

## **Comunicação e Experiência: sobre a pertinência da hermenêutica filosófica de Hans Georg Gadamer como matriz epistemológica para os estudos da Comunicação<sup>12</sup>**

Cicélia Pincer Batista<sup>3</sup>

Escola Superior de Propaganda e Marketing - ESPM

### **Resumo**

O texto procura discutir a relação entre experiência e comunicação numa perspectiva que, na recusa da afirmação dos dispositivos midiáticos como meros instrumentos a transportar as condições e sentidos da experiência no mundo contemporâneo, se pergunta pelos horizontes constitutivos mais amplos neles implicados e por eles engendrados. Mais especificamente, busca-se pensar a comunicação midiática numa matriz compreensiva da experiência e que contribua para ampliar os horizontes epistemológicos dos estudos da área. Para tanto, baseia-se no diálogo com a filosofia hermenêutica de Hans Georg Gadamer e sua afirmação radical da linguagem como mediação total e aberta que revela o mundo como multiplicidade plasmada no movimento que vai da comunicação entre horizontes históricos diferentes à experiência de cada homem nos lugares de sua vivência.

**Palavras-chave:** Comunicação; Experiência; Filosofia Hermenêutica.

### **Introdução**

No momento mesmo em que se vive o potencial alargamento das possibilidades de se dizer sobre o mundo, através das fluidas, abertas e multifacetadas tecnologias digitais da informação e da comunicação, tem-se tornado mais fortes e mais frequentes também os discursos que afirmam a comunicação midiática como condição de degradação da Experiência e agente da incomunicação.

No entanto, pode-se afirmar que, desde o surgimento da imprensa periódica, a comunicação midiática ocupa lugar privilegiado nas perguntas, compreensão e conhecimento da experiência contemporânea. Isto porque os contornos, mais ou menos nítidos das profundas e radicais transformações que marcaram a relação do homem consigo mesmo, com os outros homens e com o mundo se não podem ser restritas à sua importância [da comunicação midiática], tampouco devem prescindir de suas singularidade, relevância e lugar na configuração desta visão de mundo.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GP Teorias da Comunicação, XV Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação

<sup>2</sup> Este artigo tem como base algumas discussões apresentadas na tese de doutorado “Um cipoal de sentidos: comunicação, experiência e as possibilidades da assinatura coletiva na narrativa jornalística”, por mim defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da ECA/USP em maio de 2014.

<sup>3</sup> Doutora em Ciências da Comunicação pela ECA/USP e professora do Curso de Jornalismo da Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM. E-mail: cicelia.batista@espm.br.

Perguntar-se, portanto, pelas condições e peculiaridades da comunicação midiática nas suas interações com a experiência implica em se perguntar pelas transformações engendradas por e com ela na organização social do poder simbólico; nas condições que marcaram e marcam sua constituição histórica como lugar, condição e meio de sociabilidade, bem como, e fundamentalmente, pelos modos de construir e aceder ao conhecimento do mundo; pelas suas dimensões epistemológicas, portanto.

À saída, faz-se importante destacar que, ainda que não se esteja a advogar, aqui, uma concepção de epistemologia restrita aos horizontes da cientificidade, não há também como negar que a ciência instituiu-se como horizonte privilegiado de legitimidade e autoridade da experiência no mundo moderno: “De um modo geral, a discussão sobre a problemática do sentido da experiência humana tem sido dominada pelos temas e conceitos da teoria do conhecimento e por sua limitação estrutural ao horizonte da experiência científica”. (VALVERDE, 1993, p. 62)

Se tal condição ainda persiste na construção e legitimação dos saberes de um modo geral - ainda que nas últimas décadas se venha sistematicamente discutindo e apontando sua crise -, diferente não parece ser com o conhecimento da Comunicação. Antes, é preciso ter-se em conta que os modos como se tem construído seu conhecimento e a compreensão das suas interações com a Experiência exigem um diálogo, necessariamente, com outras e variadas formas simbólicas.

