimos do nada, mas sempre de uma posição prévia já eivada de opiniões e tais opiniões nunca são a palavra final sobre o sentido de um texto ou fenômeno cultural. A referência aqui é a lógica de Hegel, e o modo como ele define o caráter da frase filosófica. O apelo a Hegel na definição do caráter especulativo de toda hipótese hermenêutica, na verdade de todo saber hermenêutico, reside em sua receptividade ao infinito das possibilidades interpretativas, isto é, à abertura em jogo na compreensão.

Pois, mesmo a própria linguagem tem algo de especulativo, num sentido completamente distinto: não somente no sentido hegeliano da formação prévia e instintiva das relações lógicas da reflexão, mas como realização de sentido, como acontecer do falar, do entender-se, do compreender. Essa realização é especulativa na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como a uma orientação rumo ao infinito. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 679)

Retomando a ilustração de Calvino, o aparecer refletido da cidade no lago não cria outra cidade com a mesma dignidade ontológica da Valdrada real, mas deixa transparecer, na constituição da imagem, o caráter efetivamente conceitual de Valdrada, como se a partir de ambas pudéssemos derivar a totalidade que as irmana. Esta

⁶¹ Cf. Calvino, 1990. Sobre Valdrada o texto diz: “Os habitantes de Valdrada sabem que todos os seus atos são simultaneamente aquele ato e sua imagem especular, que impede-os de abandonar-se ao acaso e ao esquecimento mesmo que um único instante. Quando os amantes com os corpos nus rolam pele contra pele à procura da posição mais prazerosa ou quando os assassinos enfiam a faca nas veias escuras do pescoço e quanto mais a lâmina desliza entre os tendões mais o sangue escorre, o que importa não é tanto o acasalamento ou o degolamento mas o acasalamento e o degolamento de suas imagens límpidas e frias no espelho”.

característica especular de endereçar o fenômeno a um sujeito ao modo de um conceito aponta, acredita Gadamer, na direção da infinitude da linguagem. Ricoeur, por exemplo, situa tal infinitude na capacidade que cada palavra possui de alterar seu significado dependendo do modo como é usada numa sentença. É por este motivo que um léxico finito pode gerar infinitas possibilidades de composição e, portanto, também infinitos modos de explicação (Ricoeur, 2000).

Esta capacidade especulativa da linguagem está a serviço da exposição de uma totalidade conceitual, que podemos entender igualmente como um horizonte de sentido. Seguindo, Hegel, Gadamer destaca esta capacidade de fazer ver uma totalidade a partir de um aspecto mais específico. “O que fala se comporta especulativamente na medida em que suas palavras não copiam o ente, mas expressam e deixam vir à fala uma relação com o todo do ser” (Gadamer H.-G. , 1999, p. 680). Dito de outro modo: na fala especulativa a parte encontra seu lugar na totalidade de sentido historicamente situada, ou melhor, em seu horizonte. O fenômeno exemplar da fala especulativa é a poesia.

O poema, que logrou ser obra e criação, não é ideal, mas é espírito reanimado a partir da vida infinita (também isso lembra Hegel). Nele não se designa ou se significa um ente, mas se abre um mundo do divino e do humano. A enunciação poética é especulativa porque não copia uma realidade que já é, não reproduz o aspecto da espécie na ordenação da essência, mas representa o novo aspecto de um novo mundo no âmbito imaginário da invenção poética. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 681)

Uma interpretação não é, pois, uma recriação ou mera explanação de um sentido já dado pela intencionalidade do autor historicamente situado. Por ser compreensão, a interpretação apóia-se, também, na linguagem especulativa de modo que, dada a fusão de horizontes que permite o terreno comum da comunicação, cada nova interpretação de um texto ou manifestação cultural é, enquanto peça especulativa, uma criação, uma novidade. Tal novidade só pode ser alcançada, no contexto da linguisticidade, através da dialética da pergunta e das respostas, do diálogo. O elemento especulativo da hermenêutica é, portanto, ao mesmo tempo, seu caráter filosófico e seu enraizamento lingüístico.

Assim como a dialética filosófica consegue expor o todo da verdade através da auto-suspensão de todas as imposições unilaterais e pelo caminho do aguçamento e da superação das

contradições, o esforço hermenêutico tem como tarefa pôr a descoberto um todo de sentido na multilateralidade de suas relações. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 683)

Segundo Kusch, o conceito de jogo reforça a caracterização da concepção de linguagem em Gadamer como um meio universal e pretende oferecer uma saída para o problema epistemológico. Um dos elementos essenciais do jogo está no fato de que os jogadores não necessariamente jogam o jogo, mas são jogados enquanto jogam, ou seja, a ação de jogar instaura o jogar, mas lhe é superior. Uma vez instaurado o jogo apresenta-se sempre mais amplo do que os jogadores, os envolve e só pode se apresentar enquanto fenômeno a partir de uma reflexão circular dos próprios jogadores engajados em suas posições no jogo. Em certo sentido o modelo do argumento se repete: só é possível pensar um saber no qual se está irremediavelmente inserido a partir de uma circularidade interna.

