

# A arte de conversar – existência, epistemologia e comunicação

*The art of conversation – existence, epistemology and communication*

## Daniel Christino

dchristino@gmail.com

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1998), graduação em Comunicação Social Habilitação Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2001) e doutorado em Ciências da Comunicação pela UnB. Atualmente é professor permanente do Programa de Mestrado e Doutorado em Performances Culturais da Escola de Música e Artes Cênicas da UFG e do programa de Mestrado em Comunicação da Faculdade de Informação e Comunicação da UFG. É também Coordenador do Game Lab no Media Lab/UFG. Tem experiência na área de Filosofia, Performance e Comunicação, com ênfase em Epistemologia e Filosofia da Comunicação, Performance, Tecnologia e Games, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, performance, teoria da comunicação, narrativa, entretenimento e tecnologia.

## Resumo

A tratadística francesa e italiana do século XVI e XVII refletiu profundamente sobre o problema da comunicação como uma *phronesis*, uma racionalidade de corte, em manuais e breviários que circulavam ao final do barroco. Nestas reflexões podemos vislumbrar uma abordagem epistemológica ao problema comunicacional ainda anterior ao advento do iluminismo e, por isso, mais comprometida com os elementos existenciais que caracterizam o fenômeno. Partindo deste deslocamento epistêmico, o artigo procura desenhar uma reflexão sobre o conceito de comunicação, situado na crítica da filosofia de Heidegger e Gadamer, que seja capaz de articular elementos existenciais e epistemológicos e de sustentar-se como alternativa à abordagem tradicional dentro do escopo de uma ciência social aplicada.

**Palavras-chave:** epistemologia da comunicação, filosofia, hermenêutica, conversação.

## Abstract

The French and Italian treatises of the sixteenth and seventeenth century deeply reflected on the problem of communication as a *phronesis*, a rationality of the court in manuals and breviaries that circulated at the end of the Baroque. In these texts we can glimpse an epistemological approach to the problem of communication even before the advent of the Enlightenment and therefore more committed to the existential elements that characterize the phenomenon. Starting from this epistemic shift, the article attempts to discuss the concept of communication, anchored in the philosophy of Heidegger and Gadamer, and to articulate the existential and epistemological elements in order to propose an alternative approach to the traditional research within the scope of an applied social science.

**Keywords:** communication, epistemology, philosophy, hermeneutics, conversation.

A ensaística 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 da civilidade, circunscritas pela noção renascentista do “homem bom”. Não raro, estes tratados indicavam o

lôcus 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. Estas reflexões não almejavam pretensão metodológica alguma, não estavam imbuídas daquela curiosidade sistemática própria do espírito científico, nem pretendiam construir qualquer tipo de observação estruturada de um fenômeno social. Este tipo

de literatura, em sua maioria, baseava-se no saber-fazer fático da existência cotidiana. Neste sentido é importante não tomá-los como referência da coisa mesma, mas apenas como articulação aproximada de intuições que são mais especulações teórico-explicativas do que conhecimento adquirido a partir de descrições sistemáticas de observações metódicas.

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 ideias 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 ideias, 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 a formação espiritual da humanidade. Está, portanto, no centro da concepção de sociabilidade própria do imaginário renascentista. 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 tido por boa companhia, não deve pensar senão, pelo menos no que depender dele, em tornar felizes aqueles que o escutam (Gombaud, 2001).*

O objetivo da conversação é agradar a plateia 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 niatura (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 ideia 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 ninguém<sup>1</sup>. 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*

<sup>1</sup> 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.

*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. Esta teoria deveria apontar 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 James Carey, mas a dinâmica comunicativa assim como ela se dá na própria conversação. Que esta tentativa tenha sido feita ao modo de um tratado normativo deve-se não apenas ao fato de que esta era a forma pela qual o tema era abordado à época, mas também porque era impossível tratar a comunicação sem fazê-lo no contexto de uma crítica e um melhoramento do homem, sem o horizonte ético do homem bom. 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 ideia 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 voo”, 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 fática 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 a ser vista não mais a partir de uma epistemologia do ritualístico e do performático, mas do socioinformacional.

Esta mudança epistêmica indica também uma alteração de compreensão do objeto comunicacional ou, pelo menos, um radical desvio de abordagem. Conceber a comunicação como performática não é, obviamente, o mesmo que entendê-la a partir da pragmática da linguagem, nos moldes em que se estuda o fenômeno atualmente, especialmente em Searle, Austin ou mesmo Grice. Nestes tratados do final do barroco, a comunicação é um fenômeno global cujo estudo articula o acesso da reflexão à totalidade do modo de existir daquela época. A comunicação nunca é apenas um processo que se encerra numa função social ou pode ser derivado de alguma processualidade sistêmica, mas o resumo de um modo de existir, moralmente enraizado nos espaços de sociabilidade típicos de época, ou seja, os salões e a esfera de visibilidade da corte. É o que diz Umberto Eco a respeito do Cardeal Mazarin.