[...] aquilo que a ciência designa como sendo o seu “ser” e o seu “objeto” não aparece mais como um fato simples e não analisável; o que se verifica é que cada nova maneira de enfocá-lo, cada nova abordagem revela um aspecto novo. Assim sendo, o rígido conceito do ser parece fluir, por assim dizer, e diluir-se em um movimento generalizado – e a unidade do ser já não pode ser concebida como início deste movimento generalizado – e a unidade do ser já não pode ser concebida como início deste movimento, mas tão somente como meta a ser atingida. Na medida em que esta concepção se desenvolve e se impõe na ciência, a ingênua teoria da reprodução do conhecimento perde terreno. (CASSIRER, 2001, p. 14)

Importante ressaltar que o “programa” compreensivo e epistemológico que orienta as reflexões do filósofo alemão, no início do século XX, tem como ato fundante o objetivo de responder à pergunta sobre “a estrutura do pensamento no campo da matemática e das ciências naturais”. Entretanto, como ressalta o filósofo, a tentativa de ampliar o horizonte de suas investigações veio a mostrar que

a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com as suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária

uma ampliação substancial do programa epistemológico. (CASSIRER, 2001, p. 01)

Desta forma, a ampliação prefigurada por Cassirer haveria de se pautar pela comunhão do senso comum, ou saber tradicional, do mito, da religião, da arte, da filosofia e da linguagem como horizontes constitutivos e compreensivos do ser; como outras maneiras de perceber, conhecer e compreender a realidade.

Curioso notar que, no momento mesmo em que o filósofo alemão defende tal possibilidade de abertura, as recém-nascidas Ciências Sociais modernas, e, naquele momento, os primeiros estudos do que mais tarde viria a ser chamado de *campo da Comunicação*, procuravam firmar sua autoridade em processos epistemológicos e metodológicos ancorados naquela insuficiência.

Mais do que isto, não apenas privilegiaram, quase que exclusivamente, os parâmetros interpretativos, compreensivos e operacionais da Ciência, como, inscritos no horizonte único desta forma simbólica, obliteraram as possibilidades de ampliação do próprio conhecimento, negando a sua própria natureza aberta e fluida:

A questão – conforme se apresentou, inicialmente, na sociologia americana da década de 40 – talvez esteja marcada por um vício de origem, já que o tema da “importância e consequências sócio-culturais das mensagens transmitidas por canais de alto poder de alcance e/ou reprodução” situa o problema da comunicação de um modo marcadamente instrumental. Mas este viés foi também reforçado por concepções não sociológicas, como as da teoria da informação e mesmo da semiótica. Afinal, a tematização da comunicação em termos de “transmissão de sinais” entre o emissor um receptor, através de um canal e código comuns, não faz senão atualizar o velho “paradigma de Lasswell.” (...) Em ambas as formulações, percebemos o mesmo atomismo e o mesmo fetichismo cientificista típicos de uma visão instrumental, na qual a comunicação se resume aos efeitos dos atos de “agentes” que permanecem exteriores e anteriores à própria comunicação. (VALVERDE, 1993, p. 81)

Para o autor, na evolução das pesquisas na área, colocou-se repetidamente a questão da legitimidade de uma abordagem constitutiva e, propriamente, comunicativa aos *mass media*, por se entender que pensar a comunicação midiática numa perspectiva compreensiva – portanto, como constituição, partilha e construção dos sentidos da experiência – representaria uma abordagem a-histórica e abstrata do fenômeno.

Em semelhante sentido, num texto em que sistematiza um debate sobre teoria e epistemologia da comunicação, Lucrécia Ferrara (2008, p. 38) aponta quatro tendências fundamentais que sintetizam a representação que a área tem feito de si mesma:

- a) reducionista, em que a epistemologia é reduzida a uma outra disciplina ou corrente teórica que de alguma forma estuda “fenômenos comunicacionais”, como ocorre com a retórica, a cibernética, a semiótica e a história;
- b) o campo da comunicação é reduzido às tendências de estudo no seu fluir histórico e se confunde com os temas e problemas pesquisados (...)
- c) sociológico/institucional, em que o campo procura definir-se por meio do destaque alcançado por suas instituições, revistas, jornais associações (...).
- d) Predominância de divisão dos estudo em dois sub-eixos, sendo o primeiro, por sua vez, também subdivido em dois outros: a) estudos dos meios de comunicação e b) estudo dos processos comunicacionais não mediados. Já o segundo sub-eixo diz respeito à afirmação da comunicação como ciência interdisciplinar.

Na sequência, ao apontar os desafios que tais tendências representam para a construção de uma epistemologia da comunicação, a autora coloca uma questão que nos parece mais do que fundamental:

(...) a definição do objeto científico da comunicação se coloca na contramão do desenho do seu campo, porque não surge da distinção teórica, mas da inserção social do processo do comunicar em contínua e vertiginosa expansão que caracteriza a própria sociedade da comunicação. (FERRARA, 2008, p. 40; nota de rodapé)