A *lógica* do próprio *Spiel*, sua dinâmica própria, tem primazia sobre os jogadores, que abrem mão de ou delegam parte de seu controle consciente sobre aquilo que está acontecendo. Precisamente a mesma coisa acontece no caso dos falantes e dos ouvintes de uma linguagem. Como no *Spiel* o sujeito real não é o jogador, mas o próprio *Spiel* – assim, também no *Spiel*, da linguagem, o sujeito é a própria linguagem. (Kusch, 2003, p. 274)

O conceito de jogo pode ser, como intuiu Kusch, um caminho eficiente para se entrar na problemática ontológica que fecha a investigação de VM. A ontologia hermenêutica está, de fato, estreitamente relacionada ao aspecto universal da hermenêutica. O conceito de jogo é tão central para a reflexão de Gadamer sobre a linguagem e, por extensão, para o problema da comunicação, que sua estrutura aparece em diversos momentos diferentes da obra. Na verdade, a idéia de jogo se apresenta toda vez que Gadamer procura explicitar a relação da parte com o todo se esquivando do conceito tradicional de subjetividade, substituindo-o por uma noção na qual “o sujeito é a própria linguagem”. Ao final de VM, o conceito de jogo retorna para circunscrever o problema da verdade.

A melhor maneira de determinar o que significa a verdade será, também aqui, recorrer ao conceito do *jogo*: o modo como se desenvolve o peso das coisas que nos vêm ao encontro na compreensão é, por sua vez, um processo lingüístico, por assim dizer, um jogo de palavras que circunscrevem o que queremos dizer. São também *jogos lingüísticos* os que nos permitem chegar à compreensão do mundo na qualidade de aprendizes. (...) Por isso vale a pena recordar aqui as

nossas constatações sobre a essência do jogo, segundo as quais o comportamento do jogador não deve ser entendido como um comportamento da subjetividade, já que é, antes, o próprio jogo que joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico. (Gadamer H.-G. , 1999, p. 708)

Esta característica lúdica tão essencial à verdade está, obviamente, presente no conceito de cena comunicativa enunciado ao início deste capítulo e que é decisivo para entendermos a noção de comunicação em Gadamer. A experiência hermenêutica se dá num diálogo entre o texto e o intérprete que pode ser interpretada igualmente como uma “cena”, no sentido em que uma série de relações é pressuposta ao início da atividade hermenêutica e que encontram sua razão de ser na própria dinâmica da ação que se vai desenrolar no diálogo entre os personagens. Tem importância decisiva o fato de que o teatro é uma das máscaras que o jogo assume em suas configurações histórico-culturais (Huizinga, 2007). Mas esta é uma descrição inicial, cujo principal objetivo é apresentar o panorama dos elementos que constituem o fenômeno comunicacional a partir da filosofia de Gadamer.

Enquanto em Heidegger a comunicação foi interpretada como um “deixar e fazer ver” em conjunto a verdade que emerge do desvelamento, isto é, da própria linguagem enquanto discurso; em Gadamer a ênfase deixa de ser no elemento pragmático do “deixa e fazer ver” e recai sobre o elemento dialogal, deixado de lado na reflexão heideggeriana. Para Gadamer a comunicação é o jogo dialogal, no qual a dialética da pergunta e da resposta promove o “pôr-se de acordo” sobre o mundo, isto é, promove a fusão de horizontes histórico-culturais através da circularidade compreensiva. Compreender, portanto, é a essência última da verdadeira comunicação. Esta compreensão dá-se apenas numa dimensão existencial e ontológica, na qual estamos desde sempre engajados enquanto seres imersos na linguagem e na finitude. Assim como Heidegger, Gadamer situa a possibilidade de um conceito de comunicação no interior da linguagem, e submete tal conceito aos elementos constitutivos da experiência lingüística. Assim, se toda experiência hermenêutica é, ao mesmo tempo, uma experiência na linguagem, a comunicação também só poderá ser pensada a partir dos mesmos elementos. Deste modo, a comunicação em Gadamer é diálogo tanto quanto é jogo. Enraíza-se na fusão de horizontes que a dialética da pergunta e da resposta possibilita. E, por ser ela também uma derivação da abertura que todo homem é, está mergulhada na história, não sendo possível entendê-la fora deste contexto, como se

estivesse baseada na instantaneidade de uma decodificação semântica. Se a comunicação é jogo, então ela não pode ser mera transmissão. Se a comunicação é fusão de horizontes, ela não pode ser mediação, não pode estar simplesmente entre duas subjetividades. Ela é meio no sentido primitivo de cultivo, de ser um lugar de onde brota algo, que permite a algo atingir sua consumação enquanto possibilidade de ser. Na comunicação o diálogo floresce e, nele, floresce também a existência humana.

Um conceito filosófico de Comunicação

A ensaística francesa do século XVI dedicou muito esforço à arte da conversação. Embora os tratados sobre a arte de conversar não tivessem, em sua maioria, nenhuma pretensão ontológica – eles apenas tratavam do tema como se ele fosse, realmente, uma arte, na mesma categoria da música ou da poesia – incluíam sempre algumas reflexões mais gerais sobre as características de uma “boa” conversa; sempre elogiadas como parte de uma educação correta e de civilidade. Não raro tais tratados indicavam o *locus* específico em que tais habilidades seriam mais importantes (os salões) e até mesmo os manuais usados na preparação das recepções e jantares incluíam observações sobre o contexto comunicacional, fornecendo os princípios básicos dos quais eram derivadas regras para a condução acertada de uma conversa. O abade Nicolas-Charles-Joseph Trublet inicia sua reflexão sobre a conversação do seguinte modo:

Os homens estão em sociedade uns com os outros apenas pela comunicação mútua de seus pensamentos. A palavra, modificada de uma infinidade de maneiras, pela expressão do rosto, pelo gesto, pelos diferentes tons da voz, é o meio dessa comunicação. Qualquer outro meio não teria sido nem tão fácil, nem tão amplo. Eu falo, e no mesmo instante, minhas idéias e meus sentimentos são comunicados para aquele que me escuta; toda a minha alma passa de algum modo para a dele. A comunicação de meus pensamentos leva-o a ter novas idéias, que ele, por sua vez, me comunica. Daí surge um dos nossos prazeres mais vivos; também através disso se ampliam nossos conhecimentos: esse comércio recíproco é a principal fonte da riqueza dos espíritos. (Trublet, 2001)

A comunicação entre homens, de acordo com Trublet, está no centro do processo civilizatório, proporcionando até mesmo o fundamento para a difusão do saber e para o processo de formação espiritual da humanidade. É também uma forma de prazer, ou seja, de estar com os outros de um determinado modo lúdico e, nisso, sem dúvida, um jogo. O jogo da conversação se desenrola nos salões e tem não apenas objetivos, mas também regras e um *ethos* bastante específico, como demonstra Gombaud numa carta endereçada a uma nobre francesa.

A Conversação almeja ser pura, livre, honesta, e no mais das vezes jovial, quando a ocasião e conveniência o podem tolerar, e aquele que fala, se deseja fazê-lo de modo que seja amado, e

que seja tipo por boa companhia, não deve pensar senão, pelo menos no que depender dele, em tornar felizes aqueles que o escutam. (Gombaudo, 2001)

O objetivo da conversação é agradar à platéia e inspirar felicidade, por mais fugidia que seja tal impressão. Para tanto, o locutor deve manter um clima jovial, navegando por entre assuntos que inspirem e alegrem seus interlocutores. É importante notar que num contexto de conversação não existem apenas ouvintes, como na retórica clássica, mas interlocutores, que podem ouvir e intervir quando acharem necessário (o que em si mesmo constitui uma arte). Um bom interlocutor sabe exatamente a hora de intervir, assim como o momento de propor uma mudança de assunto ou até quando, se necessário, assumir um ar grave e introduzir questões mais densas, se o clima da conversa for para isso, favorável.

As reflexões sobre a arte da conversação incluem igualmente uma teoria sutil da psicologia do diálogo, desenvolvendo, para melhor conhecê-lo – como era natural ao modo reflexivo associado às artes na época – distinções e categorizações orientadas pela simpatia.

Dois homens de muito espírito, mas de uma conformação de espírito muito diversa, frequentemente terão dificuldades para se entenderem mutuamente. O Sr. Arnauld, embora metafísico à sua maneira, não entendia o padre Malebranche, que ao mesmo tempo conseguia se fazer entender por pessoas muito inferiores ao Sr. Arnauld, mas cujos espíritos tinham mais analogia com o dele, assemelhando-se a ele, por assim dizer, como que em miniatura. (Trublet, 2001)

Poderia bem ser, obviamente, que se tratasse de dois argumentadores obstinados, não muito dispostos a ceder espaço numa conversa informal. Mas o que importa nesta noção de conversação é que sua idéia de comunicação como diálogo estava calcada não apenas no modo como se devia desenrolar a conversa, mas também na psicologia dos interlocutores, em seus estados de espírito e no modo como poderiam ser afetados um pelo outro. Ademais, assim como a sabedoria prática aristotélica, a arte da conversação exigia um “saber-fazer” característico das artes e ofícios do período. Conduzir uma conversa de modo “correto” ou “aprazível” não era uma habilidade meramente natural, embora se admita, como também o faz Aristóteles a respeito da ética, que sem uma

predisposição dada não seria possível ensinar nada a ninguém⁶². Uma técnica, derivada do exercício e do exemplo era necessária a quem se dispusesse a conduzir uma conversação em público. Também a situação na qual este tipo específico de conversação poderia ocorrer era bastante específica.

Pois quando os homens falam unicamente pela necessidade de seus negócios, isto não pode se chamar assim. De fato, disse Amílcar, um advogado que fala de seu processo aos juízes, um mercador que negocia com um outro, um general de exército que dá ordens, um rei que fala de política em seu conselho, nada disso deve ser chamado de conversação. Todas essas pessoas podem certamente falar de seus interesses e de seus negócios, e não ter o agradável talento da conversação, que é o mais doce encanto da vida, sendo talvez mais raro do que se crê. (Scudéry, 2001)

Scudéry aponta aqui para o fato de que a situação na qual a conversação ocorre é um dos determinantes para o tipo de discurso a ser adotado pelos interlocutores, sendo estritamente apreciado um bom senso de adequação. Temas ligados aos negócios ou à condução do Estado não seriam pertinentes numa conversa agradável, leve, divertida. Acima de tudo era necessário não aborrecer os interlocutores, sendo para isso essencial o domínio do *timing*, do próprio assunto escolhido e das tonalidades afetivas e suas nuances entre aqueles que participavam da conversa.