*Em nenhuma de suas máximas deixa de usar um verbo da aparência: dar sinal, fazer acreditar, revelar, olhar, observar, passar por... Mesmo máximas que dizem respeito aos outros baseiam-se nos sintomas, nos signos reveladores, tanto no que diz respeito aos países, às cidades, às paisagens como aos amigos e inimigos (Mazarin, 2013).*

É exatamente neste sentido que a comunicação é uma preocupação essencial tanto do soberano quanto de sua corte. Ver e ser visto, dizer e escutar, simular e dissimular são todas operações da comunicação, não apenas em sua dimensão pragmática, mas principalmente como concepção unitária do humanismo barroco. Comunicar é um saber prático e ético no qual os indivíduos abrem uns aos outros suas visões de mundo, suas concepções de si mesmos e do mundo circundante.

Um claro exemplo do modo como a comunicação, vista em sua totalidade existencial, está no centro da reflexão política e moral da tratadística do século XVII, especialmente da literatura dos secretários, é o famoso e genial texto de Torquato Accetto, *Da dissimulação honesta*. Neste pequeno e breve manual de sobrevivência política da corte, o jogo do aparecer e do esconder é, antes de tudo, um elemento de proteção e uma estratégia de se garantir a eficácia da verdade.

*A fraude é mal próprio do homem, sendo a razão o bem de que ela é abuso; donde se segue que é impossível encontrar alguma arte que a reduza a ponto de poder merecer louvor: concede-se às vezes mudar de manto para vestir-se conforme a estação da fortuna, não com a intenção de causar dano, mas de não sofrê-lo, que é o único interesse pelo qual se pode tolerar quem costuma valer-se da dissimulação, pois assim não é fraude; e mesmo em sentido tão moderado não se lhe deve lançar mão senão por um grave motivo, de modo que seja eleita como um mal menor, tendo antes como objeto um bem (Accetto, 2001).*

Só podemos nos permitir dissimular – que significa, segundo Accetto, esconder o que se sabe ou o que se tem (qualidade pessoais, por exemplo) – quando a finalidade está associada ao bem. Já a simulação não possui tal dimensão. Ela é sempre uma falsificação, a afirmação de uma ilusão sem lastro real. Para Accetto, admitir a dissimulação como algo virtuoso implica apoiar-se numa teoria da verdade não baseada na evidência. Bem ao contrário, para atingir sua máxima eficácia – neste caso, moralmente – a verdade precisa ser dita na hora certa, com a ênfase certa, usando-se as palavras exatas para produzir o maior efeito possível. Uma tal teoria da verdade implica também uma dimensão epistemológica na qual o conhecimento emerge de uma relação vivida com o mundo circundante, elaborada no âmbito de uma linguagem não propositiva, mas performativa. É essencial entender que tal abordagem, ao contrário de parecer datada, coloca-nos no caminho de uma concepção existencial da comunicação e, deste modo, também numa região epistemológica distinta das ciências sociais aplicadas. A fundamentação deste caminho exigirá uma abordagem filosófica do problema da comunicação. Antes, porém, é necessário abordar o problema metodológico da conversação e interditar algumas veredas interpretativas que podem nos desviar do problema principal.

O fenômeno da conversação não é estranho ao âmbito acadêmico e possui, especialmente nas ciências sociais e na antropologia, uma consolidada tradição de estudos. Segundo Meyers (Bauer & Gaskell, 2002), a análise da conversação tem como objeto a interação entre os agentes de uma conversa engajados em situações do cotidiano. Enquanto metodologia ela está preocupada em observar nestes contextos o funcionamento de certas dinâmicas sociais. Um de seus axiomas mais fundamentais diz:

*Desde o início, a AC [Análise da Conversação] compartilha com a EM [Etnometodologia] um saudável ceticismo diante de teorizações apriorísticas a respeito da fala humana, realizadas antes por meio de teorias de gabinete*

*do que por exaustiva observação empírica. Isto se estende ao uso de exemplos inventados. Tais exemplos não são realmente empíricos, diz a AC, ao contrário, eles operam como meros artefatos corroborativos de uma teoria previamente disposta (Watson & Gastaldo, 2015).*

Deste modo, a análise da conversação configura um método empírico de análise. Obviamente ele contém uma concepção do que seja uma conversação, e, neste sentido, é legítimo perguntar se a reflexão desenvolvida até aqui possui, ela própria, uma ideia do que seja a conversação.