A própria comunicação nos leva, logo, de volta à pergunta e dúvida sobre o seu mister como espaço de sociabilidade e vínculo; como sítio de interrogação sobre o que a leva à separação e ao distanciamento. Tal situação ganha contornos nitidamente intrigantes e, ao mesmo tempo, quase escandalosos também ao se ter em conta que

a emergência da questão comunicacional tem efeitos epistemológicos inegáveis, em particular no domínio das ciências humanas. O próprio desenvolvimento das ciências humanas não pode ser isolado do movimento de ruptura epistemológica para com os quadros de referência em que se inseriam as interrogações e os procedimentos das ciências modernas, de natureza predominantemente classificatória e evolucionista. Na sua origem, as ciências humanas aparecem como um gesto escandaloso, na medida em que o homem de sujeito se desdobra em objeto do saber. (...) tratava-se também de uma exigência das modalidades aceites do saber regidas pelos paradigmas herdados da *Aufklärung*, com suas metáforas redutoras deterministas, as metáforas do discurso naturalista, economicista, historicista e filológico. (RODRIGUES, 2001, p. 09)

Coetâneos da experiência histórica e epistemológica que configuraram a moderna civilização ocidental, de modo mais intenso a partir do século XIX, a comunicação e seu conhecimento – como apontado anteriormente - partilham de sua fortuna e de sua desgraça, além de responder aos parâmetros que constituíram sua axiologia e legitimidade social específicas. Como assinala Vattimo (1998, p. 27), “os pressupostos não tem que ser

eliminados; há que assumi-los explicitamente e esclarecer as suas implicações”. Daí poder se dizer que uma configuração histórica e cultural carrega, propõe e indica o conjunto das condições materiais, semânticas e estéticas nas quais e pelas quais o social nela se dá a ver e se enuncia.

À saída, portanto, há de se ter em conta que o desenvolvimento da comunicação midiática não pode ser desvinculado das necessidades de um arranjo societário em intensa e profunda transformação. Ou seja, por um lado, ela se apresenta como

(...) uma autêntica estratégia de reificação e de naturalização da esfera das necessidades coletivas em nome das quais se legitimam os interesses particulares dos sectores econômico e políticos dominantes, se camuflam e se travam os trabalhos susceptíveis de questionar e de eventualmente por em causa o imediatismo.. (RODRIGUES, 2001, p. 12)

Por outro lado, responde, e continua a responder, a uma das mais elementares bases do jogo social, qual seja, a de interagirem os indivíduos uns com os outros e de atribuírem sentido a esta interação de tal forma que a vida e a palavra em comum sejam possíveis.

A comunicação converte-se, assim, no processo de agenciamento por excelência da indispensável reconversão permanente do imaginário, assegurando, ao mesmo tempo, a articulação entre campos com pretensão à legitimidade de enunciação de discursos com força performativa. De prática ritual totalizante da experiência de uma comunidade que não se distingua da simbolicidade, a comunicação torna-se, por conseguinte, na modernidade, num campo estratégico de natureza instrumental ao serviço da necessária reelaboração axiológica imaginária e susceptível de legitimar a constante reformulação ético-jurídica [e, também, epistêmica] dos dispositivos de articulação dos interesses divergentes, dos diferentes campos e domínios da experiência. (RODRIGUES, 2001, p. 60)

No esteio das discussões até aqui elencadas, é que o presente texto procura, portanto, aceder a uma mirada da comunicação midiática que, na recusa da sua afirmação como mero instrumento a transportar as condições e sentidos da experiência, possa nos fazer compreender os horizontes constitutivos mais amplos nela implicados e por ela engendrados. Mais especificamente, busca-se pensar a comunicação midiática a partir de uma concepção compreensiva da experiência, e ancorada numa perspectiva constitutiva, que problematize e aproxime ‘linhas de força’ que contribuam para ampliar as reflexões dos vínculos entre linguagem e comunicação. Para tanto, baseia-se no diálogo com as reflexões da filosofia hermenêutica de Hans Georg Gadamer (1987), buscando problematizar, sobretudo, a centralidade da linguagem na compreensão da experiência.

É importante deixar claro que não se está aqui a afirmar uma absoluta originalidade e nem superioridade desta empreitada. Antes, busca se lançar ao risco do “desassossego

que provoca o desejo de querer pensar alguém ou além das visões (...) que funcionam como analgésicos da ‘dor do tempo’, em que se assinala toda a finitude do humano e a fragilidade de todo o saber”. (MIRANDA, 1994, p. 11). Busca-se encarar um outro olhar que, inscrustado na visão de mundo oriunda da Modernidade, e, mais especificamente, nas suas experiências societárias e nos seus modos de conhecer, expressar e narrar, a instabiliza.