A “teoria” necessária para se compreender o modelo de comunicação em jogo nestas situações discursivas, embora construída na forma de manuais ou arrazoados práticos, deveria possuir um escopo enorme. Não apenas a transmissão de vivências deveria ser focada, mas também os estados de espírito dos indivíduos, a adequação do assunto à cena social em pauta, o domínio dos conceitos principais e da forma da expressão, o delicado *ethos* necessário para que não se ofendesse – ou para que a ofensa fosse dirigida de modo certo a quem deveria ouvi-la – nenhum dos interlocutores, aponta na direção de um fenômeno comunicativo entendido em sua totalidade enquanto algo vivo, em movimento. Não se trata ainda de entender um processo social institucionalizado ou mesmo permeado pela inovação tecnológica característica da modernidade, como o faz Carey, mas a dinâmica comunicativa assim como ela se dá na

⁶² Cf. o exemplo clássico no livro I da **Ética a Nicômacos** no qual Aristóteles discute as potencialidades para o ensino da excelência através do exemplo da pedra. Segundo ele, uma pedra tem, por natureza, a finalidade de, quando jogada para cima, cair de volta ao chão. Seria ridículo imaginar que ela poderia acostumar-se a ficar no alto se jogada inúmeras vezes. Não está na natureza da pedra fazer outra coisa senão cair.

própria conversação. Que esta tentativa tenha sido feita ao modo de um tratado normativo deve-se ao fato de que esta era a forma pela qual o tema era abordado à época. Obviamente, um tratado sobre a conversação *more geometri* seria simplesmente inadequado, pelos mesmos motivos alegados por Aristóteles no início de **A ética a Nicômacos**.

A idéia de comunicação que emerge desta ensaística opta por aproximar-se do fenômeno a partir do seu enraizamento no cotidiano das pessoas, escolhendo, para tanto, abordá-lo “em pleno vôo”, isto é, enquanto uma atividade prática. É, em vários aspectos, uma profenomenologia da comunicação e durante muito tempo permaneceu como uma subdivisão da retórica, de modo similar à relação entre gramática e estilística, esta última cada vez mais em desuso. A comunicação era compreendida, então, a partir da conversação e do diálogo, num contexto lúdico, enraizado na cotidianidade fáctica dos indivíduos. Foi apenas mais tarde, com o advento da razão iluminista, que o modelo científico-positivista de ciência passou a dominar a interpretação do fenômeno, reduzindo-o à troca de informações e, posteriormente, a um braço das ciências sociais aplicadas, notadamente um tema menor da sociologia. E a comunicação passou do paradigma ritualístico para o informacional.

Quando Heidegger e Gadamer abordam o fenômeno comunicativo o fazem a partir de uma crítica radical à racionalidade iluminista. Em Heidegger esta crítica está associada ao problema da técnica, mas também ao conceito de ciência e à lógica. Em Gadamer o debate está associado à crítica romântica ao iluminismo e ao resgate de uma epistemologia capaz de retomar a integridade do fenômeno e abordá-la em sua totalidade. Os conceitos de comunicação derivados da filosofia destes autores têm em comum a mesma visada adotada pelos sagazes filósofos da conversação do século XVI: trata-se de abordar o fenômeno em sua raiz humanística.

Em Heidegger esse humanismo vem acompanhado da crítica metafísica e, a rigor, não pode ser qualificado como tal. Para ele, na esteira do termo humanismo encontra-se uma tradição de esquecimento da problemática ontológica mais radical, consubstanciada na ignorância ou confusão em relação à diferença ontológica e a assunção acrítica da noção aristotélica-tomista de verdade como adequação do intelecto à coisa, ou por outras palavras, da metafísica da substância. Heidegger então se dispõe a pensar o homem para além dos humanismos, isto é, a partir de uma ontologia capaz de abordá-lo a partir da pergunta pelo sentido de Ser. Contudo, a formação escolástica de

Heidegger⁶³ o leva a recuperar o modelo de investigação agostiniana, no qual seria preciso interrogar a criatura para se poder chegar ao criador, ou numa formulação mais adequada, para se conhecer Deus é necessário olhar para a alma do homem, pois sua estrutura é análoga à arquitetura trinitária de Deus.

Desde modo, Heidegger escolhe abordar o problema do ser a partir da tripla problemática ontológica e, em sua seminal **Ser e Tempo**, empreende o que ele denomina analítica existencial, procurando caracterizar o ente sobre o qual se deve investigar a questão do sentido de ser: o homem, a quem Heidegger denomina *Dasein*.

A analítica do *Dasein* exige, de saída, uma reconfiguração do horizonte ontológico da tradição. A característica essencial desta reconfiguração repousa no fato de que o homem, quando viste em seu ser, não pode ser entendido, ele próprio, como uma substância. O homem é sua abertura, isto é, seu próprio mundo. Esta abertura é constituída pela disposição e pela compreensão, dois existenciais que colocam o *Dasein* diante de suas possibilidades. *Dasein* portanto é abertura para as próprias possibilidades.

A partir do existencial compreensão Heidegger introduz o problema da linguagem como discurso. Enquanto discurso a linguagem é compreensão. Compreender é engajar-se num círculo interpretativo, no qual o ponto de partida já está dado pelo ser-no-mundo que todo *Dasein* é. O modo deste ser-no-mundo compreensivo é a cura (*Sorge*) e o essencial da cura é seu horizonte temporal. A finitude caracteriza a abertura para as possibilidades do *Dasein* enquanto horizonte existencial último.