O que interessa à reflexão que se desenvolve neste artigo é menos a fidedignidade dos relatos apresentados ou a precisão do caráter descritivo dos manuais do que a concepção de comunicação elaborada pelos escritores que os produziram. A conversação dos salões era algo altamente ritualizado e o centro das preocupações era a *performance* dos envolvidos, e todo manual deveria conter uma ética, uma dimensão do dever ser, associada à conversa. A perspectiva um tanto arqueológica do texto aponta para a necessidade de se rastrear não a correção metodológica das análises ou mesmo, no limite, se elas constituem relatos de fatos efetivamente transcorridos ou meras invenções, mas a articulação teórica de um horizonte de sentido sobre a comunicação, sobre o caráter existencial dos processos de interação. Por outras palavras, importa muito mais ao texto discutir os elementos filosóficos utilizados pelos autores na tessitura dos manuais, e, neste sentido, a discussão empírica se traduz como exemplificação destas concepções. Em sua ênfase na abstração e na especulação, o texto almeja exatamente o oposto do que a análise da conversação supõe fazer. Ele pretende, a partir dos “artefatos corroborativos”, apresentar a “teoria previamente disposta” e, assim, oferecer uma pré-compreensão do conceito de comunicação que será apresentado mais adiante. Não é o fenômeno empírico que interessa, mas a especulação sobre ele. É esta especulação que será objeto de reflexão. A análise da conversação – sem prejuízo de sua importância e dignidade – aponta para outro objeto, e sua concepção pode nos ajudar muito pouco a entender como fundamentar existencialmente, na fenomenologia hermenêutica de Heidegger e na hermenêutica filosófica de Gadamer, uma noção de comunicação.

Quando Heidegger e Gadamer abordam o fenômeno comunicativo, fazem-no 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-lo 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 na assunção acrítica da noção aristotélico-tomista de verdade como adequação do intelecto à coisa, ou, por outras palavras, da metafísica da substância. Heidegger, então, dispõe-se a pensar o homem para além dos humanismos, isto é, a partir de uma ontologia capaz de abordá-lo sob o amplo toldo da pergunta pelo sentido do Ser. Contudo, a formação escolástica de Heidegger 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 *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 visto 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 ideia 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 enunciação – que toda linguagem, mesmo enquanto instrumento, comporta. Nesse sentido, comunicar nada mais é do que 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” pode significar, aqui, duas coisas: totalidade e ser-com-os-outros, uma estrutura co-originária ao ser-no-mundo. Comunicação, portanto, em Heidegger, pode ser concebida como 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 ideia 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 de-cadência. 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* no 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 se apresenta 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 se torna, 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 linguística 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 se desenvolve 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 se vale, 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 vaivém – 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 voo sobre as paisagens culturais em nome de um horizonte temporal mais amplo.

Nessa fusão de horizontes se dá a comunicação enquanto fenômeno. No jogo do diálogo (da pergunta e da resposta) a comunicação se articula 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 se torna formativa, no sentido exato em que imaginava o abade Trublet, ou seja, como constituição do espírito. Para tanto é necessário ter em mente que a comunicação não se deixa entender plenamente apenas como troca de vivências, mas como um modo de ser do homem, na linguagem, enraizado numa totalidade (da história, da cultura, do Ser) que lho 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 ensaística renascentista, embora ainda ontologicamente ingênua. Ao tratar a conversação como arte, os renascentistas 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 olhar com mais clareza seus próprios fundamentos.

Carey indica, igualmente, que o “pôr-se de acordo” fenomenológico 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*. Colocamo-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, entendemo-nos 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. Se for preciso associar a esta concepção um qualificativo científico, que seja então entendida como ciência humana e não simplesmente social aplicada, uma redução de escopo de que a ensaística do século XVII, também conhecida como “literatura dos secretários”, exatamente por estar localizada numa outra base epistemológica, ensina-nos a desconfiar.

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.

## Referências

- ACCETTO, T. 2001. *Da dissimulação honesta*. São Paulo, Martins Fontes.
- BAUER, Martin; GASKELL, George. 2002. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis, Vozes.
- CAREY, J. 2009. *Communication as Culture*. New York, Routledge.
- CASTIGLIONE, B. 1997. *O cortesão*. São Paulo, Martins Fontes.
- GADAMER, H.-G. 2006. *Language and Understanding*. London, Theory Culture Society.
- 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.
- GOMBAUD, A. 2001. Discurso sobre a conversação. In: A. MORELLET, *A arte da conversação*. São Paulo, Martins Fontes, p. 3-36.
- HEIDEGGER, M. 2008. A essência do fundamento. In: M. HEIDEGGER, *Marcas do Caminho*. Petrópolis, Vozes, p. 134-188.

- HEIDEGGER, M. 1962. *Being and Time*. New York, HarperCollins.
- HEIDEGGER, M. 2008. Carta sobre o humanismo. In: M. HEIDEGGER, *Marcas do Caminho*. Petrópolis, Vozes, p. 326-376.
- HEIDEGGER, M. 2012. *Contributions to Philosophy: Of the Event*. Indiana, Indiana 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. 2012. *Ser e Tempo*. Campinas, Ed. Unicamp; Petrópolis, Vozes.
- MAZARIN, C. 2014. *Breviário dos políticos*. São Paulo, Editora 34.
- SCUDÉRY, Madeleine de. 2001. Conversações sobre diversos assuntos. In: A. MORELLET, *A arte de conversar*. São Paulo, Martins Fontes.
- TRUBLET, A.N. 2001. *Da conversação*. In: A. MORELLET, *A arte de conversar*. São Paulo, Martins Fontes.
- WATSON, Rod; GASTALDO, Edson. 2015. *Etnometodologia & Análise da Conversação*. Petrópolis, Vozes.

Artigo submetido em 28-07-2015  
Aceito em 04-02-2016