### **Comunicação, Linguagem e Experiência na filosofia hermenêutica de Hans Georg Gadamer**

Desde Wilhelm Von Humboldt (1989) sabe-se que toda linguagem expressa ou encarna uma visão de mundo própria, uma peculiar orientação do pensamento e da experiência. Acham-se aí as matrizes epistemológicas de uma tradição de pensamento que procurará explorar, até seus imponderáveis limites, a intuição de que a linguagem não é a simples reprodução dos conteúdos e relações que as sensações nos transmitem diretamente. Tradição esta que se lança ao limite de, com a filosofia hermenêutica, assumir que a linguagem é o próprio modo de abrir-se da abertura do ser. “Onde não há linguagem, não há abertura do ente (...). A linguagem, ao nomear o ente, pela primeira vez, o faz chegar à palavra e à aparição.” (HEIDEGGER, 1989, p. 36).

As vozes da linguagem como abertura do ente, como condição fenomenológica da própria existência desdobram-se posteriormente no esforço de abordagem dos problemas da relação da linguagem com o ser, a compreensão, a história e a realidade. Não se trata mais de buscar o referente perdido, tampouco da estrutura cristalina da realidade veiculável na linguagem como meio de comunicação de experiências pré-linguísticas.

Neste contexto, é que ganha especial importância a constatação radical, em Hans Georg Gadamer (1987), do caráter constitutivo da linguagem; de um pensamento hermenêutico que a entende como mediação total, aberta e finita, que revela o mundo como totalidade de sentido e que se orienta por e para a construção de uma compreensão partilhada. Daí porque, em Gadamer, a fusão de horizontes terá tamanho destaque ao ponto de se poder afirmar que “tudo que se diz objeto de conhecimento e de discurso está sempre compreendido no horizonte da linguagem com a qual este mesmo mundo coincide.” Ou, antes, e mais radicalmente ainda, que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. (GADAMER, 1997, p. 687-688).

A linguagem já não está entre o homem e o mundo; é muito mais a própria abertura do mundo. ‘Linguística’ – em sentido lato – é, então, a condição da experiência, visto que a compreensão e a constituição do mundo estão desde sempre plasmadas no movimento que vai da comunicação – seja ela tecnicamente mediada ou não – entre dois horizontes históricos diferentes à experiência de cada homem nos lugares de sua vivência.

Ora, este caráter existencial da compreensão abrange todo o conhecimento, de modo que a objetividade epistemológica nada mais é, no vocabulário heideggeriano, do que o resultado de “uma subespécie da compreensão”, que colocou para si a tarefa legítima de apreender “o que está à mão” e que, como bem explica o filósofo, em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993), é filha da técnica; da Modernidade, onde emerge ainda a questão comunicacional.

Assim, é que a pergunta pela condição comunicacional-midiática da experiência hodierna há de privilegiar o diálogo com Hans Georg Gadamer, especialmente sua análise da linguagem como mediação aberta e constitutiva do mundo como totalidade de sentido - e que se acha mais claramente sistematizada em *Verdade e Método*; especialmente em sua terceira parte.

Ali, na sua terceira parte, fica-se ressaltada a questão da linguagem como um acontecimento histórico; como um se dar ‘efetivo-histórico’ no qual se realiza seu sentido:

Daí o fato de Gadamer chamar a nossa atenção para não aceitarmos como verdadeiro só aquilo que é cientificamente verificável. Esse jamais pode ser o critério universal de verdade, pois que nem todo conteúdo cognoscível se mostra verificável através deste caminho que, estruturalmente, é linguagem, é história. (BIAGIONI, 1983, p. 16)

Além disto – e é este um dos pontos mais importantes deste diálogo com Gadamer -, ao nos chamar a atenção para a constitutibilidade radical da linguagem na nossa visão de mundo, recusando-se-lhe, portanto, qualquer caráter instrumental, se pode dizer, que se tornam limitados quaisquer modelos que não a considerem na compreensão do experir que podemos afirmar também como nosso.

Importante ressaltar que não se está a dizer, aqui, que há, em Gadamer, uma teoria da comunicação. Antes, pensa-se que o diálogo com sua filosofia hermenêutica é um “terreno bastante fértil” para compreender o fenômeno da comunicação midiática porque, além dos motivos já elencados, ela nos aponta para um horizonte menos restritivo do que aquele configurado nos processos e métodos de uma ciência objetivista; nos leva, portanto, a nos perguntar ‘por quê agora é assim?’