Para um ente que é sua própria abertura, a noção de verdade, discutida a partir da linguagem enquanto discurso compreensivo, não pode ser a verdade da adequação, por princípio comprometida com a metafísica tradicional. Ela é a verdade do desvelamento, que significa “deixar e fazer ver o ente em seu ser”. Deste modo, a noção de linguagem em Heidegger afasta-se igualmente da idéia de um sistema de signos representacionais, que ocupa o lugar do objeto na consciência do sujeito, e vê a linguagem a partir de sua função simbólica.

O conceito de comunicação em Heidegger deriva exatamente de sua concepção de linguagem. Há, entretanto, duas dimensões para o fenômeno comunicativo em Heidegger. A primeira está associada à dinâmica da proposição enquanto *logos* apofântico, ou seja, ao caráter comunicativo – de pronúncia – que toda linguagem, mesmo enquanto instrumento, comporta. Nesse sentido, comunicar nada mais é do que

⁶³ Cf. (Macdowell, 1970)

a pronúncia do discurso. Ao mesmo tempo, enquanto abertura compreensiva, a comunicação está diretamente ligada ao “deixar e fazer ver” em conjunto característico do discurso. O termo “em conjunto” significa, aqui, ser-com-os-outros, uma estrutura co-originária ao ser-no-mundo. Comunicação, portanto, em Heidegger, é deixar e fazer ver em conjunto o ente em seu próprio ser na enunciação do discurso. O que se interpõe, portanto, como tema numa situação discursiva é a própria abertura do *Dasein* enquanto espacialidade originária que descortina e possibilita ao ente vir ao seu encontro enquanto tal. Neste sentido a comunicação é uma função existencial e hermenêutica, porque parte sempre de uma pré-compreensão da existência fáctica enquanto abertura própria do *Dasein*. Do mesmo modo, o conceito de verdade está estreitamente ligado à idéia de comunicação porque a noção de desvelamento só acontece, de fato, na pronúncia discursiva. Esta pronúncia, por sua vez, infere um outro como endereçamento da proposição que desvela. E aqui dá-se o limite da teoria comunicativa de Heidegger: o papel essencial do diálogo na comunicação não é nem mesmo devidamente tematizado. A figura do interlocutor compreensivo é suposta, mas nunca explicitada. Ao conceito de comunicação em Heidegger falta, portanto, o elemento dialogal que caracteriza propriamente a cena comunicativa.

O conceito tradicional de comunicação, inspirado na epistemologia cartesiana, encontra seu lugar na reflexão heideggeriana a partir do fenômeno da decaência. Em sua forma decaída a comunicação é compreendida como falatório. Não obstante, o falatório é uma possibilidade existencial legítima do *Dasein*, embora inautêntica. Ela se orienta pelo fenômeno do impessoal e, neste aspecto, caracteriza-se pela submissão do discurso compreensivo à racionalidade da massa. O impessoal transforma a comunicação num processo mecânico de transmissão de informações e planifica a existencialidade do *Dasein* ao nível mediano. Esta dimensão inautêntica da comunicação, Heidegger dá a entender, pode se tornar uma orientação explícita para o discurso científico, que se guia por ela a fim de elaborar uma explicação, a princípio causal, para o fenômeno. Se há uma ciência da comunicação para Heidegger, ela é uma ciência do inautêntico, do decaído. A unidade do fenômeno só é alcançada pela reflexão hermenêutica, pois ela tematiza a abertura do *Dasein* como condição de possibilidade para qualquer interpretação do fenômeno.

Gadamer, embora partindo do mesmo conceito de compreensão de Heidegger, ressalta exatamente o caráter dialogal da linguagem, desenvolvendo à plenitude o que estava incipiente na ontologia heideggeriana. Contudo, Gadamer mergulha mais

abertamente no problema epistemológico e, ao fazê-lo, desenvolve ferramentas teóricas mais adequadas à questão da comunicação.

O conceito de formação apresenta-se como um paradigma para a compreensão de como se dá o enraizamento da experiência hermenêutica na história, constituindo-se em um dos principais fundamentos da noção de horizonte. Na dinâmica histórica da formação, aquilo que, a princípio, deixa-se entrever como possibilidade acaba assumido pela consciência numa visão ampla de si mesma e do seu mundo. Em certo sentido a dinâmica da formação guarda, e isso é proposital, uma estreita homologia com a dinâmica do jogo. Somos formados por aquilo que nos envolve e nos atravessa, pela linguagem, pela cultura, pela história. Este tomar consciência de si é, para Gadamer, também um afloramento – à maneira de Hegel – da historicidade do homem. Na formação o que é formado recebe sua “forma” a partir do horizonte de sentido de seu tempo. Rigorosamente falando, o processo de formação é em si mesmo hermenêutico, pois parte-se do que já está dado enquanto herança para se chegar à autonomia que, por sua vez, nada mais é do que confirmação, mesmo se elaborada enquanto crítica, pois brota do solo da tradição.