Se a ciência se levar à tecnocracia total, e com isso cobrir o céu com a “noite do mundo” do “esquecimento do ser” (...) pode-se então ficar olhando atrás do último rebrilho do sol que se pôs, rebrilho que se projeta no céu noturno – em vez de voltar-se e procurar olhar para as primeiras cintilações de seu retorno? ... De que o homem precisa não é somente colocar de modo infalível as últimas questões, mas precisa igualmente do sentido para o factível, o possível, o correto aqui e agora... (GADAMER, 1997, p. 27-28)

Este “véu noturno”, engendrado na Era das Luzes, mostra já sua força quando se considera, com Gadamer (1997, p. 512-513), que “Por paradoxal que seja, o conceito de experiência parece um dos menos que possuímos”. Isto porque, “viu-se submetido a uma esquematização epistemológica que me parece encurtar amplamente seu conteúdo originário”. Orientada pela e para a ciência –como sói à modernidade –, “a experiência suspende em si mesma sua própria história...”

Para tornar mais claro este ‘efeito’ da ciência sobre a experiência, Gadamer recorre a uma imagem construída por Aristóteles, que compara as múltiplas observações que alguém faz sobre a realidade com um exército em fuga. Tais observações ou imagens são também fugidias; mas, basta que uma delas se confirme numa vivência repetida, para que permaneça como uma primeira estância fixa no caos; tornando-se uma espécie de “unidade de comando”. E, se a esta começam a se acrescentar outras que a confirmem, o movimento de fuga tende a nela se deter e a lhe obedecer. Este domínio da unidade de comando é mais uma imagem metafórica dos sentidos da restrição da experiência aos domínios, parâmetros e gramática normativa da cientificidade:

A imagem [aristotélica] é importante porque ilustra o momento decisivo da essência da experiência. Como toda imagem, ela é manca, mas esse mancar de uma imagem não é uma deficiência, mas a outra face do desempenho abstrativo que leva a cabo.(...) Parte de que antes da fuga deve ter havido um estado de repouso. E para o que aqui tem de ganhar imagem, **o estabelecer-se do saber**, isto não é admissível. Entretanto, precisamente através dessa deficiência, torna-se claro o que é que a metáfora em questão tinha de ilustrar: que a experiência tem lugar como um acontecer de que ninguém é dono, que não está determinada pelo peso próprio de uma ou outra observação, mas que nela tudo se ordena de uma maneira impenetrável. (GADAMER, 1997, p. 520; grifo nosso)

Ora, aparece aqui, e com muita nitidez, o horizonte de abertura que o filósofo alemão requer como intrínseco à experiência - que se dá “de repente, de improviso, e sem preparação...” -, ou seja, o fato de que seu processo “não pode ser descrito simplesmente como a formação, sem rupturas, de generalidades típicas”. Reafirma-se-lhe, assim, um duplo sentido: “de um lado, como as experiências [ou vivências] que se integram nas nossas



expectativas e as confirmam, de outro, como a experiência que se faz”. (GADAMER, 1997, p. 520-521).

E isto, nos diz o filósofo, vale tanto para a ciência quanto para os diversos outros modos do saber:

O fato de que a experiência seja válida enquanto não foi contradita por uma nova experiência (*ubi non veritur instantia contradictoria*) caracteriza evidentemente a essência geral da experiência, independentemente de que se trate de sua organização científica no sentido moderno ou da experiência da vida cotidiana tal como vem se realizando desde sempre. (GADAMER, 1997, p.517)

O verdadeiro processo da experiência é, por isso, também negativo; mas de uma negatividade que tem um sentido produtivo e que se mostra quando se considera, por exemplo, que

uma experiência é, primeiramente, o encontro com um dado de fato, ou então, num léxico menos simplesmente positivo, a prova de um real [...], mas também, e de acordo com a origem da palavra ‘experiência’, como *peira* e *ex-periri*, uma tentativa praticada sem reservas, entregue ao perigo da sua própria falta de apoio e de segurança num ‘objeto’ de que ela não é o sujeito, mas a paixão. (NANCY apud MIRANDA, 1994, p. 34)

Aparentemente dicotômica em suas relações com o constituído – entendido aqui como secularização e normalização do conhecido e arriscar-se no desconhecido -, a polissemia dialética da experiência pode-se nos mostrar, mais explicitamente, na urdidura limítrofe entre razão e paixão, quando se avança um pouco mais nas implicações de sua etimologia:

Como diz Lacoue-Labarthe, devemos entender <<experiência>>, o *experiri* latino, como a travessia de um perigo, acautelando-nos acima de tudo para não a referir a um ‘vivido’ ou à anedota. *Erfahrung*, portanto, e não *Erlebnis*. (...) Em Roger Munier podemos encontrar uma boa delimitação etimológica: ‘Experiência’ vem do latim *experiri*, passar por uma provação. O radical é *perir*, que se acha também em *periculum*, perigo, risco. A raiz indo-européia é *per*, a que estão ligadas a ideia de travessia, e em segundo lugar, a de provação. Em grego, são numerosas as derivações que acentuam a travessia, a passagem: *peirô*, atravessar; *pera*, além de; *peraô*, passara através; *perainô*, ir até o fim; *peras*, termo, limite. Nas línguas germânicas temos, no antigo alemão, *faran*, de onde saíram *fahren*, transportar, viajar, e *fuehren*, conduzir. Deve-se rebater aí o termo *Erfahrung*, experiência ou antes devemos fazê-lo remontar ao segundo sentido de *per*: provação; no alemão antigo, *fara*, que deu *Gefahr*, perigo, e *gefahrden*, por em perigo? Os confins entre um sentido e outro são imprecisos. O mesmo ocorre no latim *experir*, tentar, e *periculum*, que primeiro queria dizer prova, e, depois, risco, perigo. A ideia de experiência como travessia separa-se dificilmente, ao nível etimológico e semântico, de risco. A experiência é no início, e fundamentalmente, uma colocação em perigo. (MIRANDA, 1994, p. 59)

Esta travessia; esta espécie de “meio termo” entre o entregar-se ao risco e resistir a ele, persistindo no saber vivido e do já vivido, encontra em Larrosa Bondía (2002, p. 21) uma definição muito simples e clara, mas não menos complexa:

Poderíamos dizer, de início, que a experiência é “o que nos passa”. Em português se diria que a experiência é “o que nos acontece”; em francês a experiência seria “*ce que nous arrive*”; em italiano, “*quello che nos succede*” ou “*quello che nos accade*”; em inglês, “*that what is happening to us*”; em alemão, “*was mir passiert*”. A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca.

Sucedo daí que a experiência é, mais uma vez no dizer de Gadamer, “um acontecer que não tem dono”. O pronome pessoal “nos” – que se repete na definição de Larrosa Bondía - atribui-lhe, portanto, menos um sentido genitivo e mais um sentido reflexivo; apontando-lhe uma subjetividade inerente, mas que não é de natureza exclusivamente individual. Afinal, como Gadamer bem ressaltou, “A experiência é aqui algo que faz parte da **essência histórica** do homem. (...) A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade” (1997, p. 525-527; grifo nosso).

Ela nos informa, num só movimento, sobre a nossa identidade, sobre a alteridade do outro e sobre a alteridade do passado não como ‘marcha a ré’, mas como condição de percepção dos limites e possibilidades de novas expectativas e planos; de futuro, portanto. Gadamer torna mais precisa esta condição com a ideia de *consciência-da-história-dos efeitos*:

Somos sempre situados na história... trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade... (GADAMER apud BIAGIONI, 1983, p. 15)

Articula-se, portanto, na experiência como história-do-efeito (*Wirkungsgeschichte*), o conhecimento da história e a história como diálogo paradoxal entre o passado, ou a tradição, e a abertura ou fusão de horizontes:

existir historicamente significa que o conhecimento de nós mesmos nunca pode ser completo. Todo conhecimento (...) provém do que nos é dado previamente pela história... O movimento histórico que é o *Dasein* humano caracteriza-se pelo fato de não ser determinado por qualquer situação definida e por conseguinte, não possuir um horizonte

verdadeiramente fechado. Ao invés, um horizonte é algo em que podemos caminhar e que se desloca conosco. (GADAMER, 1997, p. 285-286)

No entanto, como nos aponta o professor português José Bragança de Miranda, os discursos (ou teorias) da Modernidade tenderam à obliterar este movimento e abertura, por exemplo, ao priorizar uma concepção da temporalidade histórica como “categoria epocal” centrada na atualidade, que, por sua vez, se limita ao presente imediato (o agora).

A actualidade não deve ser entendida como uma categoria da temporalidade, nem significar que o “passado” e o “futuro” se tenham de vergar aos interesses do presente... A actualidade não se confunde com a contemporaneidade nem com o presente, **sendo antes um efeito da experiência no seu todo...** É o irromper do tempo no “estado de coisas” existente, mais ou menos organizado. Neste sentido não ocorre no presente, mas contra o presente. (MIRANDA, 1994, p. 31-33; grifo nosso)

Tal limitação resulta ainda numa outra: se estabiliza a noção de experiência, restringindo-se-a à memória das ações e vivências de um sujeito, à trajetória de sua vida; **ao experimento**. Neste contexto, é que se pode ainda compreender a importância da distinção tão cara ao pensamento alemão entre *Erlebnis*, como experiência vivencial ou vivência, e *Erfahrung*, que corresponde às condições de existência de toda a experiência possível, incluindo a *Erlebnis*. Assim, se não se pode restringir a experiência ao experimento, ao vivido, tampouco pode se considerá-los como antagônicos:

Cada vivência é trazida para fora da continuidade da vida e está, ao mesmo tempo, relacionada com o todo da própria vida. Não apenas porque, enquanto vivência, somente há de continuar viva na medida em que ainda não esteja inteiramente elaborado, no contexto da própria consciência da vida. (...) Na medida em que a vivência fica integrada no todo da vida, este todo se torna também presente nela. (GADAMER, 1997, p. 130-131)

### Considerações finais

Algumas consequências desta concepção de experiência, e que se apresentam em intensa consonância, parecem-nos fundamentais para dizer sobre as possibilidades da hermenêutica filosófica gadameriana como matriz epistemológica para os estudos da comunicação.

Primeiro, ressalta-se nela o caráter “epistêmico” da experiência, uma vez que ela ensina “a conhecer o que é real. Conhecer o que é vem a ser, pois, o autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral” (GADAMER, 1997, p. 527). No entanto, e como o próprio filósofo faz questão de destacar, trata-se de um conhecer (ou de um saber,

como ele prefere chamar) que não se restringe ao saber geral, metódico e/ou técnico da ciência:

O ser pleno daquele a quem chamamos de experimentado não consiste em ser alguém que já conhece tudo, e que de tudo sabe mais do que ninguém. Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático... A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência. (Gadamer, 1997: 525)

Abre-se, assim, o caminho para o lugar de outros saberes na compreensão e configuração da experiência. Gadamer destaca, sobretudo, a filosofia e a arte como “a mais peremptória advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites” (1997: 33). Em sentido semelhante, Cremilda Medina nos aponta o desafio implicados por estes limites no que diz respeito ao jornalismo contemporâneo mas que também pode e deve se estender às outras figurações da comunicação midiática:

(...) da consciência dos limites e contradições do saber científico nasce uma nova epistemologia, com o pé fincado na realidade humana e no meio ambiente humanizado. É o que se pode chamar de **epistemologia pragmática**. O despertar de uma outra atitude que emerge da degenerescência da fragmentação do conhecimento científico faz aflorar a relação articuladora. A inter, a trans e a pós-disciplinaridade reforçam o diálogo entre os saberes científicos, mas também com o saber cotidiano, o saber local, o senso comum, o saber mítico, religioso e artístico. (MEDINA, 2006:12; grifo da autora)

A segunda consequência diz respeito à relação dialética entre o EU e o TU, implicada na abertura e no reconhecimento da alteridade e do lugar fundante do outro e do passado na constituição de si e que desautoriza sua objetualização, sua dicotomização excludente como sujeito X objeto. “A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim” (GADAMER, 1997, 532). A relação entre o eu e o tu é sobretudo reflexiva; o contrário disso é a submissão, o controle, o olhar de cima para baixo, o escutar que se limita a acolher “às cegas” o que o outro quer; é tudo aquilo que impede a interação solidária sujeito-sujeito, que, para Cremilda Medina (2006: 59),

é essencial para que se arme a narrativa dos fatos contemporâneos que ensaie, ao mesmo tempo, a polifonia e a polissemia do presente, o enraizamento na história, na cultura, e nas identidades míticas, bem como a enunciação de tendências projetivas... [em que] a teia de adesão corre aceleradamente pelos afetos [e] o relato transpira emoção, a história de

ida e o depoimento do protagonista social, em geral, anti-herói anônimo, se expressam através da poética dos sentidos.

A terceira consequência se refere, por sua vez, justamente à indissociabilidade entre experiência e comunicação, que se mostra quando Gadamer (1997, p. 532) atenta para o fato de que esta abertura “não se dá só para aquele por quem queremos nos deixar falar; antes, aquele que em geral se deixa dizer algo está aberto de maneira fundamental. Se não existe esta mútua abertura, tampouco existe verdadeiro vínculo humano”. Afinal, “pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se-uns-aos-outros”.