O conceito de compreensão, apropriado de Heidegger, recebe em Gadamer uma abordagem epistemológica e seu real significado está em servir de modelo para a verdade nas ciências do espírito. O círculo hermenêutico dá suporte à experiência hermenêutica, incorporando a dimensão existencial exposta, à moda fenomenológica, na reflexão sobre a obra de arte. A experiência hermenêutica torna-se, então, o fundamento para a linguagem. A certa altura, em VM, Gadamer diz: “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. Além da clara alusão à dimensão ontológica da hermenêutica, a frase indica a centralidade da experiência lingüística para sua filosofia. De certa forma, em oposição a Heidegger, o papel das tonalidades afetivas, tão pronunciado em ST, torna-se secundário. Mesmo quando Gadamer aborda a poética – no Heidegger de ST, juntamente com a retórica, uma forma atrelada à disposição –, sua reflexão desenvolve-se no sentido de considerar o texto poético uma forma altamente especulativa da linguagem. Em certo sentido, ao dirigir-se para a parte final de VM, Gadamer deixa-se influenciar cada vez mais por Hegel e Platão, embora nunca abandone a centralidade da abertura existencial em sua hermenêutica filosófica.

A arquitetura conceitual que dá forma à noção de linguagem em Gadamer vale-se, fundamentalmente, da metáfora do jogo. Inspirado em Huizinga, Gadamer vê no jogo um elemento estrutural das formas culturais desde suas expressões mais simples

até as mais sofisticadas. Ressalta, entretanto, sua dinâmica circular. Todo jogo é uma cena na qual o foco luminoso está sobre os jogadores, mas que não pode existir sem todo o aparato circunstancial à ação destes jogadores. Mais além, da interação entre os jogadores emerge a totalidade do jogo. Ela, por sua vez, transcende tal interação e se afirma como totalidade. Parafraseando Gadamer, não são os jogadores que jogam o jogo, mas é o jogo que, nas ações dos jogadores, conforma-se como tal. Há, portanto, uma tensão entre todo e parte nos jogos e este vai-e-vem – seja entre os jogadores, seja entre a ação deles e a totalidade do jogo – produz um movimento constante de articulação de sentido. Sem os jogadores não há jogo, sem o jogo não há jogadores.

Tome-se como exemplo o jogo de xadrez. Os elementos que constituem o cenário da ação – as peças, o tabuleiro, as regras – estão lá como objetos simplesmente dados, cuja significação precisa da ação para existir. De fato, se uma criança, alheia ao jogo, resolvesse brincar com o cavalo atribuindo-lhe outra função que não a de poder saltar sobre outras peças e mover-se em “L”, isso em nada mudaria a configuração material da peça. Fora do jogo, o cavalo é apenas uma figura entalhada. Sabemos que ele pertence a um conjunto de peças para xadrez porque o vemos a partir da totalidade do jogo. Nas peças intocadas reside uma possibilidade de jogo, que apenas se efetiva se um ou dois jogadores se engajarem na ação. E, enquanto possibilidade, ela se mede pelo jogo propriamente dito, em seu acontecer efetivo. O jogo, como tal, só existe quando jogado; ao mesmo tempo, existe para além da ação dos jogadores, pois constitui uma forma cristalizada desta mesma ação.

O mesmo acontece com a linguagem em Gadamer. Enquanto manifestação cultural ela é parte da tradição que carrega, ou seja, contém um horizonte de sentido dentro das suas possibilidades comunicativas. Contudo, é apenas na efetivação do diálogo – ou, pragmaticamente falando, em seu uso – que a linguagem atualiza sua possibilidade, porque no diálogo entra em jogo a herança semântica e gramatical que tal língua possui. O decisivo aqui é que toda e qualquer língua é vivida – ou melhor, enraíza-se existencialmente – quando no diálogo, na conversação. Mesmo que depois Gadamer vá derivar uma homologia entre o diálogo e o texto, dando à hermenêutica uma dimensão prática e universal enquanto teoria da história, o elemento pronunciativo (já visto por Heidegger) põe a linguagem para funcionar. Assim como o jogo, a linguagem só é linguagem efetivamente quando “em movimento”, e é exatamente no diálogo que ela excede os próprios falantes, alçando vôo sobre as paisagens culturais em nome de um horizonte temporal mais amplo.

Nessa fusão de horizontes dá-se a comunicação enquanto fenômeno. No jogo do diálogo (da pergunta e da resposta) a comunicação articula-se como um “pôr-se de acordo”, como entendimento – embora, aqui, entendimento não signifique necessariamente consenso, afinal podemos concordar que, ao fim e ao cabo, não há acordo, embora nossas posições tenham ficado claras um para o outro. Mas nos colocamos de acordo sobre o quê? Se a comunicação é uma espécie de diálogo, um jogo no interior da linguagem, qual o seu objetivo?

Para as pessoas engajadas numa situação de interação comunicativa também a experiência do diálogo torna-se formativa, no sentido exato em que imaginava o Adabe Trublet, ou seja, como constituição do espírito. Para tanto é necessário ter em mente que a comunicação não se deixa entender plenamente como troca de vivências, mas como um modo de ser do homem, na linguagem, enraizado numa totalidade (da história, da cultura, do Ser) que lhe transcende e, por isso, pode proporcionar-lhe uma configuração. Esta é a concepção de comunicação em James Carey, por exemplo. Ao definir comunicação “as a symbolic process whereby reality is produced, maintained, repaired, and transformed”, Carey se aproxima da noção de horizonte simbólico de Gadamer. Uma noção já presente na ensaísta francesa, embora ainda ontologicamente ingênua. Ao tratar a conversação como arte, os franceses estavam se referindo exatamente a esse caráter prático que Gadamer associa à metáfora do jogo. Carey, por sua vez, vê na comunicação um processo cultural de amplo aspecto, embora ele também não avance na direção de uma ontologia propriamente dita. Com Gadamer e Heidegger o fenômeno da comunicação encontra elementos para dar este salto em direção aos próprios fundamentos.

Carey indica, igualmente, que o “pôr-se de acordo” fenomênico é um elemento da cultura. Entretanto, em Heidegger a existencialidade do ser humano é, ela mesma, um fundamento ainda mais profundo. Desde o ponto de vista heideggeriano, Carey ainda se move numa dimensão ôntica, na qual a cultura ainda não se vê associada à significância da totalidade conjuntural. A reflexão de Carey para no conceito antropológico de cultura, enquanto Heidegger e Gadamer pretendem discutir seus fundamentos ontológicos. Estes fundamentos estão associados à abertura do homem enquanto *Dasein*. Colocamos-nos de acordo sobre o que vem ao nosso encontro no mundo, isto é, na ocupação aberta e compreensiva que, mergulhada na linguagem e através do *logos* “deixa e faz ver” o ente em seu ser. Em outros termos, nos entendemos sobre o sentido da nossa própria humanidade, sobre o nosso ser-aí em conjunto.

Temos então que, a partir da filosofia de Heidegger e Gadamer, podemos entender comunicação como um pôr-se de acordo sobre o sentido do nosso próprio Ser, que nos vem no deixar e fazer ver da linguagem. Um diálogo que desvela ao compreender-se como conversação. Dito de outro modo, a comunicação é, talvez, a forma mais acabada da experiência hermenêutica e nela se desvela o que é efetivamente humano em cada um de nós.

O que se torna fundamental num conceito filosófico de comunicação é seu enraizamento existencial ou ontológico. Os meios de comunicação de massa, por exemplo, são fenômenos de segunda ordem, embora em momento algum com menor dignidade epistemológica, pois se constituem numa possibilidade existencial legítima, mas derivada de outras ontologias regionais (tais como a sociedade, informação, natureza etc.).

A importância de uma reflexão filosófica sobre a comunicação está exatamente em tematizar sua dimensão ontológica e existencial como chave interpretativa para compreender o fenômeno, abrindo clareiras que possam auxiliar no mapeamento de um tema tão complexo e fundamental como este. Com a abertura para a reflexão filosófica os estudos ganham novas possibilidades de orientação, abordando territórios anteriormente velados. Aumentam também as possibilidades de diálogo com outras áreas de estudo, intermediadas pela reflexão filosófica. Acima de tudo, o trabalho procurou iluminar o fenômeno com uma luz diferente, ressaltando suas características mais estreitamente ligadas à existência humana e tendo-a como eixo de simetria.

Bibliografia

- Almeida. (2000). **Heremênutica Filosófica**. Porto Alegre: EDPUCRS.
- Apel, K.-O. (2000). **Transformação da Filosofia**. São Paulo: Loyola.
- Arendt, H. (1999). **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (1993). **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Arendt, H. (1995). **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Aristóteles. (1996). **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural.
- Bal, M. (2004). **Narratology**. Toronto: University of Toronto Press.
- Bello, Angela Alles. (2004). **Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião**. Bauru : EDUSC.
- Berlo, David K. (2003). **O processo da comunicação - introdução à teoria e à prática**. São Paulo : Martins Fontes.
- Binswanger, L. (1977). **Três formas da existência malograda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Buber, Martin. (2007). **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo : Perspectiva.
- Burke, P. (2004). **Uma história social de mídia**. São Paulo: Jorge Zahar.
- Calvino, Í. (1990). **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carey, J. (2009). **Communication as Culture**. New York: Routledge.

- Cassirer, E. (2004). **A filosofia das formas simbólicas vol. I, II e III** . São Paulo: Martins Fontes.
- Charaudeau, P. (2006). **Discurso das Mídias**. São Paulo: Contexto.
- Chierchia, G. (2003). **Semântica**. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Defleur, Melvin L., Ball-Rokeach, Sandra. (1997). **Teorias da Comunicação de Massa**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar.
- Dijk, T. V. (2004). **Cognição, discurso e interação**. São Paulo: Contexto.
- Figal, G. (2006). **The Doing of The Thing Itself: Gadamer's hermeneutic ontology of language**. In: Dostal R. J. (org), **The Cambridge Companion to Gadamer** (pp. 102-125). New York: Cambridge University Press.
- Franciscato, C. E. (2005). **A fabricação do presente**. Aracaju: Editora da Universidade Federal do Sergipe.
- Gadamer. (2006). **Language and Understanding**. London: Theory Culture Society 2006; 23; 13.
- Gadamer, H. G. (1994). **The relevance of the beautiful and other essays**. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (1990). **Dialogue and Dialectics: Eight Hermeneutical Studies on Plato**. Binghamton: The Vail-Ballou Press.
- Gadamer, H.-G. (2007). **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H.-G. (2003). **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV.