Já a quarta consequência refere-se ao “quanto de acontecimento” age na experiência. A reconhecer que o conceito de acontecimento é cada vez mais presente e significativo nos estudos da Comunicação, interessa, por agora, aquilo que essa ideia de uma ‘acontecimentalidade’ da experiência como abertura nos informa sobre o sentido do “novo”. Reside neste “novo” que o antes inesperado se torne agora previsto; de que aquele que experimenta “ganhou um novo horizonte dentro do qual algo pode converter-se para ele em experiência” justamente porque irrompeu como algo distinto do fundo de saberes e experiências prévias que lhe deram possibilidade e de onde ganha sentido. Ou como diria, mais apropriadamente, Vera França, num texto em que discute a dupla relação entre mídia e acontecimento:

(...) vivemos acontecimentos que se veem marcados não apenas por suas características intrínsecas, mas também por outras representações que fazem parte de nosso repertório e são a eles associadas no processo de sua simbolização. Muitas vezes, experimentando uma determinada situação forte, somos invadidos por outras cenas – do já vivido, do já visto, e que sobrevive na forma de imagens simbólicas. E tais cenas (de outras experiências, às vezes até de filmes ou da narrativa de terceiros) atuam na intensidade maior ou menor com que somos afetados. Da mesma maneira, a realização do acontecimento na forma do simbólico (o acontecimento como narrativa) traz as marcas do vivido. A experiência do narrador traduz-se na criação simbólica, na construção discursiva. E esta, ao ganhar uma existência própria, quase uma autonomia, não corta completamente os laços com o domínio do sensível. Ela é marcada pelo vivido, e é por isso que remete de novo ao acontecido, numa recursividade sem fim. (FRANÇA, 2012, P. 14)

Daí também, o novo como movimento (travessia) rumo ao ainda não sabido, não percebido, mesmo que já constituído, vivido e experimentado; como um dar-se ao mundo e no mundo que revela e mobiliza o ainda não compreendido. Afinal, “não são também a

nossa expectativa e a nossa prontidão em escutarmos a novidade forçosamente determinadas pelo que de ‘velho’ se apoderou em nós? “(GADAMER, 2002: 188)

Ora, mais do que uma questão a ser respondida, trata-se aí de uma provocação que não apenas aponta para a interação paradoxal entre elas, mas que parece querer afirmar o caráter relacional da experiência e da comunicação, entre a participação do sujeito, pela singularidade de sua vivência individual e cotidiana, e a unidade resultante destes momentos vividos por ele em suas interações com outros sujeitos e com o mundo. E é no horizonte desta “unidade” interativa que se destaca a comunicação como sítio da experiência; e não necessariamente o seu contrário; a degradação .

### **Referências bibliográficas**

BIAGIONI, J. **A ontologia hermenêutica de H. G. Gadamer – Reflexões e perspectivas sobre a 3ª parte de verdade e método**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 1983.

BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 2002.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERRARA, L. D. **A comunicação entre mediações e interações**. Trabalho apresentado ao GT de Epistemologia da Comunicação por ocasião do XX Encontro da Compós. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 14 a 17 de Jun de 2011.

\_\_\_\_\_. **A epistemologia de uma comunicação indecisa**. Trabalho apresentado ao GT de Epistemologia da Comunicação por ocasião do XXII Encontro da Compós. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 04 a 07 de Jun de 2013.

\_\_\_\_\_. Questão central do objeto da comunicação. IN: KÜNSCH, D. A. (org). **Comunicação: saber, arte ou ciência?** São Paulo: Plêiade, 2008; p. 35-44.

FRANÇA, V. O acontecimento e a mídia. IN: **Galaxia – Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica**. São Paulo, n. 24, p. 10-21, dez. 2012.

GADAMER, H. G. A universalidade do problema hermenêutico. IN: BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 2002; p. 181-197

\_\_\_\_\_. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. De Flávio Meurer. Petrópolis, Vozes, 1997.

HEIDEGGER, M. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo** – Parte I e Parte II. 3 Ed. Trad. De Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

HUMBOLDT, W. Von. **Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano**. Barcelona: Anthropos, 1989.

LARROSA BONDÍA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. In: **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro: n.19, abril de 2002, pp. 20-28.

MEDINA, C. **A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano**. São Paulo: Summus, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ciência e Jornalismo: da herança positivista ao diálogo dos afetos**. São Paulo: Summus, 2008.

\_\_\_\_\_. Créateur de signature collective ou artisan du dialogue social. IN: CAM, F. Le., RUELLAN, D. (orgs.). **Changements et permanences du journalisme**. Paris: L' Harmattan, 2014.

\_\_\_\_\_. **O signo da relação: comunicação e pedagogia dos afetos**. São Paulo: Paulus, 2006.

MIRANDA, J. B. de. **Analítica da actualidade**. Lisboa: Vega, 1994.

RODRIGUES, A. D. **As estratégias da comunicação: Questão comunicacional e formas de sociabilidade**. 3a ed. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

\_\_\_\_\_. **Comunicação e cultura: A experiência cultural na era da informação**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

VALVERDE, M. **Experiência e Expressão**. Salvador: Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, 1993; Texto digitalizado.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WOLF, M. **Teorias da comunicação**. Lisboa: Presença, 1995.