- Gadamer, H.-G. (2004). **Truth and Method**. London: Continuum International Publishing.
- Gadamer, H.-G. (1999). **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H.-G. (2002). **Verdade e Método II**. Petrópolis : Vozes.
- Giannotti, J. A. (2005). **O Jogo do Belo e do Feio**. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gombaud, A. (2001). **Discurso sobre a conversação**. In: A. Morellet, **A arte da conversação** (pp. 03-36). São Paulo: Martins Fontes.
- Grondin, J. (1999). **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Unisinos.
- Habermas, J. (2003). **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2002). **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1984). **The theory of communicative action vol. I and II**. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (2004). **Verdade e Justificação**. São Paulo: Loyola.
- Heidegger, M. (2008). A essência do fundamento. In: M. Heidegger, **Marcas do Caminho** (pp. 134 - 188). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1962). **Being and Time**. Nova York: HarperCollins.
- Heidegger, M. (2008). Carta sobre o Humanismo. In: M. Heidegger, **Marcas do Caminho** (pp. 326-376). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1999). **Contributions to Philosophy: from enowning**. Indiana: Inidana University Press.

- Heidegger, M. (2008). **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes.
- Heidegger, M. (1997). **Kant and the problem of Metaphysics**. Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2003). **Os conceitos fundamentais da Metafísica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2001). **Seminário de Zolikon**. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1989). **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes.
- Huizinga, J. (2007). **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva.
- Inwood, M. (1999). **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kant, I. (1992). **Crítica da Faculdade do Juízo**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Kusch, M. (2003). **Língua como cálculo versus língua como meio universal**. São Leopoldo: Unisinos.
- Lage, N. (2005). **Teoria e técnica do texto jornalístico**. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Lago, C. (2007). **Metodologia de Pesquisa em Jornalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Levinson, S. C. (2007). **Pragmática**. São Paulo: Martins Fontes.
- Macdowell, J. (1970). **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: EDUSP.
- Macluhan, Marshall. (2006). **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo : Cultrix.

Malpas, J. E. (2006). **Heidegger's topology: being, place, world**. Cambridge: MIT Press.

Marques, J. (2000). Intersubjetividade e Comunicação em Martin Heidegger. In: A. N. Heck, **Interação Comunicativa - aproximações filosófico-linguísticas** (pp. 09-24). Goiânia: UFG.

Melo, J. M. (2006). **Teoria do Jornalismo**. São Paulo: Paulus.

Moretzsohn, S. (2002). **Jornalismo em tempo real**. Rio de Janeiro: Revan.

Motta, L. G. (2006). **Notícias do Fantástico**. São Leopoldo: Unisinos.

Palmer, R. (2006). **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70.

Pêcheux, M. (1997). **Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio**. Campinas: UNICAMP.

Perelman, C. (1996). **Tratado da Argumentação: a Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes.

Reis, R. R. (2006). Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. In: N. d. Oliveira, **Hermenêutica e Filosofia Primeira** (pp. 471-499). Injuí : Unijuí.

Resweber, J.-P. (1979). **O pensamento de Martin Heidegger**. Coimbra: Livraria Almedina.

Ribeiro, L. M. (2004). **Imprensa e Espaço Público - A Institucionalização do Jornalismo no Brasil 1808-1964**. Rio de Janeiro: e-papers.

Ribeiro, L. M. (2004). **Imprensa e Espaço Público**. Rio de Janeiro: E-papers.

- Ricoeur, P. (2000). **A metáfora viva**. São Paulo: Paulinas.
- Ricoeur, P. (2006). **Hermeneutics and the Humam Sciences**. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Rossi, P. (2001). **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru: EDUSC.
- Ruedell, A. (2000). **Da representação ao sentido**. Porto Alegre: Edipucrs.
- Schleiermacher, F. D. (1999). **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes.
- Schutz, A. (1967). **The Phenomenology of the Social World**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Scudéry, M. d. (2001). Da conversação. In: A. Morellet, **A arte da conversação** (pp. 39-56). São Paulo: Martins Fontes.
- Scult, A. (1999). Aristotle's Rhetoric as Ontology: a heideggarian reading. **Philosophy and Rhetoric** , 146-159.
- Silva, M. O. (2006). **Imagem e verdade**. São Paulo: Annablume.
- Stegmüller, W. (1977). **A filosofia Contemporânea**. São Paulo: E.P.U.
- Stein, E. (2004). **Mundo Vivido - Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Stein, E. (1993). **Seminário sobre a verdade**. Petrópolis: Vozes.
- Thompson, J. (2006). **Mídia e Modernidade**. Petrópolis: Vozes.
- Traquina, N. (2005). **Teorias do Jornalismo - Vol. I e II**. Florianópolis: Insular.

Trublet, A. N. (2001). Da conversação. In: A. Morellet, **A arte de conversar** (pp. 67-57). São Paulo: Martins Fontes.

Tugendhat, E., & Wolf, U. (1997). **Propedêutica Lógico-semântica**. Petrópolis: Vozes.

Vallega, A. (2003). **Heidegger and the issue of space: thinking on exilic grounds**. Pennsylvania: Pennsylvania Universtiy Press.

Vattimo, G. (1999). **Para além da interpretação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Vaz, H. C. (1993). **Escritos de Filosofia II**. São Paulo: Loyola.

Wiggershaus, R. (2002). **A escola de Frankfurt** . São Cristóvão: Difel.

Wittgenstein, L. (1994). **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes.

Wolf, Mauro. (2008). **Teorias das Comunicações de Massa**. São Paulo : Martins Fontes.